



Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

Abril - Mayo 2003 • Año II • Número 7

#7

Abril / Mayo 2003

SUMARIO

Genio del psicoanálisis

Por Jacques-Alain Miller

Lacan, Foucault: el debate sobre el “construccionismo”

Por Jorge Aleman Lavigne

La ética en la era de la globalización

Por Antonio Di Ciaccia

Dialéctica del acting out

Por Guy Trobas

Entrevista a Olivier Flournoy

Por Juan Pablo Lucchelli y Nelson Feldman

Ética, política, y diferenciación sexuada

Por Silvia Ons

El psicoanálisis: una práctica a la altura de la época

Por Silvia Baudini

Los modos de aplicación del psicoanálisis

Por Adriana Rubistein

La lógica de la intervención del analista en la esquizofrenia

Por Beatriz Schlieper

El psicoanálisis ante la pornografía

Mesa redonda realizada en Barcelona, en casa de Oscar Masotta, el 13/2/77.

LA OPINIÓN ILUSTRADA

Los sujetos trágicos

Por Ricardo Piglia

DOSSIER CARTELES

Introducción

Por Diana Wolodarsky

El cartel, hoy

Por Osvaldo Delgado

“Te deseo aunque no lo sepa”, una buena fórmula para el cartel

Por Beatriz Udenio

Posibilidad de Escuela como una experiencia

Por Nora Cherni

La ética en la era de la globalización

Por **Antonio Di Ciaccia**

Este artículo es un anticipo de la revista de la EOL, que saldrá en los próximos días, dedicada al tema: La economía del psicoanálisis.

Tanto la ética como la globalización, son dos lentes a través de las cuales Di Ciaccia lee la situación política mundial actual. Pasando por autores contemporáneos como Schmidt, Chomsky, Del Debbió y Negri, entre otros, intersecta el pensamiento de Lacan que podría inscribirse en esta hora.

Sin plantear una cuestión de neutralidad objetiva, Di Ciaccia sostiene las diferencias y entre los términos ética y globalización, y las soluciones posibles que ofrecen las distintas posiciones partidarias para ubicar, finalmente, lo que denomina la solución lacaniana.

Un artículo de máxima actualidad que demuestra la inserción necesaria del discurso analítico para abordar el real en juego.

En el título de esta tercera sesión tenemos la conjunción de dos términos, ética y globalización. Del primer término –ética– podemos remontar su importancia a los inicios del pensamiento filosófico. En cambio, el segundo término –globalización– carece aún, al menos para algunos diccionarios, del significado que interesa para este debate.

Aunque tenga cierto aire de neologismo, el término *Global*, ya cuenta con cierta edad y título nobiliario. Esta palabra fue utilizada por primera vez en el sentido en que la usamos nosotros en 1950, aunque en un contexto diferente por el defensor más moderno de la concepción subjetivista de la política, Carl Schmitt. Recordarán que Jacques-Alain Miller dedica a este autor algunas reflexiones, aunque en otro marco, en su curso *La nature des semblants*. [1]

En *Il nomos della terra* [2] Carl Schmitt inserta el término *Global* en una problemática a resolver y no como una solución feliz. La problemática a resolver es la dialéctica necesaria que debe articularse entre norma y localización, entre *Ordnung* y *Ortung*. Se podría decir, siguiendo nuestras categorías, entre simbólico, al que se atienen la norma y el derecho, y real, al que se atiene la tierra, la cosa donde habita el hombre [3]. La solución factible que plantea para los hombres es la del *semblant* –recurso una vez más a una de nuestras categorías–. Hacer la guerra unos a otros, por ejemplo, como si la guerra fuese un simple juego simbólico, donde, a pesar de los muertos y las destrucciones, se respetan las reglas del juego.

En Carl Schmitt *Global* tiene un sentido estrictamente político. Mientras que la acepción actual del término enmascara el aspecto político bajo los despojos de una cuestión económica. En realidad, la globalización es un problema de economía política. Recordaré *en passant*, la importancia que Lacan otorgó no sólo a la política y al peso que debería tener el psicoanálisis en la elaboración de la política, peso que actualmente no tiene. Asimismo, señalaré la importancia que otorga Lacan al estudio de los economistas, como recuerda en el seminario *El reverso del psicoanálisis*. Esto porque, como él mismo dice, corresponde a los analistas instituir ese campo energético que es el campo del goce, campo que necesita “estructuras diferentes de las de la física” [4].

Qué es la globalización

La globalización es una revolución. Una revolución silenciosa. Es una revolución porque modifica la relación del sujeto con el otro. Es una revolución por que perturba el nivel de la comunicación. Tal perturbación pone de manifiesto la separación entre los individuos: en el mundo global cualquiera, más o menos cercano, puede convertirse en mi prójimo. La globalización comporta, de hecho, una transformación radical relativa al espacio y al tiempo nunca vista hasta ahora. A través de la globalización “una acción humana determinada, en simultaneidad con otras que provienen no se sabe de qué lugar, puede extenderse directamente desde un punto a otro del mundo, puede llegar a cualquier parte del globo anulando por completo el espacio físico, es decir, la distancia, y comprimiendo al máximo, a veces incluso aniquilando, el tiempo necesario para realizar la acción en sí misma” [5].

¿Cuál es el camino para que la acción tenga semejante resonancia? La vía es la comunicación. Pero la comunicación en la globalización se sirve del espacio y del tiempo en una dimensión particular: la dimensión de la cibernética, que es un espacio sin espacio y un tiempo sin tiempo.

En 1955, en la conferencia *Psicoanálisis y cibernética*, Lacan habla de “maravillas” [6] a propósito de la cibernética. Pero las maravillas de las que habla Lacan conciernen al hecho de que la cibernética, al igual que el psicoanálisis, funciona en el eje del lenguaje.

También otros hoy en día hablan de las maravillas de la cibernética, pero en otro sentido. En el sentido de los resultados a los que la globalización en el campo económico-político llega a través de la cibernética. *Perché la globalizzazione ci fa bene (Por qué nos hace bien la globalización)*, es el subtítulo del reciente libro de Paolo Del Debbio [7]. Pero, si nos hace bien a nosotros, el problema radica en saber si también hace bien a los otros [8]. Noam Chomsky piensa que no hace bien, ni a los demás, ni a nosotros: *Sulla nostra pelle (Sobre nuestra piel)* se titula su nuevo libro sobre el tema [9]. En todo caso, muchos son los que lamentan los desastres ocurridos y sobre todo aquellos anunciados.

No cuestiono la voluminosa literatura acerca de *Global o No-global*, ni tampoco los diferentes modelos de la denominada *Global Governance*. Tampoco cuestiono por tanto la bondad o perjuicio de la globalización. Un breve comentario, sin embargo, a propósito de algunos aspectos de la globalización.

Primer aspecto: comporta la reducción de cualquiera a la función de prójimo, prójimo que según los dictados de la ley bíblica debe ser amado, pero que, sin embargo, debe ser eliminado según los dictámenes de la estructura, ya que el otro ocupa mi propio espacio vital.

Segundo aspecto: la globalización es una universalización, aunque imaginaria, donde el tercero aparece eliminado. Con la consecuencia de suprimir la dialéctica amigo / enemigo y de reducir al opositor al lugar del criminal. A partir de ello, la emergencia de los miedos y de las inseguridades que desestabilizan lo social y lo político.

Tercer aspecto: la globalización, dado que no tiene espacio, pone en peligro la soberanía de los Estados cuyas leyes están ligadas a espacios definidos.

Cuarto aspecto: la globalización no funda comunidades, sino centros comerciales; no produce ciudadanos, sino consumidores. Quinto aspecto: la globalización va unida a una información donde a nivel mundial se manipulan adrede los hechos y las opiniones.

Sexto aspecto: lo *Global* comporta una tensión con lo local a la que se quiere poner remedio a través del denominado *Glocal*.

Séptimo aspecto: la globalización pone en cuestión el pacto entre ciudadanos y entre Estados sobre el que se fundan las democracias, democracias que en muchos estados son sólo nominales y que en los Estados dominantes son sólo oligarquías camufladas. Democracias que son devoradas dentro de un *Imperio* [10] -título del volumen de Michael Hardt y Antonio Negri- en el que se plantearía *El final de la libertad*, título del libro de Gore Vidal. [11] A. Baldarre plantea la hipótesis de que ha terminado el tiempo de Locke con su moralidad de la democracia, porque en el horizonte se encuentra la revancha de Hobbes con “algún soberano absoluto, ya sea iluminado o no iluminado”. [12]

Si bien la enseñanza de Lacan podría echar un poco de luz sobre todos estos aspectos, me limito por ahora a destacar sólo uno. Quisiera poner el acento sobre el funcionamiento de esta máquina que tritura todo de forma inevitable, pero que tiende hacia un fin.

Desde hace ya tiempo los economistas se habían dado cuenta de que la economía de mercado funciona de acuerdo con leyes internas –estrechamente simbólicas– por lo que se evidencia un funcionamiento en lo real que es independiente de cualquier subjetividad. La cibernética sobre la que se basa la economía de mercado y por tanto la globalización es, tal como recuerda Lacan, una ciencia de lugares vacíos, de encuentros en cuanto tales, una ciencia en la que hay combinación, totalización –Lacan no dice globalización–, una ciencia que “se pone a funcionar completamente sola”. [13]

Esto da cuenta del carácter irrefrenable –como la cadena significante del funcionamiento de aquel sistema económico político que es la economía de mercado.

Ahora bien, sin embargo, a este funcionamiento automático e imparabile, que se articula como una sintaxis –como señala Lacan para la cibernética– se le otorga un sentido, una dirección, una finalidad.

El mercado, entonces, es como una máquina que se autorregula, “de acuerdo con la famosa imagen de la mano invisible de Adam Smith”. [14]

A partir de aquí, el orden promovido, especialmente por los neoliberales, que se propone no perturbar la máquina de la economía de mercado porque, no sólo su funcionamiento es ineluctable, sino que además sabe hacia dónde va.

Subrayo estos dos aspectos: es una máquina y es una máquina que tiene una dirección.

Primer aspecto. Nosotros conocemos la naturaleza de esta máquina: dado que es una máquina que se basa en la cibernética, es una máquina de lenguaje.

Segundo aspecto. Si esta máquina que se autorregula tiene una dirección, entonces, entra en juego su fin.

Les recuerdo la definición de Aristóteles: el fin de la ética es “aquél al que tienden todas las cosas” [15]. La ética está determinada y adquiere sentido únicamente a partir de su fin. Su fin es el bien. Se trata del bien del hombre y no del bien “unívoco como realidad en sí mismo” [16], como pensaba Platón. Si bien es cierto que en la reelaboración escolástica este bien coincide con Dios [17], el disfrute de este bien sigue siendo de cada uno [18].

A pesar de la multiplicidad del significado del bien, concreto y particular, en toda la tradición aristotélica humanista se trata siempre del bien al que tiende la acción humana y del cual el hombre es el beneficiario. Este carácter central del bien del hombre permanece, nos movamos o no dentro de una concepción teísta.

El gran giro, el gran “cruce” [19], como dice Lacan, tiene lugar con el utilitarismo. Por dos motivos: primero, porque el utilitarismo, al afrontar “la cuestión a nivel del significante” [20], destaca el valor del funcionamiento de una máquina –máquina significativa para nosotros– que funciona de forma inexorable e ineludible. Segundo, porque el fin de la ética ya no es el bien del hombre, como planteaba toda la tradición filosófica humanista, sino que será inherente al funcionamiento de la máquina misma. De este modo Bentham inaugura una dialéctica entre simbólico y real que más tarde investirá toda la “experiencia freudiana” [21].

Ahora bien, tanto la ética utilitarista, como la ética del psicoanálisis otorgan valor al funcionamiento de una máquina –que es el aparato simbólico– articulado con un real. Partiendo del utilitarismo se llegará, aunque más tarde, a la denominada ética de la economía de mercado. Mientras que en el caso del psicoanálisis se llegará con Lacan a la ética del deseo.

La ética de la economía de mercado no tiene en absoluto como fin el bien del hombre, sino que su fin es que la máquina vaya donde debe ir, siguiendo su recorrido ineluctable e irrefrenable. Los neoliberales afirman que allí donde la máquina conduce, se encuentra un fin necesariamente positivo, por ser el mejor sistema para la creación de recursos encontrado hasta ahora. Por tanto, el bien del mercado es el bien del hombre, siendo éste un proceso no dirigido por la intencionalidad del hombre, el único que intencionalmente podría querer el mal. El proceso en sí mismo, afirma, no tiende al mal. En realidad, no tiende ni al bien, ni al mal. Nos encontramos fuera de las categorías morales de bien y mal, aunque continuamos en la problemática de la ética. Ética que se funda en la definición aristotélica: “aquello a lo que tienden todas las cosas”.

El punto a analizar es el siguiente: hay una sustitución respecto del beneficiario de esta tensión. Ya no se trata del hombre, sino que se trata del funcionamiento de la máquina misma. Max Weber lo dice en estos términos: “donde el mercado está abandonado a su autorregulación, sólo conoce la dignidad de la cosa y no ya la dignidad de la persona [22].

Al igual que la ética de la economía de mercado, la ética del psicoanálisis debe situarse del lado de la máquina simbólica y de su funcionamiento. ¿Cuál es la diferencia entre las dos éticas?

Su diferencia no reside ciertamente en su humanismo: ni la ética de la economía de mercado ni la ética del psicoanálisis son humanistas. Ni una ni otra quieren el bien del hombre. La diferencia debe buscarse en el nivel en que se cuenta lo real. En la ética de la economía de mercado se cree que el real en juego es la acumulación de la riqueza. Quizás es pura ilusión, pero seguramente se trata de un enredo. ¿Por qué? Porque la riqueza es sólo la acumulación de los resultados de la máquina que funciona según los dictámenes de la ley del significante, ignorando el valor de los derechos de los hombres. Sería como si nosotros psi-

coanalistas considerásemos que lo real de un análisis consiste en la acumulación de conocimientos y de saberes que el proceso analítico prodiga y que el yo aspira a poseer. Más aún, en la economía de mercado la riqueza tiene su propia riqueza, aquella que Marx denomina plusvalía.

La ética de la economía de mercado hace creer que lo real es la riqueza, en cambio, lo real es aquello que “el rico no paga”, como recuerda Lacan [23]. Real que consiste en el agujero que implica el funcionamiento de lo simbólico. Simulamos, entonces, como las almas bellas hegelianas, que el funcionamiento de la máquina no tiene agujero alguno, que lo simbólico es íntegro y entero. Simulamos que no hay plusvalía. Que no hay plus-de-goce.

Así, la economía de mercado cae en la misma trampa en que ha caído, en su campo, cierto psicoanálisis que se ha confiado a la hermenéutica. En el campo económico y en el campo analítico se simula que todo se reduce al significante. Que la máquina del lenguaje se totaliza en el significante. Y de lo real no se quiere saber nada. Nosotros psicoanalistas sabemos, sin embargo, que el hombre paga muy caro este borramiento de lo real, porque aquello que no se inscribe en lo simbólico retorna en la vida de los hombres de manera devastadora.

La globalización es la difusión de la utopía hermenéutica en el campo de la economía. Pero a diferencia de la hermenéutica, que puede seguir siendo un juego abstracto para los filósofos e intelectuales, y que eventualmente revela la propia ineptitud en las diferentes formas de psicoterapia que ella misma inspira, la economía de mercado podría ser –y en mi opinión será– el campo donde se desplegará –globalmente la pulsión de muerte.

Hace cincuenta años Carl Schmitt, a partir de un examen detallado entre derecho y lugar, es decir, entre simbólico y real, preconizó una situación impensable para la época, la de un terrorismo difuso, de la instalación de la denominada guerra justa y por fin de la guerra civil global. Se trata, dijo, de agentes decisivos para el futuro.

La pulsión de muerte es inherente al funcionamiento de la máquina significante. La otra cara del lenguaje es el goce en el sentido de Lacan. ¿Cómo hacer, entonces, con este goce que, como dice Lacan en el *Seminario XVII*, “sólo Dios sabe adónde (...) podría conducirnos?” [24]. La máquina sabe hacia dónde debe ir. Pero no sabemos hacia dónde conduce al hombre. Digamos con franqueza que las soluciones que se plantean actualmente son irrisorias. Resulta inútil pedir soluciones a los neoliberales, dado que la solución ya existe: secundar el movimiento automático de la máquina. Su credo consiste en no perturbar al conductor. Especialmente si la máquina maniobra por su cuenta.

No le pidamos la solución a la izquierda, a toda la izquierda, italiana, europea o si existe, de cualquier otra parte. Porque los de izquierdas sólo saben una cosa: que no saben con qué carta quedarse. Y, a la espera de una solución que caiga del cielo, juegan los buenos. Quisieran frenar, o al menos guiar la máquina, pero su deseo parece el del neurótico frente a lo ineludible del síntoma y sus propósitos se quedan en buenas intenciones que sólo revelan una impotencia en aumento.

Luego están aquéllos atrapados por el terror del funcionamiento de la máquina. O por la embriaguez de la pulsión de muerte. Éstos vuelven extremas sus elecciones políticas, tanto hacia la derecha como hacia la izquierda.

Volvamos a Lacan. Lo cito: “La intrusión (del psicoanálisis) en lo político puede hacerse sólo reconociendo que no existe discurso, y no sólo analítico, si no es del goce” [25]. Aunque pueda resultar paradójico forman parte del Campo lacaniano –título otorgado por Jacques-Alain Miller al capítulo del *Seminario XVII* que trata de estos temas– no sólo el psicoanálisis, sino también la economía de mercado, ya que ambas son del orden del goce.

Entramos, así, en lo vivo de la solución lacaniana del problema. No es una solución fácil. No es una solución utópica. Quizás es sólo una solución que resultará ineficaz porque no se aplica, por nuestra incapacidad como analistas de darle al psicoanálisis el lugar que le compete en este mundo. La solución lacaniana se llama discurso. Si prefieren, se llama articulación de los cuatro discursos. “Nada quema más que aquello que, en el discurso, se refiere al goce. El discurso (...) pesca en el goce) sin cesar dado que de él toma su origen” [26].

En los cuatro discursos Lacan muestra de qué manera, según la estructura, se puede tratar el goce, goce que es “impensable” [27] sin la máquina significante que, a su vez, depende del goce. Goce que se apoya en el hombre ya que “ser un desecho, un residuo es aquello a lo que aspira, aún sin saberlo, todo ser parlante” [28].

Me quedo, por ahora, a las puertas de la solución lacaniana. Termino con algunas reflexiones. La primera concierne a la revolución. Lacan considera que la revolución es aquella que aristotélicamente, permite a todo elemento permutarse con otros en una rotación ordenada, como sucede en la articulación de los cuatro conceptos. Él preconiza que sólo una revolución o circulación semejante de los elementos permitiría al discurso del amo un cambio, permaneciendo, sin embargo, discurso del amo. Se trata —dice— “de hacer que el discurso del amo sea un poco menos primitivo, y para decirlo de una vez, un poco menos imbécil” [29]. Una segunda reflexión tiene que ver con el desplazamiento que opera Lacan al escoger como interlocutores ya no a los filósofos, sino a los expertos en economía política, es decir, a los expertos de las modalidades de instalación y funcionamiento del goce. No es casual que Lacan relacione al nombre de Marx el síntoma analítico y el plus-de-goce. La primacía marxista del valor de cambio frente al valor de uso de los objetos, subraya también el funcionamiento significativo de la máquina económica [30].

Una tercera reflexión tiene que ver con el discurso del capitalista. Si nos atenemos al materna que nos presentó Lacan aquí en Milán hace treinta años, el 12 de mayo de 1972 [31], cuando habló en la Universidad Statale, podemos observar que el hombre de la era del capitalismo se ve reducido al papel de consumidor de objetos a multiplicados y falsos, falsificaciones de objetos causa de deseo. Cito a Lacan: “La sociedad de consumo tiene sentido en cuanto que, al elemento humano entre comillas, se le ofrece como equivalente homogéneo cualquier plus-de-goce producido por nuestra industria, un plus-de-goce, en realidad falso” [32].

Una cuarta reflexión concierne a la Iglesia Católica, la verdadera, como dice Lacan. Frente a la extensión de la Teología pastoral del haced-el-bien-hermanos sería más oportuno que la teología restituyera la primacía al filo y corte de la Teología dogmática, que es un discurso que se articula alrededor del agujero del *Misterium fidei* [33].

Última reflexión. Lacan, aparentemente de manera incongruente, relaciona la solución del goce a lo social y en lo político a la sexualidad, es decir, a la posibilidad de aislar un tipo de goce que llamamos “fálico” [34]. Goce que está siempre localizado, no globalizado por tanto, que es particular —no universal, entonces— y a la incidencia de otro tipo de goce en el que “la mujer hunde sus raíces, como una flor” [35].

Puede entenderse así por qué resulta tan difícil mantener viva la democracia en un mundo globalizado. Porque la democracia es como La mujer. No existe. Existen las democracias. Por eso, el goce del vivir democrático, al igual que el goce femenino, es difícil de descubrir y difícil de inscribir.

Nosotros proponemos que la ética de la era de la globalización sea la ética del discurso.

Este artículo es un anticipo de la Revista Lacaniana de Psicoanálisis

(nueva revista de la EOL de próxima aparición).

Este texto fue presentado en el Congreso de Milán de 2002.

Publicado en *El Psicoanálisis* 4/5. Traducción: Traducción: Constanza Meyer.

NOTAS:

1- J.-A. Miller, “La natura del sembiante” in *La Psicoanalisi*, n. 13, Astrolabio, Roma 1993, p. 183 ss.

2- C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991.

3- Para una comparación entre las tesis de Carl Schmitt y las de Hans Keise, partidario del normativismo e interlocutor de Freud, cfr. N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001.

4- J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* (1969-1970), Einaudi, Torino 2000, p. 97.

5- A. Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 6.

6- J. Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* (1954.1955), Einaudi, Torino 1991, p. 371.

7- P. Del Debbio, *Global. Perché la globalizzazione cifa bene*, Mondadori, Milano 2002.

8- Cfr. A. Bonorn. *La comunità maledetta. Viaggio nella coscienza di luogo*, Ed. di Comunità, Torino 2002; Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Poma-Bari 2001.

9- N. Chomsky, *Sulla nostra pelle. Mercato globale o movimento globale?*, Tropea, Milano, 1999.

10- M. Hardt e A. Negri, *Impero. B nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

11- G. Vidal, *Lafine della libertà, Verso un nuovo totalitarismo?*, Fazi editore, PLorna 2001.

12- A. Baldassarre, op. cit., p. 190.

13- J. Lacan, op. cit., p. 378-9.

14- A. Baldassarre, op. cit., p. 19.

- 15- Aristotele, *Etica nicomachea*, 1, 1, 1094a.
- 16- C. Mazzarelli, "Introduzione alla lettura dell'Etica nicomachea", in Aristotele, *Etica nicomachea* Rusconi, Ntilano, 1979, p. 1 S.
- 17- Tomás de Aquino, *Summa teologica*, 1, 6, 1.
- 18- *Ib.*, 2-2,180,7.
- 19- J. Lacan, *Il seminario. Libro PUL'etica della psicoanalisi* (1959-1960) Einaudi, Torino, 1994, p. 289.
- 20- *Ib.* p. 290.
- 21- *Ib.*, p. 17.
- 22- Citado por A. Baldassarre, op. cit., p. 213.
- 23- Cfr. J. Lacan, *Il seminario XVII*, cit., p. 98.
- 24- J. Lacan, *Il Seminario XVII*, cit., p. 91.
- 25- *Ib.*, p. 93.
- 26- *Ib.*, p. 82.
- 27- Cfr. J.-A. Miller, *Iparadigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, p. 33.
- 28- J. Lacan, "Il fenomeno lacaniano", in *La Psicoanalisi* n. 24, Astrolabio, konia 1998, P. 10.
- 29- J. Lacan, *Lacan in Italia. En Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978, p. 196.
- 30- Cfr. a la intervención en este congreso de Adriano Voltolin.
- 31- Cfr *ib.*, p. 40.
- 32- J. Lacan, *Il seminario XVII*, cit., p. 97.
- 33- Reflexión no leída durante el Congreso.
- 34- *Ib.*, p. 89.
- 35- *Ib.*, p. 93.