

Hannah Arendt y la conquista del espacio. Repensar la condición humana

Nuno PEREIRA CASTANHEIRA¹

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Universidad Complutense de Madrid

nunocastanheira@campus.ul.pt

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El punto de partida de esta reflexión será una lectura del análisis kantiano del espacio, presente en la sección *Die transzendente Ästhetik*, incluida en la obra *Kritik der reinen Vernunft*, centrándose en dos aspectos fundamentales: por un lado, la comprensión kantiana del espacio como una predisposición por parte del sujeto para la experiencia, anterior a cualquier experiencia particular; por otro lado, la identificación de esa condición subjetiva con la condición humana. Hannah Arendt, en el texto *The Conquest of Space and the Stature of Man*, intenta reflexionar sobre un escenario de apropiación, por el humano, de

¹ Esta ponencia fue realizada con el apoyo de una beca de la FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia (Referencia de la beca: SFRH/BD/42068/2007).

las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la existencia, que implica un abandono de su condición, tal y como Kant la piensa. Nuestra ponencia intenta mostrar que la reflexión realizada por Hannah Arendt en torno a la conquista del espacio y a la condición humana abre la posibilidad de la fundación de una Ética de responsabilidad con un ámbito alargado.

Palabras claves: científico, espacio, fundación, presencia, responsabilidad.

Hannah Arendt and the conquest of space Rethinking the human condition

Abstract

The point of departure of this reflexion will be a reading of the Kantian analysis of space, as presented in the section entitled *Die transzendente Ästhetik* of the *Kritik of reinen Vernunft*, focusing on two central aspects: first, the kantian understanding of space as a predisposition of the subject regarding experience, previous to any particular experience; second, the identification of that subjective condition with the human condition. Hannah Arendt, in her article '*The Conquest of Space and the Stature of Man*', tries to reflect upon a scene of appropriation, performed by man, of the conditions of possibility of experience and of existence, which implies an abandonment of his condition as conceived by Kant. This paper intends to show that the reflexion of Hannah Arendt regarding the conquest of space and the human condition constitutes a possibility of founding a wide range of responsible ethics.

Keywords: presence, scientist, space, foundation, responsibility.

Breve nota sobre la relación entre espacialidad y singularidad de lo humano en Kant

En el parágrafo inicial del prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirma lo siguiente: “La razón humana, en un determinado dominio de sus conocimientos, posee el singular destino de estar sobrecargada con cuestiones que no puede evitar, pues le son impuestas por la naturaleza de la propia razón, pero a las que tampoco puede responder, en la medida en que superan todo el poder de la razón humana”². La belleza de esta presentación del carácter paradójico de una razón que se coloca a sí misma como problema no debe apartar nuestra atención de uno de los aspectos determinantes de ese auto-cuestionamiento, a saber: el hecho de que éste sólo resulta posible – resultando de ahí su singularidad – para una razón que tiene lo humano simultáneamente como condición de posibilidad y como límite de ese mismo cuestionar, es decir, un humano que se abre en cuanto espacio de cuestionamiento.

² Kant, Immanuel, *Werke in Sechs Bänden*, Herausgegeben von Wilhelm Wischedel, Band 2, Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1964 A VII (*KvR*) (todos los extractos citados fueron traducidos por nosotros).

Los contornos de este condicionamiento son presentados en la Estética Transcendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Según Kant, el espacio “no es sino la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, condición subjetiva de la sensibilidad”, consistiendo en la “receptividad del sujeto, mediante la cual éste resulta afectado por objetos”³. Dicho de otro modo, el sujeto se encuentra, por intermedio del espacio, siempre y desde ya predispuesto y abierto a la experiencia, incluso antes de cualquier experiencia particular. Prosiguiendo su exposición del espacio en cuanto condición subjetiva de la sensibilidad, Kant llega aún más lejos, dando un paso decisivo al identificar ese sujeto con el ser humano, al decir que “sólo de este modo, desde el punto de vista del hombre, podemos hablar de espacio, de seres extensos, etc.”⁴.

Así pues, el espacio que ahí se abre a la experiencia aparece como condición de posibilidad de que seamos afectados por los objetos exteriores, entendidos como fenómenos, y no en cuanto cosas en sí. Por ello, toda la experiencia condicionada por la espacialidad resulta ser a fin de cuentas, simultáneamente, una experiencia humana y una experiencia que lo humano hace de sí mismo, de su propia existencia. Esa finitud esencial de lo humano se revela como fundamental para la comprensión del ser de las cosas, al cual y a las cuales se accede exclusivamente mediante sus manifestaciones espacio-temporalmente –humanamente, desde un punto de vista kantiano– condicionadas, a saber: los fenómenos, cuya validez objetiva es garantizada por el hecho de que ésta es la única forma mediante la cual nos pueden ser presentados externamente en cuanto objetos, es decir, de encontrarse desde ya y siempre mediados por las condiciones –humanas– de su presencia.

Según Kant, la comprensión o la co-ordenación inherente al espacio en cuanto intuición pura *a priori* depende de esa condición subjetiva, llamando la atención para el hecho de que el abandono de esa misma condición implica el vaciamiento del significado del espacio⁵. Podemos afirmar pues que, si esa condición subjetiva es una condición humana, su abandono representa un abandono de lo humano él mismo, o mejor, de un espacio humano de habitación, acompañado por la pérdida de sentido de la existencia humana como tal, así como de la singularidad que caracteriza la condición humana, tanto respecto al propio humano, como respecto al ser, el cual necesita de lo humano para mostrarse y para ser comprendido en sus diversos aspectos.

Límites del planteamiento kantiano de la espacialidad y contornos de la cuestión retomada por parte de Hannah Arendt en el texto “La conquista del espacio y la estatura del Hombre”⁶

En “La conquista del espacio y la estatura del Hombre”, Hannah Arendt procede a una reflexión que empieza justamente en los límites de la posición kantiana.

3 Kant, Immanuel, *KvR*, A 26 – B 42.

4 Kant, *KvR*, A 26 – B 42.

5 Kant, *KvR*, A 27 – B 43.

6 Arendt, Hannah, “The Conquest of Space and the Stature of Man”, in *Between Past and Future*, Penguin Classics, Penguin Books, New York, 2006, pp. 260-274.

Contestando a la invitación para participar en el Simposio *Has Man's Conquest of Space Increased or Diminished His Stature?*, organizado por los editores del anuario *The Great Ideas Today*, Hannah Arendt afirma lo siguiente:

“La cuestión planteada se dirige al lego, no al científico, y es inspirada por la preocupación humanista con el hombre, en la medida en que es distinta de la preocupación del físico con la realidad del mundo físico”⁷.

Articulada con la ya señalada concepción kantiana del concepto de espacio, la cuestión que Arendt intenta pensar toma el carácter fáctico de la conquista del espacio, entendida aquí como apropiación de las condiciones de posibilidad de una experiencia y de una existencia humanas. En suma, con esta conquista, la reflexión sobre el ser humano parece prescindir de características estrictamente humanas, como el espacio y el tiempo, para empezar a tratar con modos de ser fenomenológicamente demostrables, es decir, con meras estructuras o funciones del ser, sin más.

La estructura básica de la “preocupación” compartida tanto por el humanista como por el físico, señalada por Arendt en dicho paso, no constituye sino una estructura auto-referencial, una dimensión de presencia surgida en el trato con lo que está presente y que, en ese trato, refleja de inmediato una decisión previa fundamental sobre el sentido de esa presencia.

La figura del físico representa aquí la actitud resultante de la conquista del espacio, una perspectiva en la cual se privilegia una mirada des-humana, incondicionada. Si nuestra interpretación es correcta, esta figura del físico, en el contexto de la reflexión realizada aquí por Hannah Arendt, y conociéndose su recurso a la metáfora para la exposición de su pensamiento, esta figura, decíamos, se refiere a la consciencia entendida como dimensión de lo propio, como sí mismo (*Self*), y la preocupación típica de una tal consciencia, entendida físicamente, tiene por pre-suposición la identificación del sentido de la presencia con la presencia sin más.

En la secuencia del párrafo señalado anteriormente, se vuelve más claro qué concepción del *sí mismo* expone Hannah Arendt aquí, una concepción de pura negatividad e independencia respecto a todo lo dado:

“Comprender la realidad física parece exigir no solamente una renuncia a una visión del mundo antropocéntrica o geocéntrica, pero asimismo una eliminación radical de todos los elementos y principios antropomórficos, tal y como surgen tanto en el mundo dado a los cinco sentidos, como en las categorías inherentes a la mente humana”⁸.

Contrariamente al lego, cuyo cuestionamiento presupone una abertura a la posibilidad de atribución de un sentido humano a la presencia –sin que les sea posible, sin embargo, conferir cualquier fundamento a la pre-suposición del carácter singular de lo humano respecto al ser–, el físico o científico reivindica su identidad mediante la negación de la realidad de todo lo dado, sea éste de cariz antropocéntrico –proveniente de una supuesta naturaleza humana u origen común– o geocéntrico, es decir, resultante de una limitación o determinación dada de su espacio de habitación. En cuanto resultado de la perspectiva del

7 Ibid., p. 260.

8 Ibid., p. 260.

físico y de su rechazo de pre-suposiciones, el *sí mismo* ya no se afirma como un “elemento antropomórfico”, perteneciente, por así decir, a un género humano, pertenencia ésa que se instauraría en cuanto fundamento de un ser-con humano y constituiría por ello el *sí mismo* en un miembro de la comunidad humana, haciéndolo representante, en cada uno de sus actos, de la comunidad de la cual sería parte integrante. Desde esta perspectiva, ya no hay seres humanos, sino *sí mismos*, individuos que no son representativos de nada más a no ser de ellos mismos, y el hombre no es sino “un caso especial de vida orgánica”⁹, diluyéndose en un conjunto particular de funciones destinadas a la preservación de un solo ser auto-referencial. El hombre vendría así a convertirse en un “observador del universo”¹⁰, diluyéndose en diversos modos de ser que, en última instancia, nada más serían sino manifestaciones de un mundo pre-ordenado mediante “leyes que regulan la inmensidad del universo”¹¹, es decir, mediante un sentido de ser ilimitado.

Este esfuerzo realizado por el *sí mismo* científico en el sentido de constituirse como *causa sui* y como fundamento de un mundo físico o comunidad de sentido no deja de presentar problemas. De hecho, la negatividad que se constituye como rasgo característico del *sí mismo* científico realiza su existencia propia, o presencia, mediante datos que, según Arendt, y citando a Eddington, “aparecen como ‘misteriosos mensajeros del mundo real’”¹². Significa esto, sin duda, que esta dimensión de presencia, pese a asentar en la negación de las apariencias, depende, ella misma, del ser afectada por un conjunto de datos emergentes de un mundo real, necesariamente más real que aquél cuya realidad aparente es por sí negada, que escapan a cualquier percepción. “El problema”, dice Arendt, “es que algo de físico está presente, pero nunca aparece”¹³; el problema, decimos nosotros, es que lo que se ofrece ahí a la presencia en el movimiento de negación de las apariencias, tiene la consistencia de una nada que se mantiene más allá de sus múltiples manifestaciones.

La decisión por un sentido de la presencia identificado con una realidad más allá de las apariencias y la fuga de sentido resultante de ello, vienen a mostrar que los esfuerzos del científico en el sentido de fundamentación de un mundo alzado desde sí mismo terminan fracasando, puesto que también ellos se basan en una pre-suposición que parece escapar a su actividad fundadora. Por consiguiente, si es verdad que “si el científico hubiera [...] colocado cuestiones tales como *¿Cuál es la naturaleza del hombre y cuál debe ser su estatura?* [O] *¿cuál es la meta de la ciencia, y por qué debe el hombre procurar conocimiento?* [...] él nunca habría llegado donde la ciencia moderna se encuentra hoy día”, también es cierto que “noción tales como [...] la de ciencia [...] son por definición pre-científicas”¹⁴, es decir, el propio sentido de la presencia también es determinado por una anticipación que escapa al esfuerzo de auto-fundación o auto-génesis de la ciencia. Así pues, cuando Arendt señala que “la cuestión es si el actual desarrollo de la ciencia que condujo del espacio terrestre a la conquista del espacio y a la invasión del espacio del universo cambió o no cambió estas nociones, de tal modo que ellas ya no tienen cualquier sentido”¹⁵, lo que efectivamente se pregunta es si, tras un primer extrañamiento y posterior fracaso en la edificación de otro mundo a partir del *sí mismo* comprendido en cuanto

9 Ídem.

10 Ibid., p. 261.

11 Ibid., p. 260.

12 Ibid., p. 261.

13 Ídem.

14 Ibid., p. 262.

15 Ídem.

individuo, y no en cuanto humano, aún resulta legítimo hablar de, e incluso si aún es del todo posible, una comunidad de sentido resultante del esfuerzo científico de auto-génesis.

En la medida en que el científico, así como el lego, se apoya en una decisión previa no cuestionada sobre el sentido de ese ser cuyo fundamento escapa siempre a su esfuerzo de auto-fundación, se comprende que Arendt defiende que el hecho de que la cuestión propuesta no tenga sentido, o que sea absurda, en lo que respecta al científico *qua* científico, no constituye argumento contra ella, puesto que ellos mismos se incluyen entre los ciudadanos de una comunidad cuyo fundamento posee la cualidad de una presuposición. El científico permanece, en sus esfuerzos, en una situación de perplejidad teórica o de indecisión ante el rechazo de ordenación de los datos de su propia ciencia. Así pues, la aparente división entre científico y lego, una división apoyada en una supuesta capacidad de auto-génesis del científico y de un mundo construido a partir de sí, y en la heterogeneidad que el lego manifiesta en su ignorancia sobre el mundo que él habita, parece fracasar ante la posibilidad de una heterogeneidad radical que afecta el esfuerzo científico y que conduce a Arendt a afirmar, citando a Erwin Schrödinger, que “el nuevo universo que intentamos ‘conquistar’ no solo es ‘prácticamente inaccesible, como ni siquiera pensable’, pues ‘independientemente de cómo lo pensamos, es erróneo; quizás no sea tan insignificante como un círculo triangular, pero mucho más que un león alado’”¹⁶.

Esta experiencia de heterogeneidad del esfuerzo científico se muestra claramente en los resultados de la teoría cuántica, y se hace sentir de una forma muy explícita en las tesis de Niels Bohr, según el cual causalidad, determinismo y necesidad son categorías de un aparato conceptual necesariamente pre-juicioso¹⁷, él mismo terrestre, limitado, al paso que los fenómenos atómicos, es decir, en este contexto, relativos al individuo, manifiestan regularidades que desafían la capacidad descriptiva, o mejor, la capacidad presentativa de la mente humana. Pues bien, según Arendt, “el problema es que lo que desafía la descripción en términos de los ‘prejuicios’ de la mente humana, desafía la descripción en todas las formas concebibles del lenguaje humano”¹⁸, no logrando, en esa medida, ser llevado a una presencia humana, manifestándose matemáticamente, a saber: tan sólo como algo siempre ya inmediatamente dado.

Esta constatación hizo aún más evidente la pérdida de contacto entre la visión física del mundo y el mundo de los sentidos, desvelando la ausencia de vínculo de la primera respecto al segundo. En la eventualidad de una conformación del carácter definitivo de esta pérdida de vínculo, no solo estaría consumado el envilecimiento de una condición humana cuya superior dignidad –ya cuestionada por el rechazo científico de lo dado– se presupone en la cuestión expuesta hace poco, como también estaría deshecho cualquier vínculo comunitario susceptible de ser pensado. Desde el punto de vista de la auto-fundación de la presencia que dirige el intento de instauración científica de un mundo propio, esto significa, nada más y nada menos, que el fracaso en la tentativa de constituirse un mundo suyo, y la disolución del individuo, del “átomo”¹⁹ en un proceso gobernado por el azar y cuyo sentido no puede comprender.

16 Ibid., p. 263.

17 Cf. Ibid., p. 265.

18 Idem.

19 Cf. Ibid., p. 267.

La salida de esta irresolución del sí mismo respecto al sentido de su presencia o existencia propia fue realizada, según Arendt, por los “técnicos”²⁰, los cuales restablecieron el vínculo entre el mundo de los sentidos – lo que viene a la presencia – y la visión del mundo física – la presencia sin más. El proceso de re-instauración técnica de la señalada relación fue realizado aportando, según Arendt, “los resultados de los científicos para abajo para la tierra”²¹, es decir, transformando la experiencia de una heterogeneidad radical de la presencia, que resultara de la búsqueda científica mediante auto-génesis, en el propio fundamento de una comunidad humana. Así pues, la existencia propia fue convertida en existencia humana en general y esta última tomada como *causa sui*, como su propio fundamento. De ese modo, el vínculo entre el mundo de los sentidos y el mundo físico se restableció, pero replicando la negatividad y la irresolución de lo individuo características de la relación inherente a la perspectiva física, de tal forma que el sentido del ser humano que viene a la presencia a partir del mundo de los sentidos, es decir, el sentido del humano existente y individual, es constantemente negado y convertido en función de una humanidad que siempre le escapa.

Según Arendt, sería “como si el ‘observador posicionado en el espacio libre’ imaginado por Einstein [...] estuviera siendo seguido por un observador corpóreo que debe comportarse como un mero hijo de la abstracción y de la imaginación”²², o, dicho de otro modo, como si cada individuo humano fuera incapaz de, por sí mismo, determinarse y encontrar un sentido propio para la presencia o existencia, abandonándose a las predeterminaciones de la totalidad de sentido en la que se inserta, o sea, a una heteronomía radical. En suma, estaríamos ante la negación total de la experiencia de la existencia individual formulada por primera vez en el *dubito, ergo sum* de Descartes, formulación que inauguró los descubrimientos de la ciencia en la edad moderna²³, hecho que tornaría la experiencia individual superflua y, consecuentemente, tiraría lo individuo fuera de la humanidad.

Pese a ello, la importancia de la iniciativa espacial resulta, para Arendt, indisputable, y cualquier objeción de nivel utilitario, es decir, técnico, es inmediatamente hecha absurda por los individuos o “científicos” y por su imprevisibilidad típica. De hecho, afirma Arendt, “la propia integridad de la ciencia exige que las consideraciones utilitarias sean dejadas en suspenso, así como la reflexión sobre la estatura del hombre”²⁴; dicho de otro modo, la realidad del individuo y de la existencia que le es propia depende de esta irresolución respecto a lo dado, respecto a la heteronomía técnica, y todos los argumentos contra la “conquista del espacio”, contra la afirmación del carácter incondicionado, absoluto, del individuo, deberán resultar de su propia iniciativa, es decir, tendrá que constituirse siempre como un auto-condicionamiento, una auto-limitación o, lo que es decir, no como esfuerzo absurdo e fracasado de auto-génesis, mas antes como una afirmación consistente y positiva de su autonomía.

20 Cf. *Ibid.*, p. 268.

21 *Ibid.*, p. 268.

22 *Ídem.*

23 Cf. *Ibid.*, p. 269.

24 *Ibid.*, p. 270.

El descubrimiento, por parte de Heisenberg, del Principio de Incertidumbre parece ofrecer señales de salida para este *impasse*, sin que ello implique, por un lado, la exclusión del científico de una comunidad de sentido, ni, por otro, la pérdida de su capacidad de auto-determinación. El Principio de Incertidumbre afirma lo siguiente: “existen determinados pares de cantidades, tales como la posición y la velocidad de una partícula, que están relacionados de tal forma que, para determinar uno de ellos con precisión acrecida, es necesario determinar el otro con precisión reducida”²⁵. Desde esta formulación, Heisenberg concluye: “decidimos, por nuestra selección del tipo de observación utilizada, cuáles son los aspectos de la naturaleza que deben ser determinados y cuáles deben ser velados”²⁶. Esto significa que resulta posible, sin contradicción, aplicar diferentes leyes naturales a un mismo evento, es decir, que resultan posibles diferentes determinaciones de una presencia que es, ella misma, compartida en su heterogeneidad.

Cuando se aplica al mundo producido a partir de la técnica y del cual fue retirado, esto significa que el científico o individuo, ya sea que tenga en consideración lo que aparece –o la posición de algo– o bien su presencia a ello –es decir, lo que ocurre más allá de ese algo– encuentra siempre ya una presencia humana que permanece como pre-suposición de la decisión tomada respecto al tipo de observación a realizar. Dicho de otro modo, en el momento en que afirma el carácter incondicionado de su iniciativa, libertándose de todos los condicionamientos dados e intenta determinar, a partir de sí mismo, un sentido propio para la presencia, el individuo limita su mirada y afirma simultáneamente su condición de humano, que acompaña, en cuanto anticipación de sentido, todas sus iniciativas.

Es por eso que Arendt observa que “*es en este punto [...] que la preocupación humanista con el hombre y con la estatura del hombre alcanzó al científico*”²⁷, permitiendo demostrar que esa referencia a sí mismo como humano es válida. En esa medida, cuando el individuo, afirmando el carácter incondicionado de su iniciativa –en cuanto científico– y en la realización de su esfuerzo de auto-fundación, rechaza todo lo dado respecto al sentido de ser de la presencia, es decir, de su propia existencia, es ese carácter propio de su existencia lo que resulta inmediatamente cuestionado por una experiencia de heterogeneidad radical que resulta de la propia iniciativa científica. Una decisión sobre el sentido de su existencia propia implicará siempre la asunción de su responsabilidad por algo heterogéneo, o sea, que no ha sido hecho por él, insertándose en una comunidad que, en cuanto pre-suposición, acompaña a todos sus actos y que, por consiguiente, no podrá ser disuelta por ninguno de ellos. Así pues, el abandono de una comunidad se traduce en su inserción en otra, puesto que cualquier intento de auto-determinación contiene en sí mismo esa dimensión de heterogeneidad que se puede concretizar –pero no necesariamente– en una responsabilidad respecto al hombre en cuanto otro de sí.

25 *Ibid.*, p. 271.

26 *Ídem.*

27 *Ibid.*, p. 272.

En efecto, hay que señalar que nada de esto resulta de un proceso automático y que la “conquista del espacio” no es una iniciativa inequívocamente triunfante. En realidad, Arendt subraya el hecho de que continuamos actuando sobre la tierra desde el punto de vista del ya señalado “observador posicionado libremente en el espacio”²⁸, esto es, irresolutos, como si fuéramos incapaces de encontrar un sentido propio a la existencia, y miráramos hacia nosotros con los mismos métodos utilizados en el estudio del comportamiento de ratones, es decir, como resultado de un proceso biológico de gran amplitud²⁹.

En esa medida, la fundación de una Ética de responsabilidad de sentido cada vez más alargado, si ella fuera verdaderamente posible, depende de la iniciativa espacial –tal y como es entendida por Arendt y la cual hemos intentado exponer aquí– y de la resultante reflexión sobre la condición humana en dos aspectos fundamentales.

En primer lugar, la contribución ofrecida por la iniciativa espacial para la afirmación de la singularidad de lo humano, contribución que reside en la comprensión de la iniciativa espacial como capacidad del individuo humano para distinguirse de otras cosas vivas, es decir, para escapar a la universalidad del ser y afirmar su carácter único e incondicionado tomando la existencia en brazos. Esta apropiación de la existencia busca, simultáneamente, atribuirle un sentido propio y testar, mediante ese ejercicio de “sospecha”, las limitaciones, determinaciones o sentidos que lo humano se da a sí mismo a cada momento, esto es, los límites de su condición presente.

En segundo lugar, el hecho de que la iniciativa espacial está acompañada por el deseo “de estar en casa en un ‘territorio’ tan grande cuanto posible”³⁰, es decir, mediante la anticipación, a través el ejercicio de su capacidad de distinción, de la propia espacialidad humana que la hace posible. Este reino contingente constituye un espacio de habitación cuyos límites corresponden a los límites establecidos por el condicionamiento de esa iniciativa en cuanto iniciativa humana, y por la capacidad del individuo que la realiza para dar respuesta, para asumir responsabilidad por las exigencias que acompañan a su descubrimiento espacial.

Como conclusión, podemos decir que es solamente con el cumplimiento de estos dos requisitos que la tierra se convertirá en el domicilio de hombres mortales, o sea, auto-determinados, y que podrá pensarse un vínculo que hace posible una comunidad humana, un vínculo surgido en el espacio habitado por individuos que, afirmando su singularidad y procurando determinarse un sentido propio para la existencia, en suma, afirmando su autonomía, fundan, con sus pares, una comunidad de seres únicos, es decir, de individuos que, vinculados por una pre-suposición de su heterogeneidad absoluta, establecen entre ellos un mundo constituido de lazos de identidad y diferencia relativas.

28 Ibid., p. 273.

29 Ibid., pp. 273-274.

30 Ibid., p. 273.

