

Las histerias perfectas

Guillermo Gaetano¹

Resumen

“A fin de cuentas, soy un histérico perfecto” (LACAN, 1976-77, p. 38) dirá Lacan en su *Seminario 24*. Partiendo de esa cita nos interrogamos sobre la posibilidad de un movimiento estructural y subjetivo tal que pueda caracterizarse como distinto de la histeria propiamente dicha y del posicionamiento de un final de análisis de un sujeto histérico. ¿Hay individuos excepcionales que nos invitan a pensar movimientos estructurales excepcionales?

Nuestro artículo, amparado en algunas figuras relevantes de la historia -en especial en la de Sócrates-, se lanza hacia esa búsqueda. ¿Qué tipo de lazo establece el histérico perfecto? ¿Qué rasgos de la histeria se sostienen y cómo se presentan? Estos y otros interrogantes acompañarán nuestro desarrollo.

Palabras clave: Histeria perfecta – nudo borromeo – excepcionalidad estructural

The perfect hysterias

Abstract

“In the end, I am a perfect hysteric,” (LACAN, 1976-77, p. 38) Lacan will say in his *Seminar 24*. Starting from that quote we question the possibility of a structural and subjective movement that can be characterized as distinct from hysteria itself and from the positioning of an end of analysis of a hysterical subject. Are there exceptional individuals who invite us to think about exceptional structural movements?

Our article, supported by some relevant figures in history - especially that of Socrates - launches itself towards that search. What kind of bond does the perfect hysteric establish? What features of hysteria are sustained and how are they presented? These and other questions will accompany our development.

Keywords: Perfect hysteria – Borromean knot – structural exceptionality

¹ Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Buenos Aires. E-mail: guillermogaetano@yahoo.com.ar

Si el obsesivo perfecto genera un producto cultural que brinda un padre, una ley, un ordenamiento o cualquier otra suplencia reguladora de la conducta, del deseo o de la demanda sustancialmente distinta a la imperante en sus contemporáneos, el histérico perfecto es el mago creador de trampas y señuelos que hipnotizan. Los históricos perfectos producen objetos brillantes que nos dejan caminando como burros tras la zanahoria. Su prestidigitación es tal que al momento de detenernos y ver el hilo que sostiene la zanahoria, el sujeto ya no está o se encuentra ocupado en otra cosa más –quizá, una nueva trampa en la que caeremos oportunamente.

El histérico perfecto es un hacedor de capturas y trampas de sentido. Coordinado por el elemento regulador –falo- logra construir montajes de sentido por los que circulamos o vivimos pero que, al momento de creernos a ese sentido como una verdad consistente y reveladora y, buscarlo para ampliar, validar o sostenerla, él ya está en otro lugar o, devolviéndonos vacío.

Imaginemos la famosa escena fílmica de “Forest Gump” en la que el joven corre sin parar durante algunos años y, tras él, una parva de “nosotros”

siguiéndolo. El histérico perfecto provoca lo que el personaje: correr sin parar tras él. Monta un sentido en su acción o en su decir. A diferencia del personaje fílmico, el histérico perfecto nos provocaría otros movimientos: encontrarnos repentinamente corriendo con otros, pero advirtiéndolo que él ya se está dirigiendo en otra dirección. Y, de cambiarnos de dirección referenciándonos una vez más en él o su producto, tarde o temprano, la escena se repetiría sin parar. Para nosotros, los ordenadores fálicos son el alimento del sentido y los elementos coordinantes del deseo y de la recuperación del brillo yoico; para ellos, respuestas que la estructura y la economía de su goce genera para tramitación de la condena de haber sabido -simbólica y realmente- la evanescencia de los objetos del mundo y, al mismo tiempo saber, la necesidad de su existencia.

El modelo de la paradoja es apropiado para observar los objetos que produce el histérico perfecto y el efecto sobre terceros. Tomemos por ejemplo la paradoja del mentiroso en una de sus formas: - “Esta oración es falsa”. ¿Cuál es la verdad que expresa? ¿Dice que es falsa porque es verdadera en su

enunciación o es falsa porque seguimos el sentido de lo que expresa? Entonces, ¿qué valor de verdad le atribuimos? ¿Verdad o falsedad? Largos compendios de lógicos defenderán una u otra opción – ¡y ni que mencionar a aquellos lógicos que trabajan las paradojas! - en función de las necesidades de sus desarrollos; pero, al fin y al cabo, lo indiscutible es que el objeto paradójico existe y, que éste, nos lleva circularmente en búsqueda de la verdad a uno u otro lugar sin parar haciéndonos sentir que capturamos algo y, al mirar en nuestras manos, no hay nada.

Uno de los personajes que hemos elegido para graficar y pensar al histérico perfecto posee una frase universalmente reconocida que porta, en algún sentido, una paradoja: - “Sólo sé que no sé nada”. ¿Sabe o no sabe? Si sabe que no sabe, entonces, posee saber. Si nada sabe, no posee saber. Típica paradoja del estilo del “mentiroso” atribuida a Sócrates. Se duplica la paradoja al enterarnos que se encuentra aceptada, entre los estudiosos de Sócrates, la hipótesis de que él nunca enunció dicha máxima. ¿Cómo es que todos repetimos una máxima socrática

que no fue dicha por Sócrates? Podemos hablar horas del sentido de saber que no sabemos apoyándonos en Sócrates, pero tal apoyatura no existe más que como trampa².

Se suma a ello otro fenómeno paradójico. Sócrates es, para la mayoría de los pensadores, el padre de la filosofía. Existe un antes y un después de Sócrates en el pensamiento; suele concebirse a todo el pensamiento previo como “pre-socrático”. Sin embargo, ¡no existe nada escrito por el propio Sócrates que nos diga qué pensaba Sócrates! Todo lo que sabemos de Sócrates lo sabemos por sus discípulos que, en última instancia, tampoco eran discípulos propiamente dicho. Sócrates jamás formó escuela, nunca nombró discípulos, jamás se escribieron cosas de él en vida más que aparecer como personaje en comedias de la época (quizá otra paradoja: Aristófanes en “Las nubes” y Ameipsis en “Konnos” hacen de Sócrates un personaje en sus comedias no abordando nada de la “seriedad” de su saber o empresa sino solo caricaturizándolo).

² Por supuesto, existe la historia narrada por discípulos en la que la pitonisa del santuario de Delfos anuncia que “no existe hombre más sabio de Sócrates”. Sabiendo ello Sócrates se lanza a la campaña de interrogar a los que él consideraba

sabios, concluyendo que ellos no sabían. De algún modo podríamos decir que él sabía que no sabía las verdades definitivas o últimas y, que al consultar a aquellos que decían qué saber, supo que estos, tampoco.

Existe, por parte de Sócrates, una decisión deliberada en no poner por escrito o fijar cualquier pensamiento original propio. Siendo uno de los pensadores más públicos e influyentes de la época rechazó dejar constancia de sus desarrollos en una época en que –casi todos los filósofos, pensadores, poetas y autores de teatro escribían y hacían circular sus producciones tanto a sus discípulos como en los concursos regulares que se hacían en las distintas festividades anuales. Más allá de ello es indiscutible el lugar que ocupó y ocupa en la historia universal. Sócrates fue el primero en pensar el contenido del pensamiento; frente a los desarrollos filosóficos que se desplegaban en torno a la naturaleza del mundo y de las cosas, Sócrates produce una ruptura en el curso del pensamiento dirigiendo una posición ética en torno al saber y a la búsqueda de la verdad. Su método, el llamado “método socrático”, es introducido como modalidad de interrogación de los universales de la razón.

Pero aquí, vale detenernos un poco y tomar otro de los rasgos estructurales que caracterizan a las histerias: su relación con el saber del Otro. La posición histérica no soporta que el saber del Otro no incluya o resuelva su insatisfacción por lo que ingresa en una

dinámica en la que admira o idealiza este saber inicialmente, pero luego, lo cuestiona o interroga abruptamente. Esta lógica hace que el sujeto histérico tienda a buscar saberes o personas que lo detentan para, luego, rechazarlos, descompletarlos o exigirles la restitución de posiciones iniciales.

El histérico perfecto, en cambio, sabe ya que el otro es siempre otro y jamás Otro (aquello que posee un conocimiento del deseo y el goce absoluto). Sabe, además, que ese otro cree en la garantía de Otro; y se lanza hacia esa relación. Es comentado que Sócrates solía caminar permanentemente por las calles de Atenas conversando con quien fuera y en cualquier momento. Y en esas conversaciones aplicaba su método. El mismo consistía en preguntar cómo concebía o definiría algún tema de relevancia o interés del sujeto; sea la virtud, el bien, la poesía o cualquier otro tema relevante a la reflexión. El interrogado solía responder realizando definiciones universales sobre la temática problematizada y Sócrates comenzaba a “descompletar” el saber supuesto con refutaciones o contraejemplos que echaban por tierra el saber supuesto inicial por parte del interrogado. Generalmente Sócrates tendía a estabilizar el conocimiento al

que se legaba –ya distinto al que se había iniciado–, hacía que el interrogado lo confirme y, luego, retomaba bajo la misma lógica metódica. Así, nuevamente el saber alcanzado era puesto en duda.

Ese ejercicio producía distintos efectos, ¡incluso las ganas de los interrogados de salir corriendo! Por un lado, Sócrates desmontaba el saber inicial. Luego, creaba la ilusión de alcanzar un nuevo saber más adecuado o verdadero. Ello hacía que, de algún modo, Sócrates ocupe –al menos provisoriamente– el lugar de garante del nuevo saber alcanzado.

Sin embargo, y lejos de ello, Sócrates no ocupaba ese lugar. Él, rápidamente, reiniciaba la maquinaria interrogativa haciendo que la verdad alcanzada sea, nuevamente, puesta en duda con nuevos contraargumentos, refutación o casos singulares no cubiertos por el universal de la definición. El método socrático concluía dejando al sujeto en estado de aporía. Desconcertado y en una contradicción irresoluble, el sujeto se llevaba la posibilidad de alcanzar varios saberes y verdades: una posición ética en lo que respecta a la verdad –una perseverancia por descubrir el saber–; la posibilidad de que todos y cada uno de los ciudadanos la alcancen; la

potencialidad de ver cómo uno se posicionaba antes con respecto al saber y la verdad; la posibilidad de apropiarse de un método de interrogación de las verdades en las que se cree o comparte. O, como dijimos, el sujeto podía salir huyendo de la vivencia de lo insoportable de la duda y de la presencia de Sócrates que conducía hacia el abismo del saber.

Estas cualidades en posición socrática nos invitan a repasar los tres movimientos posibles en la histeria. Recuperando la propuesta borromeica lacaniana, observamos que el lapsus de origen en las histerias se vincula al operador fálico. Ese lapsus estructural determina a la histeria en su desorientación con respecto al elemento de valor en el discurso. Desorientado en el valor, el deseo queda perdiéndose o enlazándose a los deseos impropios –deseando lo que es deseado; recurriendo a personas que “saben” del deseo; atentos a que se desea para obtenerlo-. Ello conduce a una permanente vivencia de insatisfacción dado que responder al deseo con el deseo otro sólo es eficaz temporalmente. La queja de insatisfacción también puede recaer en aquel que se ofrece como sabiendo del deseo: exigiéndole ese saber y, no logrando abarcarlo, la histeria tiende a

demandar o exigir el cumplimiento de la promesa de ese saber. Lo que hace que ese elemento –falo- deje de virar entre su existencia o su ausencia permanente es, desalojarlo de los entramados simbólicos del Otro y de los espejos imaginarios del yo-otro. Esa labor, posible efecto de un psicoanálisis, hace que el sujeto se

encuentre con su falla y produzca, a partir de ese encuentro con lo real, una articulación nueva de su deseo, inventando un nuevo valor en su hacer. Nos encontramos, así, en el segundo movimiento de la estructura. Grafiquemoslo:

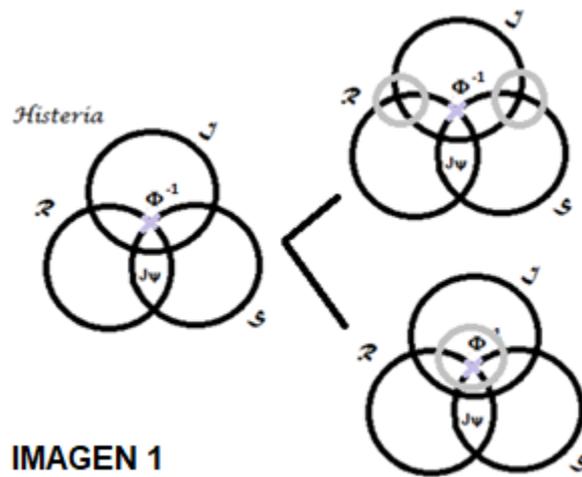


IMAGEN 1

En el gráfico podemos ver que la historia expuesta en su lapsus estructural (por pérdida de eficacia de algún cuarto cordel originario) hace síntomas como en el caso primero o sinthome –como movimiento de análisis- en el segundo caso. Como podemos observar, la estructura al momento de exponer su déficit en lo que se refiere al elemento generador de valor en el discurso –falo- tiende a producir síntomas. En el caso graficado, la estructura se estabiliza a través de síntomas corporales (cruce

exterior del cordel Real y el Imaginario) y síntomas interpersonales (cruce exterior del cordel Imaginario y el Simbólico). La labor de análisis apuntará al desmontaje de la razón de los síntomas al mismo tiempo que a la tarea de encuentro con la condición fallada en pos de lograr articular el real el juego con la invención imaginario y simbólica del cuarto cordel –sinthome, ahora- que responda al valor requerido por el deseo singular.

Sócrates, en cambio, nos devela un movimiento en la estructura más. Sócrates sabe que el discurso posee la condición de un elemento organizador y que, en el mundo del conocimiento, la verdad se constituye como tal. Sabe también que la verdad organiza el sentido otorgándole un valor del que los sujetos se ubican, hacen cuerpo o interrelacionan. Pero sabe, también, de su condición fallada. Nunca es absoluta, no existe modo de que sea garante última de cualquier condición. Y Sócrates juega con ello. Disfruta de meterse en el fango de la incompletitud del sistema, de elevar elementos y volverlos efímeros de un plumazo. Disfruta que su interlocutor se acerque a ese saber; al saber que el vacío, la duda o la aporía y, la verdad solo son contingencias de un mismo mecanismo, dos caras de una misma moneda. Sócrates trabaja para ello. No le importa

si su interlocutor es artesano, comerciante, militar o filósofo: la verdad que la posición revela no es simbólica; es real, igual que la condición de los hablantes.

Sócrates no escribe, muestra. Su verdad se revela en actos. Él cree, por ejemplo, que no escribir es otro de los modos de expresar la verdad que lo real de su estructura le empuja a expresar. Enseña en acto; incluso en el acto de no escribir. Ello no es más que otro de los señuelos que lanza a sus contemporáneos y al mundo. Y como todo buen señuelo de estos sujetos excepcionales, nos lanza a pensar, escribir, justificar, decir y desdecir una y otra vez la verdad que creemos alcanzar.

El nudo de su posición ha dejado de ser un 3+1 y es un borromeo de cuatro cordeles indistintos. Pero, puesto aplanado nos muestra un secreto:

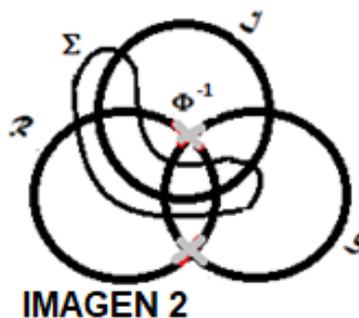


IMAGEN 2

El “secreto” del borromeo de cuatro aplanado es el lapsus en [6], en el cruce

exterior de los cordeles Real y Simbólico. Allí, los actos simbólicos son

su característica. Los sujetos son empujados por lo real de la estructura fallada a producir actos. Y Sócrates no es la excepción. Permanentemente habla con sus actos paradójicos. Plantea temáticas profundas y serias, pero avanza con sus interlocutores con un sesgo de ironía; enseña la más alta sabiduría, pero enseña a herreros y zapateros; transmite una enseñanza, pero no la fija en escritura; es el maestro por antonomasia, pero no posee discípulos; es un ciudadano de perfil noble, pero va pobremente vestido y descalzo; es mesurado en los placeres, pero concurre a dignos banquetes; es el más sabio representante de la época, pero se presenta como ignorante.

Quizá el acto más paradójico –acto que aún se continúa discutiendo- es el de su muerte. Recordemos. Sócrates muere tomando cicuta luego de haber sido condenado a muerte en un juicio por impiedad a sus setenta años. ¿Podría haber evitado ser declarado culpable? ¿Podría haber evitado esa condena? ¿Podría haber huido? Para todas esas preguntas hay autores que consideran

que sí. Sobre su defensa, muchos autores refieren que pareció más a una ofensa y con rasgos irónicos o, una defensa débil. Pensemos que el sistema se ordenaba de la siguiente forma: se acusaba, el acusado hablaba antes 500 ciudadanos que debían, luego, votar a mano alzada si lo consideraban culpable o inocente.

Luego de ser declarado culpable, el acusado alegaba nuevamente para que fijen la pena. En este segundo punto, y habiendo votos en partes casi iguales en la primera instancia, el discurso de Sócrates fue provocarlos, retarlos por lo que habían hecho, amenazarlos que la historia los condenaría. EL resultado, pena de muerte. Lo paradójico queda, entonces, mostrado nuevamente: siendo Sócrates un hábil orador y un genio de las argumentaciones³, ¿por qué no las aplicó en su defensa? Sabiendo que pidiendo clemencia o mostrando arrepentimiento podría haber aligerado su pena ¿por qué tomó el camino contrario? Incluso, se relata que varios amigos le sugirieron organizar su fuga y, Sócrates, luego de reflexionarlo, les observó preferir aceptar una injusticia a

³ La “piedad” consistía en hacer aquello que a los dioses agradaba. Se acusa a Sócrates de degenerar a los jóvenes por ser impío en sus enseñanzas. Sin embargo, Sócrates había desarrollado una concepción algunos años antes que no utilizó en su defensa. En el *Eutifrón* -

diálogo socrático escrito por Platón- se trabaja la piedad. Allí Sócrates plantea que es imposible saber qué agrada o no a los dioses basados en lo que es agradable o bueno para los hombres. Concluye que el único servicio que podría prestar el hombre a los dioses es su propia virtud.

cometer una mayor; es decir, no aceptó ir contra la validez del procedimiento racional y construido democráticamente únicamente en Atenas.

Finalmente, vale mencionar el efecto que la desaparición de Sócrates produce en sus “discípulos”: éstos, rápidamente comienzan a escribir e intentar recuperar las concepciones a las que Sócrates había arribado. Nace así el estilo “diálogo socrático”. Por los siguientes cien años – e incluso hasta la actualidad- muchos filósofos lo utilizaron como modo de recuperar el pensamiento socrático o de postular el de cada quién. Antístenes, Aristipo de Cirene, Esquines, Euclides de Megara, Fedón de Elis, Jenofonte y Platón son aquellos que conociéndolo a Sócrates buscaron recuperarlo a través de diálogos. Sin embargo, sólo se han conservado los diálogos de Jenofonte y Platón y, en éstos, si bien existen datos, modos y concepciones similares referidas a Sócrates, en otras, se plantean divergencias. Posiciones políticas, definiciones, personalidad, modo de relacionarse encuentran en cada uno de los autores modos distintos de presentarse. Se suma a este fenómeno lo ya conocido en torno a Platón: solo en los diálogos de juventud buscó recuperar al maestro. En sus diálogos socráticos de madurez, utiliza a Sócrates como

máscara para presentar sus propias conclusiones.

Entonces, pensando en que Sócrates es considerado el “padre de la filosofía”, ¿Quién fue realmente?, ¿Qué pensó?, ¿Cómo recuperarlo?, ¿Poseemos o no suficientes elementos para transmitir su pensamiento? Sócrates, al igual que la mayoría de los histéricos perfectos, nos llevan a lugares en los que nos llenan de fascinación. Su brillo es atrapante. Vamos, construimos, atribuimos, pero, al instante, se nos pierde de las manos como arena. Intentamos nuevamente, buscamos por otros lugares, nos asociamos, nos disolvemos, nos enojamos. Creemos haber alcanzado el tesoro. Lo cuidamos, lo protegemos y, al decidirlo mostrar, no es lo que era. Falta, no es suficiente, requería de otro movimiento más.

La genialidad de Nietzsche nos dice de Sócrates en “El origen de la tragedia”: “Tenía un alma, pero tras ella, otra más, y tras la segunda, una tercera. En la primera de ella, Jenofonte se instala para dormir; en la segunda, Platón; en la tercera, una vez más Platón, pero Platón con su propia segunda alma”. Y así, circulamos sin parar. Los histéricos perfectos nos empujan a producir con su propia producción de señuelos, de productos fascinantes, de productos que

parecen brindarnos una verdad que queriéndolo o no, sabiéndolo o no, buscamos. Aprendemos, con sus trampas, que buscábamos algo sin saberlo. Y, al saberlo, creemos haberlo atrapado. Pero no. Nos damos cuenta que no. Que no era eso.

Advertimos así un doble movimiento: por un lado, el de los objetos brillantes que nos empujan a seguirlos; por otro, el movimiento real que “debemos” realizar que se encuentra por detrás de esos objetos. Sócrates sabe de la necesidad de

Complemento

La lista de estos individuos excepcionales que operan del lado “histérico” de la estructura puede variar según la atención que damos a los elementos que produjeron, a quienes afectó y sus condiciones biográficas. Como modo personal de elección y reconociéndole la originalidad de la propuesta y la nominación tomada de su decir, no podemos obviar de introducir en este grupo selecto a Lacan.

Recordemos que él mismo se nombró de ese modo como forma sarcástica de distinguirse de las histerias “comunes”. Y lo enuncia después de haber dado los elementos conceptuales para poder reflexionarlo –su desarrollo borromeico– pero, al mismo tiempo, sin brindarnos

“verdad” de los sujetos, sabe de la necesidad de “definiciones” y de “absolutos”. Pero, por sobre todo, sabe de esa necesidad. Sabe de la fuerza que nos motoriza o nos vacía detrás de cosas imaginarias o simbólicas y, apunta a ello. Por eso, su saber y su transmisión final es aquella en la que sabiendo jugar en el escenario de los objetos brillantes o carentes, en los movimientos de euforia o decepción, advertimos el montaje del escenario, las bases por las que hacemos vivible la vida.

una concepción cerrada o rigurosamente concebida.

Toda la exposición sobre la topología del nudo de sus últimos años son hipótesis tras hipótesis que se sobreponen, se complementan y se excluyen. Incluso se pueden detectar al menos dos tipologías de nudos en su decir de sus famosos “seminarios” anuales que solía dar, tipologías que no se detiene en estabilizar.

De este modo, Lacan nos ofrece los distintivos objetos que acostumbramos observar en los histéricos perfectos: objetos que nos lanzan a vivencias de encontrarnos con un tesoro inigualable o, por el contrario, a un montón de ideas inconclusas, poco claras y con poca relación clínica. Una y otra vez,

circularmente, en una paradoja irresoluble en que nos llenamos y vaciamos según el momento y la parcialidad que ocupemos.

Cabe mencionar un dato singular de esa época: Lacan, mientras construye su concepción borromeica presenta un problema a través de la problematización de la pregunta de si James Joyce estaba o no loco. Todo su seminario 23 sostiene a su auditorio trabajando sobre elementos que podían o no responder esa pregunta para uno u otro lado. Sus seguidores investigan, buscan cada detalle de su vida y su obra para sostener o no una u otra hipótesis. Incluso, el propio Lacan va dejando indicios que dan la sensación de que cree que Joyce está loco.

Sin embargo, una vez que el auditorio se embarca en esa idea, Lacan expresa: - *“Lo que sorprende es que el número de enigmas que Joyce, su texto, contiene. Eso es algo, no solamente que abunda, sino que sabía muy bien que tendría joyceanos durante doscientos o trescientos años (...) en fin, es exactamente como en mis historias...”* (LACAN, 1975-76, p. 171).

Entonces, mientras todos buscaban responder la pregunta lanzada sobre Joyce, Lacan concluye diciendo que Joyce es, en verdad, un hacedor de enigmas; ¡enigmas típicos de los histéricos perfectos! Joyce sabía que habrían de estudiarlo durante trescientos años por su capacidad de producir enigmas, saberes y desconciertos permanentes. Y Lacan no puede menos que identificarse. Lacan sabe que lanza enigmas y señuelos; sabe que “manda” a producir y a vaciarlos de saber de modo sistemático. Sus estructuras los compelen a introducir lo real en la trama de sentido velando su condición. Conocen del manejo de lo real en el deseo y lo arrojan al mundo bajo la forma en que puede ser accesible: semblanteado provisoriamente de valor y dejando abierta la puerta a saber sobre su contracara: la caída a lo transitorio, a lo vacuo, al desvalor y la carencia. Y una vez allí, serán el combustible que nuevamente iniciará el movimiento para otros: nos empujarán, nos harán jugar, pensar y disfrutar una y otra vez más.

Referencias bibliográficas

Gaetano, G. (2019). *Psicopa-topología*. Ed. Letra Viva. Bs.As.

Gaetano, G. (2022) Las dos pérdidas de la realidad en las psicosis. En *Revista Universitaria de Psicoanálisis*. N° 22. UBA. Bs. As.

Lacan, J (1972). El Atolondradicho. En *Otros escritos*. Ed. Paidós. Bs. As. 2012

Lacan, J. (1974-75). *Seminario 22. RSI*. Inédito. Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte.

Lacan, J. (1974b). La Tercera. En *Intervenciones y Textos 2*. Ed. Manantial. Bs. As. 2010

Lacan, J. (1975-76). *El seminario. Libro 23. El Síntoma. Versión Crítica*. Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte.

Lacan, J. (1976-77). *El fracaso del Un-desliz es el Amor. A la manera del seminario oral*. Ortega y Ortiz editores, México. 2008.

Fecha recepción: 3 de marzo de 2024

Fecha aceptación: 6 de mayo de 2024