

**Visible-Invisible.  
Notas para una interpretación icónica del rostro**

**Visible-Invisible. Notes for an Iconic Interpretation of the Face**

**CARLOS ENRIQUE RESTREPO BERMÚDEZ**

Universidad de Antioquia, Medellín  
Colombia

Jean-Luc Marion representa uno de los más destacados pensadores del que Dominique Janicaud ha dado en llamar el "giro teológico" de la fenomenología francesa. Su obra se funda en la reasunción de las categorías de ídolo e icono al servicio de una fenomenología en la que es justamente lo invisible lo que acontece en la visibilidad. El icono es el modo privilegiado de este acontecer. A él corresponderá lo que Marion denomina "fenómeno saturado". Por éste comprendemos un tipo particular de fenómeno que se caracteriza ya no tanto por su contenido de presencia, sino por un exceso de donación. La presente contribución quiere presentar el conflicto entre estas nociones para, desde ellas, proporcionar una aproximación al pensamiento de Marion y a la nueva fenomenología francesa, así como sugerir la relación de Marion con la filosofía de Levinas a partir de las nociones de rostro e icono.

Jean-Luc Marion is one of the more important philosophers of the so-called "theological turn" in French phenomenology, according to Dominique Janicaud's expression. His work is based on the categories of idol and icon at the service of a phenomenology whereby precisely what is invisible occurs within visibility. The icon is the privileged mode of this event. For Marion, it corresponds to the "saturated phenomenon". The latter is a peculiar type of phenomenon characterized not so much by its content of presence, but by an excess of givenness. This paper presents the conflict between these notions as an approach to Marion's thought and to the new French phenomenology, as well as to suggest the relationship between Marion and Levinas's philosophy based on the notions of face and icon.

La paradoja fundamental del rostro consiste en que no es ni puede ser visto. Es en virtud de esta paradoja como resulta posible atribuirle el predicado de la trascendencia. Establecer el rostro como lugar de la trascendencia significa que el otro que a través suyo se revela no es nunca un semejante; su radical alteridad hace valer más bien una asimetría insuperable entre el rostro de este modo encarado y quien asiste a su aparecer en el que lo invisible se presenta. Captar, así sea aproximativamente, este sentido peculiar del rostro implica sustraerlo por completo del ámbito de la objetividad. El *cara-a-cara* no menciona una relación con otro cuyo rostro se antepone a quien lo mira, a la manera de un objeto dentro del mundo (*innerweltlich*). Si el rostro vale en cuanto fenómeno, no es como una cosa más entre un mundo de cosas, sino en su sentido *epifánico*, esto es, de una presencia que tiene el modo del advenimiento. Que en su intención de sustraer el rostro de aquella significación objetivante Levinas acuda a la expresión *epifanía del rostro* no es cosa trivial<sup>1</sup>. El rostro no hace frente al modo de lo dado estéticamente a las sensaciones y, en cuanto tal, aprehendido como materia de la intuición, sino que, a través suyo, *lo divino* acontece propiamente en el modo de una presencia que al mismo tiempo da de sí justamente su retraimiento y su ausencia. Efectivamente, en lo concerniente al rostro, se trata de una presencia inaprehensible, de un aparecer en el que lo revelado permanece inaccesible, de una experiencia que no proporciona contenido alguno a un saber y en la que éste es más bien destituido en su apropiadora pretensión cognoscitiva que todo lo reduce a la vacía abstracción del concepto. Se trata de una cuestión divina, pues, al decir de Levinas, es la palabra de Dios la que aparece como rostro: "He pensado que es en el rostro

---

<sup>1</sup> Cfr. Levinas, E., "El rostro y la exterioridad", en: *Totalidad e infinito*, traducción de Daniel E. Guilloit, Salamanca: Sígueme: 2002, pp. 201 ss.

de otro que Dios me habla por primera vez”<sup>2</sup>. Antes que visible, el rostro interpela. Su fenomenología, por tanto, debe proceder más bien en dirección a la respuesta a la que obliga la palabra que él porta, en lugar de atenerse a su llana visibilidad. Lo que proporciona su genuina significación al rostro es precisamente un *más allá del rostro* que nos es dado en él como su exceso. En ese sentido, “él no se fenomenaliza como tal” y, por tanto, no resulta visible, sino que “es en tanto que el rostro habla como se muestra”<sup>3</sup>. Ahora bien, ¿qué dice este rostro invisiblemente encarado? En él, hablan “imperativos incondicionales y obligaciones eternas”<sup>4</sup> que Levinas acoge en la forma del mandato y de la majestad de la Ley. El rostro dice: “¡No matarás!”. Pero así como es invisible, su decir es inaudito, pues no estriba en lo expresado en palabras ni en la función del discurso de producción de sentido; en su lugar, “el rostro habla en silencio”<sup>5</sup>, es *expresión* a la medida de una *significación sin contexto*<sup>6</sup> y, en cuanto tal, lo dicho en él no remite ni es atribuible en ningún caso a un sujeto de enunciación. Nunca visto y depositario de un decir inaudito, de un habla que habla “al son del silencio”, el rostro representa –él por excelencia– lo que Jean-Luc Marion ha dado en llamar un *fenómeno saturado*<sup>7</sup>. Por éste, comprendemos un tipo particular de fenómeno que se caracteriza ya no tanto por su contenido de presencia, sino justamente por un *exceso de donación*. En cuanto saturado, el fenómeno del rostro da más de lo que salta simplemente a la presencia y de lo que asalta la mirada de quien lo asiste en su aparecer. Aparece como no visible y, por tanto, invisible, un visible-invisible, “visibilidad de lo invisible, visibilidad en la que lo invisible se da a ver como tal”<sup>8</sup>. Del mismo modo se resiste a ser dicho. Lugar de un decir original que prescinde por entero del interminable cascabel de las palabras –“esos sonajeros de nuestros juegos retóricos”<sup>9</sup>–, el rostro permanece también indecible, pues su saturada manifestación es también “exceso de la intuición sobre toda significación y concepto”<sup>10</sup>. De ahí que resulte vano el intento de traslucirlo en una exposición teórica (o, si se quiere, filosófica) sin incurrir en una

---

<sup>2</sup> Levinas, E., “Violencia del rostro”, traducción de Alberto Drazul, en: *Nombres, Revista de Filosofía*, n° 8-9 (1996), p. 275.

<sup>3</sup> Marion, Jean-Luc, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001, capítulo V: “L’icône ou l’herméneutique sans fin”, § 3: “La paradoxe du visage”, p. 139. En este pasaje, Marion remite a su vez a Levinas, cuya frase es tomada en préstamo (cfr. Levinas, E., *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972, pp. 47 ss.).

<sup>4</sup> Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 47.

<sup>5</sup> Marion, Jean-Luc, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, p. 139.

<sup>6</sup> Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*, traducción de Jesús María Ayuso, Madrid: Visor, 2000, p. 72.

<sup>7</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, p. 143. Ver también, y por señalar sólo unos cuantos lugares, “Le phénomène saturé”, en: *Phénoménologie et théologie*, edición de Jean-François Courtine, Paris: Criterion, 1992, pp. 79-128; *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, traducción de Gerardo Losada, Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones/UNSAM, 2005, capítulo I: “La intuición como penuria”, pp. 13-38.

<sup>8</sup> Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca: Sígueme, 1999, p. 21. Cfr., también, *Dieu sans l’être*, Paris: Quadrige/PUF, 1991, p. 35.

<sup>9</sup> Levinas, E., *Difficile liberté*, Paris: Le Livre de Poche, 1988, p. 147. Citado por Jesús María Ayuso en: *Ética e infinito*, p. 17.

<sup>10</sup> Marion, Jean-Luc, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, p. 141.

cierta idolatría, ya que, ni visible ni decible –y por tanto no representable y ni siquiera pensable–, el rostro sólo puede ser *recibido*, a saber, respondiendo a su llamado<sup>11</sup>. La forma pura del llamado establece la condición original bajo la cual el rostro –por naturaleza invisible y sustraído al espectáculo objetual– se inserta en el aparecer. Antes que pretenderse visible y que sobresalir entre lo visible en general, “se hace escuchar cuando pesa sobre mí el peso de su gloria”<sup>12</sup>. Construyendo al reconocimiento de su gloria, lo divino hace violencia a quien, en consecuencia, no puede más que responderle con su veneración y, de este modo, recibirlo cuando un rostro se antepone a su mirada. La trascendencia del rostro y, por tanto, la palabra de Dios que él porta, imponen esta respuesta original e ineludible de quien, a partir de entonces, no puede ya más que medirse frente a lo que no admite ninguna medida. Saturado y caracterizado por su exceso, el imperativo llamado del rostro entrega a quien lo asiste a merced de su desmesura. Tal es la infinitud que, por su parte, Levinas no duda en reconocer en el rostro del otro que, absoluta excedencia del fenómeno, ratifica la pura exterioridad.

Así descrita, ¿se reduce la epifanía del rostro –según pretende Levinas– a su indudablemente admitida significación ética? ¿No habría que ir *más allá del rostro* en dirección a su captación *teológica*, y más exactamente *icónica*, por vía precisamente de una fenomenología que, como en el caso del fenómeno saturado, se pone a la altura de lo que se dona en su exceso? Jean-Luc Marion, reconociendo sin reparos que “la hermenéutica ética del rostro realiza un paso decisivo en dirección de su fenomenalidad específica”, lleva a este otro distrito su interpretación. En razón de su trascendencia, el rostro –dice Marion– “se debe definir no solamente como el otro (*autrui*) de la ética (Levinas), sino más radicalmente como el icono que impone su llamado”<sup>13</sup>. Insistamos una vez más en la significación teológica del rostro que conduce a su más profunda aparición en cuanto icono: las descripciones de Levinas –paradójicas y generalmente por vía negativa– inducen ya a esta reasunción del rostro por el icono.

¿Qué es, entonces, el rostro en cuanto icono? Contra toda apariencia, al conducir de este modo la cuestión del rostro al ámbito del icono, no se lo reduce al dominio estético en el que se lo considera a la luz de las vicisitudes de la historia del arte. El icono no concierne a ninguna estética, ya que, en cuanto no objetivable, su presentarse no obedece al poder de aprehensión de la sensación. Está en juego mucho más, a saber, el modo privilegiado de la captación de lo divino en la visibilidad<sup>14</sup>. En algún sentido, y aunque escapando a la “lógica mimética de la imagen” según la cual ésta es siempre re-producción o re-presentación de un original al cual ofrece su soporte, y aun procurando una “destrucción de la imagen”<sup>15</sup> en su acepción de visible, el icono

<sup>11</sup> Ver al respecto los análisis de Jean-Luc Chrétien en *L'appel et la réponse*, Paris: Éditions de Minuit, 1992. Traducción castellana: *La llamada y la respuesta*, Madrid: Caparrós, 1997.

<sup>12</sup> Marion, Jean-Luc, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, p. 143.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, p. 18.

<sup>15</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*, traducción de Javier Bassas Vila y Joana Masó, Castellón: Ellago Ediciones,

debe ser abordado como la imagen que corresponde a lo divino y, por tanto, atendiendo a las condiciones de su manifestabilidad. Sólo que, según se dijo en su momento a propósito del rostro, no se trata con el icono de una "imagen visible", sino de la paradoja de un visible-invisible, de "una imagen visible de lo invisible *en tanto que invisible*"<sup>16</sup>. En esa medida, es preciso ante todo distinguirlo de otro de los modos en que lo divino llega a ser visible, a saber, *el ídolo*, pues sólo en el antagonismo que lo une necesariamente al ídolo es como cabe establecer el estatuto genuinamente divino del icono y, con él, del rostro a la manera de Levinas, para quien éste alberga en sí la trascendencia. Una vez más, Marion nos previene, en todo caso, de no confundir este antagonismo con la antigua polémica entre el arte pagano y el arte cristiano, advirtiendo más bien allí "un conflicto entre dos fenomenologías"<sup>17</sup>: la una limitada y gobernada por su reducción a lo visible, la otra reconociendo en lo visible el rastro de lo invisible y, por tanto, el cruce de lo visible y lo invisible.

Del ídolo, ateniéndonos a su fenomenología, baste señalar que su génesis radica en una detención de la mirada que se colma por entero en lo visible. En lugar de ofrecer una imagen de lo divino que, en su comprensión ordinaria, cabría descalificar por ilusoria o engañosa, el ídolo nunca engaña, pues justamente su estatuto radica en el hecho de que es visto. Figuración humana, hechura artesanal del hombre, el ídolo ofrece una imagen en la que lo divino es llevado por entero a la presencia, al punto de tornarse excesivamente familiar en razón de la investidura que recibe de la mirada que lo reconoce. Así, "el ídolo consigna lo divino a la medida de la mirada humana"<sup>18</sup>. Él concretiza esta investidura de la mirada, ya que, cuando aparece, la mirada acaba de detenerse en él<sup>19</sup>. La acción de la mirada es, por tanto, la de la fascinación y el rapto que sobre ella ejerce lo visible. El ídolo se revela de este modo como un "primer visible", por el cual la mirada se deja colmar: "En lugar de desbordar lo visible, de no verlo y de volverlo invisible, se descubre como desbordada, contenida, retenida por lo visible"<sup>20</sup>.

El ídolo bien puede definirse por una función proyectiva –o más bien especular– de la mirada que lo produce. Su divinidad proviene únicamente de la acción refleja de la mirada que el adorador le dirige, y a la que el ídolo ofrece a cambio sólo un rostro ciego y el desconcierto de la expresión muda que nada revela. En lugar de presentar lo divino mismo, en cuanto tal invisible, el ídolo sólo alcanza un divino al que el hombre sirve de medida. El ídolo representa al dios "cuyo espacio de manifestación se mide por lo que una mirada puede soportar de él"<sup>21</sup>. De ahí que, idolátrica, esta imagen se

---

2006, respectivamente pp. 141 y 117-118, en las que se propone una *kenosis* de la imagen vía la manifestación litúrgica del icono.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>17</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, p. 15.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 20.

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 23.

precipite siempre en su ocaso, cuando no recibe ya la luminosidad de la mirada que la reconoce como divina. Autenticado por la mirada, el ídolo pierde su investidura cuando ya no están los ojos para los cuales lo divino se patentiza en él. En ese sentido, la "muerte de Dios", o más exactamente de los dioses, se identifica por completo en el caso de los antiguos con un *ocaso de los ídolos* (*Götzen-Dämmerung*). Así, por ejemplo, lo que antes constituía la materia de una auténtica adoración, caso de los oráculos, los templos y las estatuas griegas, pasa por ser ahora tan sólo el recuerdo de un mundo irremisiblemente desaparecido, confinado a lo sumo a los anaqueles del arte. "Las estatuas se tornan cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son ahora palabras de las que ha huido la fe"<sup>22</sup>. Experimentamos este ocaso cuando, por ejemplo en Luciano<sup>23</sup>, los mitos y relatos de los dioses son vertidos ahora en modo satírico, testimonio de que a partir de entonces resultan imposibles de "creer". Ni siquiera es posible hablar a este respecto de una huida de los dioses o del dios, pues no es que éstos por sí mismos se exilien dejando la huella de su retiro, sino que su ausencia es por entero el hundimiento de un mundo cuando por sobre él se abre paso con violencia la evidencia de una realidad nueva. Inútil resulta la nostalgia de los poetas cuando ese mundo es definitivamente una realidad cancelada. Inútil la añoranza romántica de Schiller cuando clama:

"Hermoso mundo, ¿dónde estás? ¡Vuelve,  
amable apogeo de la naturaleza!  
Ay, sólo en el país encantado de la poesía  
habita aún tu huella fabulosa.  
El campo despoblado se entristece,  
ninguna divinidad se ofrece a mi mirada,  
de aquella imagen cálida de vida  
sólo quedan sombras"<sup>24</sup>.

Nunca ilusorio por cuanto producido en razón de la mirada humana, el ídolo descubre el velo de su irrealidad. Lo divino por él figurado no es nunca, en consecuencia, un original al que responda su imagen, sino que, a la inversa, en cuanto obra de la mano e investido por la mirada, "es el hombre quien es el modelo original de su ídolo"<sup>25</sup>.

Habría también que mencionar, así sea sumariamente, que la idolatría no se limita en todo caso a este dominio sensible, en el que se origina por una mirada embelesada o retenida de tal manera por lo visible. También las categorías filosóficas, los

<sup>22</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México D. F.: FCE, 1993, p. 435.

<sup>23</sup> Cfr. Luciano, *Diálogos*, traducción de Elena Cortada de La Rosa, Barcelona: Fontana, 1999.

<sup>24</sup> Schiller, Friedrich, "Los dioses de Grecia", en: *Poesía filosófica*, traducción de Daniel Innerarity, Madrid: Hiperión, 1991, p. 21.

<sup>25</sup> Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, en: *Gesammelte Werke*, Berlin: Akademie, 1968, vol. V, p. 11. Citado por Marion en *Dieu sans l'être*, p. 27.

conceptos fundamentales de la metafísica, funcionan como ídolos cuando pretenden cercar o acercar lo divino, reduciéndolo a nuestra disponibilidad. Hay que hablar, a este respecto, de una idolatría del concepto que se sobrepone al ídolo sensiblemente figurado. Un caso por excelencia de esta idolatría lo encontramos en la empresa escolástica, pero también moderna, de someter a Dios a los rigores de un *discurso probatorio*<sup>26</sup>. Mientras el ídolo estético traspone lo divino invisible al orden de lo visible, el ídolo conceptual de la metafísica procura hacer comprensible lo divino impensable. El ocaso alcanza también a la filosofía cuando la presunta validez de sus conceptos se diluye al revelarse éstos como meros "valores supremos"<sup>27</sup>. El concepto, al igual que los ídolos sensibles, se postula en su intento de suprimir lo que propiamente da testimonio de lo divino, esto es, su irreductibilidad o su *distancia*. Al pasar por alto la distancia –que aquí vale tanto como la trascendencia–, "el pensamiento se descubre un buen día rodeado de ídolos, de conceptos y de pruebas, pero abandonado por parte de lo divino"<sup>28</sup>.

En uno y en otro caso, la idolatría apenas si alcanza a constituir una "función divina del *Dasein*"<sup>29</sup>, y nunca una manifestación efectiva del Dios. El ídolo se descalifica en su intención de proporcionarle a lo divino un rostro, porque si el Dios es susceptible de presencia, lo es no mediante el artificio de una mirada que, ateniéndose a lo visible, obvie la distancia que le es propia, sino mediante una imagen que, adviniendo por sí misma sin remitir a ningún original, mantenga algo así como una "reserva de presencia" que es, para lo divino, condición de su inconmensurabilidad. A lo divino no puede corresponderle una imagen que se pretenda su medida. Su aparecer tiene que corresponder a su desmesura. Éste sólo acontece mediante una imagen que renuncie de antemano a toda intención comprensora. El icono, y no el ídolo, es el único rostro que puede acoger semejante ambigüedad. Marion lo declara sin ambages: "Sólo el icono nos muestra un rostro, o dicho de otro modo, todo rostro se da como icono"<sup>30</sup>.

Por oposición al ídolo, y como su perfecta inversión, la fenomenología del icono implica, de este modo, reconsiderar en él la función de la mirada. También el icono se funda en una mirada, sólo que ésta, en lugar de humana, proviene del icono mismo. Mientras el ídolo surge por la acción adoradora de la mirada humana que vuelve lo divino objeto de *representación*, el icono *presenta* lo divino al modo de una mirada que nos mira, dejando aparecer así una *profundidad infinita*. Efectivamente, abriéndose en un rostro, el icono nos mira. Él no representa un "Dios", sino que deja que lo divino tome presencia encarando la mirada humana y remitiéndola a una infinitud ante la que dicha mirada desfallece por cuanto no la puede abarcar. La mirada finita del hombre

---

<sup>26</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, pp. 22 ss.

<sup>27</sup> Véase en Nietzsche los fragmentos sobre el nihilismo y la transvaloración de los valores. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, traducción de Germán Meléndez Acuña, Bogotá: Norma, 1993, pp. 9-121.

<sup>28</sup> Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, p. 25.

<sup>29</sup> Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, p. 42.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 31.

colapsa –como le ocurre a las facultades cognoscitivas kantianas al afrontar lo sublime– ante la infinita mirada que el rostro icónicamente figurado deja ver en su profundidad. En este sentido, la imagen no revela tanto como sustrae. Da a ver lo que no puede ser visto, reenviando la mirada a un más allá de la imagen misma. Dice Marion: “El icono se abre en un rostro que mira nuestras miradas para convocarlas a su profundidad”<sup>31</sup>. Lo divino se deja ver en el modo de esta profundidad infinita, o más bien, sólo deja ver de sí esta profundidad infinita que desborda toda fenomenalidad. Su afrontamiento tiene entonces el carácter de una experiencia abismal, ya que, en tanto que visibilidad de lo invisible, la del icono es más bien una “visibilidad negativa” en la que la presencia de lo divino retiene su inviolable reserva, o más radicalmente aun, en la que la presencia adquiere propiamente el carácter de la ausencia. Rostro de lo invisible, el icono “ofrece un abismo que los hombres no dejan de sondear”<sup>32</sup>. Se trata del rostro de un Dios sin rostro, que en su significación teológica obliga a ir más allá de la comprensión judaica y en dirección a la teología cristiana.

\* \* \*

Así esbozado, no limitaremos en consecuencia la captación del icono a su acepción estética. Más allá de lo que reconocemos como arte iconográfico, pero también –y con respecto a Levinas– más allá del rostro de la ética, habría que llevar la noción del icono, tal como lo hace Marion, a su revelación crística y al extremo de una “hermenéutica eucarística”<sup>33</sup>. Correlato de la trascendencia, y acogido como una presencia que se manifiesta a distancia, al fenómeno saturado del icono –más allá del rostro– sólo puede convenirle la semiótica de la predicación evangélica (locura del *kerygma*) que acusa de “sabiduría mundana” al filosofar de los griegos y para la que Cristo aparece “como figura de revelación y norma única”<sup>34</sup>. En efecto: “¿De qué ofrece el icono el rostro? ‘Icono del Dios invisible’ (Col 1, 15), dice San Pablo a propósito de Cristo. Figura, no de un Dios que pudiera perder en ella su invisibilidad, para volvérsenos familiar hasta el exceso, sino de un Padre que irradia con una trascendencia tanto más definitiva e irreductible en cuanto la da a ver sin reserva en la figura de su Hijo”<sup>35</sup>.

La validez del icono estriba así en la *hypóstasis* que lo sitúa en el límite de lo divino y lo humano. Figura interpuesta entre ambos, rostro de un Dios que nadie puede encarar y sin embargo revelado en cuanto encarnado, el icono establece el comercio de lo invisible con la finitud. ¿No sería en consecuencia el icono, desbordando justamente toda objetividad y en esa medida *saturado*, el fenómeno por excelencia?

---

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>33</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*, pp. 117-118.

<sup>34</sup> Cfr. Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, p. 35.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 21.