

FICHTE, L'ONTOLOGIE ET LE SUJET SOCIAL

Tom Rockmore*
Université de Pékin

ABSTRACT: L'ontologie fichtéenne sociale est peu connue, mais certainement très originale. Elle est le résultat direct de la mise à jour fichtéenne du concept de sujet kantien. Kant comprend le sujet comme principe transcendantal, ce que Fichte réinterprète en sujet humain. À partir de Fichte, la connaissance se comprend donc comme connaissance humaine. Le fait de comprendre la connaissance à partir de la conscience du seul sujet constitue à la fois la force et la faiblesse de la position fichtéenne. Si l'humanisme consiste à penser à partir de l'action humaine, alors Fichte est un penseur résolument humaniste. Son humanisme illumine sa pensée, y compris son ontologie. L'ontologie fichtéenne ne concerne plus la saisie de ce qui est comme il est, mais au contraire le monde que nous construisons, et, du point de vue constructiviste, que nous construisons, donc pouvons connaître.

KEY WORDS: Fichte, ontologie, sujet social, connaissance, humanisme.

RESUMEN: La ontología fichteana social es poco conocida, pero ciertamente muy original. Es el resultado directo de la actualización fichteana del concepto de sujeto kantiano. Kant comprende el sujeto como principio transcendental, aquello que Fichte reinterpreta como sujeto humano. A partir de Fichte, el conocimiento se entiende, pues, como conocimiento humano. El hecho de comprender el conocimiento a partir de la conciencia del sujeto únicamente, constituye a la vez la fuerza y la debilidad de la posición fichteana. Si el humanismo consiste en pensar a partir de la acción humana, entonces Fichte es un pensador absolutamente humanista. Su humanismo ilustra su pensamiento, comprendido en este humanismo la ontología. La ontología fichteana no concierne ya a la aprehensión de lo que es cuanto es, sino, por el contrario, al mundo que nosotros construimos, y, desde este punto de vista constructivista, a lo que construimos, y, en consecuencia, a lo que podemos conocer.

PALABRAS CLAVE: Fichte, ontología, sujeto social, conocimiento, humanismo.

* E-mail: rockmore@pku.edu.cn

L'ontologie fichtéenne sociale est peu connue, mais certainement très originale. Elle est le résultat direct de la mise à jour fichtéenne du concept de sujet kantien. Kant comprend le sujet comme principe transcendantal, ce que Fichte réinterprète en sujet humain. À partir de Fichte, la connaissance se comprend donc comme connaissance humaine. S'inscrivant dans la mouvance kantienne, Fichte définit la connaissance comme limitée à ce qui nous arrive au niveau de la conscience, ou plus précisément aux représentations accompagnées d'un sentiment de nécessité. Ainsi Fichte limite l'ontologie au niveau des phénomènes, niveau indépassable, mais souvent dépassé, p. e. dans l'école de Pittsburgh actuelle.

Parménide et le problème de la connaissance

L'ontologie est bien le père de l'épistémologie qui en est donc la fille. À l'aube de la tradition grecque, Parménide, peut-être le premier penseur vraiment moderne, trouve une formulation du problème de la connaissance qui déterminera toute la discussion ultérieure. La formulation parméniéenne, difficile à interpréter, se trouve dans un passage assez énigmatique. Soulignant l'identité comme critère de la connaissance, il écrit: "to gar auto noein estin kai einai"¹.

Or ce passage canonique, dont l'influence se trouve partout dans le débat, soulève de nombreuses questions auxquelles il est parfois difficile de répondre. En effet nous ne savons pas si Parménide défend un réalisme très fort, en quelque sorte un anti idéalisme, ou au contraire un constructivisme cognitif en anticipant l'idéalisme allemand de plus de deux millénaires.

Ce passage semble proposer une identité entre sujet et objet, ou subjectivité et objectivité, ou encore entre celui qui connaît et ce qu'il connaît. Or plus tard on associera l'identité, qui deviendra le critère de la connaissance, à l'idéalisme allemand. Hegel p. e. évoque une identité entre l'identité et la non identité. Certains pensent que l'idéalisme ne commence que beaucoup plus tard, p. e. chez Descartes. Mais si l'identité en est le critère, on peut se demander s'il ne se trouve pas déjà chez Parménide.

¹ DK 28 B 3 Clem. Alex. strom. 440,12; Plot. Enn. 5,1,8.

Faute de place, je ne compte pas poursuivre ce point ici. Qu'il suffise de noter que Parménide semble suggérer deux approches à ce qu'on appellera beaucoup plus tard le problème de la connaissance. D'une part, il y a une solution réaliste qui consiste à opérer une saisie directe et intuitive de ce qui est. Il y a bien entendu plus d'une sorte de réalisme. Le passage cité semble identifier ce qu'en philosophie de langue anglaise on nomme 'réalisme métaphysique', terme qui se réfère à la saisie du monde extérieur tel qu'il est, au-delà des apparences. Or le réalisme métaphysique, qui semble prendre déjà racine chez Parménide, court tout au long de la tradition, où il reste toujours très populaire.

Le passage cité semble aussi identifier une deuxième approche, celle-là moins connue, mais non moins intéressante. Appelons-la : 'la solution constructiviste'. J'appelle solution constructiviste une approche de la connaissance qui, en se détournant du réalisme métaphysique, prétend ne saisir que ce que, de quelque façon que ce soit, l'on construit.

Les deux interprétations de ce passage parméniéen sont incompatibles. La première, qui est ontologique, appelle l'attention sur le réel indépendant qu'on dit pouvoir « connaître » en prétendant saisir ce qui est comme il est. Pour ce faire, il faut postuler un monde indépendant, qui est potentiellement connaissable et que l'on connaît, soit au travers d'une saisie directe, soit en le représentant. Dans les deux cas, connaître dans ce contexte est connaître le monde indépendant tel qu'il est, au-delà de toute apparence.

La solution constructiviste, qui n'est pas le premier choix, se présente à nous comme une solution de rechange au cas où l'on ne peut se baser sur l'approche représentationaliste. L'approche constructiviste se base sur l'incapacité de fonder la connaissance, ou bien sur la saisie présumée nécessaire, mais indémontrable, du monde tel qu'il est, ou bien sur sa représentation.

Il est utile, à ce point-ci, d'écarter une mécompréhension fréquente. L'on a souvent pensé, mais à tort, qu'accepter le constructivisme nous oblige à abandonner le réalisme. En fait, le constructivisme ne se détourne pas du réalisme sous toutes ses formes, mais seulement du réalisme métaphysique, et cela en se limitant au réalisme empirique. Un exemple simple serait celui de la couleur, ce qui, nous le savons tous, n'est pas littéralement dans l'objet mais qui est en quelque sorte construite par l'œil humain.

Ces deux approches cognitives connaissent des destins très divers. La première solution est illustrée régulièrement dans la tradition et reste très prisée. Certains pensent que Parménide était déjà de cet avis. Platon semble suivre Parménide en pensant que les philosophes, comme le dit Merleau-Ponty, sont à même de voir l'invisible. L'idée, que connaître consiste à saisir ce qui est, reste très populaire. Elle s'illustre dans le débat récent qui regroupe, d'une part, Heidegger, qui affirme que l'œuvre d'art dévoile pour ainsi dire le monde grec et Putnam, dont le réalisme interne (*internal realism*) comprend les différentes théories cognitives comme autant de perspectives sur le monde réel indépendant.

La solution constructiviste, moins connue et surtout moins prisée, est spécifiquement moderne. Le constructivisme commence dans la géométrie grecque avant de venir en philosophie, où il offre une alternative intéressante au réalisme métaphysique. Dans le monde moderne, une approche cognitive et constructiviste est formulée par trois penseurs modernes: Hobbes, puis ensuite sous son influence Vico et enfin Kant. Comme Fichte réagit au tournant copernicien de Kant, il serait utile d'évoquer ce tournant, ne serait-ce que rapidement.

Kant et le tournant copernicien

L'ontologie fichtéenne découle de la philosophie critique, plus précisément de la révolution copernicienne. Cet aperçu constitue le fil conducteur qui relie Kant, Fichte et Hegel, les principaux philosophes idéalistes allemands, et, par le biais de Vico, Marx aussi. Schelling est le seul des grands idéalistes allemands dont la révolution copernicienne n'est pas le fil conducteur.

Or il ne fait pas de doute que les mots clefs de la philosophie sont souvent mieux connus que leur signification exacte. Tout le monde connaît au moins le terme : la « révolution copernicienne ». En revanche on connaît d'habitude moins bien le sens cognitif précis à lui accorder.

Nous pouvons clarifier la révolution copernicienne par rapport à l'interprétation de la philosophie critique. Kant donne lieu à un énorme débat, débat qui à l'heure actuelle n'est pas prêt de tarir. Mais force est de constater que les interprétations sont toujours aussi divergentes. Plus de deux siècles après la parution de la « Critique de la Raison pure », aucun consensus ne se dégage dans la discussion autour de la philosophie critique.

Le tournant copernicien kantien est une approche cognitive. En ce qui concerne la connaissance, deux interprétations divergentes basées sur la représentation et le constructivisme dominant le débat. Comme ces deux approches trouvent un soutien abondant dans les textes, tout se passe comme si Kant favorisait en même temps deux solutions cognitives divergentes qu'il n'a pas su départager. La première lecture favorise la causalité. On sait que, en réponse à Hume, Kant voulait rétablir la causalité. Selon la première lecture, Kant serait partisan d'une approche causale cognitive, approche selon laquelle la représentation est l'effet qui permet de remonter à la cause. La seconde lecture se détourne de la causalité et de Hume, pour s'intéresser au constructivisme. Selon la deuxième lecture, Kant, qui pensait qu'il n'était pas possible de remonter de l'effet à la cause, et suivait donc Platon sur ce point précis, optait pour une solution basée sur la construction par le sujet de l'objet cognitif.

La lecture représentationaliste de la philosophie critique se rencontre souvent. Bien que Kant emploie un langage représentationaliste, il semble important de récuser l'interprétation représentationaliste pour deux raisons. D'une part, Kant ne définit pas le terme « représentation », car dit-il explicitement pendant la période critique, il n'est point possible de le définir. S'il pensait qu'il n'était même pas possible de définir la « représentation », il serait donc hasardeux d'y voir sa solution cognitive préférée. D'autre part, il y le rapport ambigu, à la fois positif et aussi négatif, de Kant à Platon. En effet Kant suit Platon en refusant toute inférence d'un effet à sa cause, mais il s'en démarque en récusant l'intuition cognitive. Il s'ensuit que Kant ne peut affirmer dépasser le niveau phénoménal. Il n'est donc pas en mesure de connaître le monde tel qu'il est, ni la chose en soi, ni les noumènes. Il ne reste plus donc qu'une seule solution possible : la solution constructiviste.

L'approche constructiviste est souvent évoquée en passant, mais rarement étudiée en profondeur. Pourtant, lorsque Kant était actif, il était coutumier de parler de sa révolution copernicienne. Mais cette métaphore reste difficile. Blumenberg, qui à ma connaissance a effectué les recherches les plus poussées sur ce sujet, pense que la philosophie critique ne dépend pas de Copernic que Kant n'avait probablement même pas lu.

Pourtant la philosophie critique semble se baser sur la réaction kantienne à l'astronome polonais. La réaction kantienne, complexe certes, se laisse résumer en deux points. Il est usuel, aux dires de Kant aussi, de comprendre la connaissance comme un rapport du sujet à l'objet indépendant. Pourtant, d'une

perspective pragmatiste peut-être inattendue, Kant dit explicitement qu'on n'a jamais pu progresser en faisant dépendre le sujet d'un objet indépendant. Il suggère donc, aussi très explicitement, mais dans le même esprit pragmatiste, de renverser l'approche cognitive usuelle en supposant que l'objet dépende du sujet. Ce renversement se détourne de la représentation, du souci de saisir ce qui est en indépendance de nous, en se tournant vers le constructivisme. Il ne s'agit plus de connaître un objet indépendant, mais au contraire de ne connaître qu'un objet produit, construit ou créé par le sujet dont il dépend. Autrement dit, selon Kant il faut abandonner toute velléité de connaître le monde tel qu'il est en indépendance de nous, en faveur du monde tel qu'il nous paraît, car c'est nous qui l'avons créé.

Parménide balise en quelque sorte tout le débat sur la connaissance en fixant d'emblée les deux possibilités : représentative et constructiviste. En son approche cognitive, 25 siècles plus tard, Kant embrasse en toute clarté la solution constructiviste anticipée par Parménide. Voilà donc le fameux tournant copernicien.

Or la révolution copernicienne de Kant soulève une myriade de questions. Qu'il suffise à présent de n'en évoquer qu'une : celle du rapport qu'il peut y avoir entre l'idéalisme kantien et d'autres variations sur ce thème. Parce qu'il ne semble pas douter du monde extérieur que l'on ne peut connaître, Kant essaie donc, par ce biais, de se démarquer à la fois de Descartes et de Berkeley.

Fichte et la révolution copernicienne

Or comment comprendre le rapport de Fichte à Kant ? On aurait tort de lire Fichte comme il se présente : soit comme un simple disciple, ou un simple interprète, p. e. le seul de son époque à bien comprendre le penseur de Königsberg. On aurait tout autant tort de croire que l'intérêt de la pensée fichtéenne se trouve dans une interprétation orthodoxe, donc fidèle de la philosophie critique. On se devrait, par contre, de lire Fichte comme l'auteur d'une philosophie majeure qui porte la philosophie critique plus loin que son auteur, en formulant une toute nouvelle forme de l'approche constructiviste kantienne.

Fichte se donne pour tâche de reformuler la philosophie critique, système philosophique qui selon lui n'est bien compris, dans un autre langage plus propice, donc plus compréhensible, mais sans rien changer du fond de la pensée.

Tout se passe comme s'il était possible d'ôter la forme langagière du continu de la philosophie critique en lui accordant une autre forme. Cela suppose que le contenu puisse se maintenir inchangé en variant seulement la forme. En principe, selon les dires de Fichte, le langage mis à part, la philosophie transcendantale (*Transcendentalphilosophie*) de Fichte serait un décalque exact de la philosophie critique de Kant. Pourtant, Fichte, tout en s'inspirant de Kant, transforme non seulement le langage kantien, mais surtout la pensée qu'il interprète, critique et révisé de fond en comble tout en formulant sa propre pensée. Celle-ci s'inspire de celle de Kant, mais, comme d'autres philosophies, se laisse évaluer en indépendance de celle de son aînée.

Fichte et Kant s'accordent sur l'importance du tournant copernicien qu'ils comprennent de deux façons distinctes. Qu'il suffise de dire, faute de place, que Fichte, dans sa réplique, refuse trois prises de positions kantienne. Tout d'abord, il rejette le concept de chose en soi en proclamant qu'il s'agit là d'une pure invention sans réalité aucune. Il refuse aussi une approche cognitive causale en attirant l'attention sur la distinction entre le dogmatisme, qui, selon lui, se base sur la causalité, et l'idéalisme, qui se base sur le constructivisme. Il se détourne enfin du sujet transcendantal déduit par Kant comme la dernière étape et la clef de voute de la déduction transcendantale, en repensant le concept de sujet.

Tout en maintenant le tournant copernicien, Fichte abandonne ces trois éléments fondamentaux de la philosophie critique. Il est donc contraint d'expliquer la connaissance d'une autre façon. Comme il se détourne de la chose en soi, Fichte ne peut expliquer la connaissance comme le résultat d'une interaction entre le sujet transcendantal et la réalité. Il invoque donc comme seul facteur explicatif un sujet revu et corrigé. Kant, qui semble anticiper ce que Husserl plus tard appellera le psychologisme, se garde bien de confondre le sujet transcendantal et l'être humain au prix évident d'empêcher toute analyse du rapport entre le sujet humain concret et le sujet transcendantal abstrait. Fichte, qui s'éloigne du sujet transcendantal kantien, met à sa place le sujet humain et fini, comme le point de départ obligatoire de toute théorie de la connaissance.

L'ontologie fichtéenne et ses alternatives

La façon dont Fichte repense le tournant copernicien détermine son concept d'ontologie. En ajoutant un tournant anthropologique au tournant copernicien,

Fichte modifie en profondeur l'approche kantienne. À l'aube de la tradition moderne, Descartes proposait deux concepts de sujet : comme spectateur, approche connue et largement discutée, et comme acteur, ce qui est moins connu et rarement évoqué. Le sujet kantien est acteur et spectateur à la fois : acteur, car il construit ce qu'il connaît, mais un simple spectateur sur le plan moral car il n'est jamais clair comment transformer sa volonté théorique en action pratique. En revanche, le sujet fichtéen est toujours acteur et jamais spectateur. Ainsi Fichte revient au concept d'activité aristotélécien. En se démarquant de la philosophie critique, dont le sujet est le fruit d'une déduction, la philosophie transcendantale formule une théorie basée sur un être fini et humain. Il s'ensuit qu'en lieu et place du concept transcendantal de la subjectivité, Fichte, y substitue un sujet humain et entame ainsi une approche résolument humaniste.

Le débat ontologique reste confus. La foule d'ontologies post kantienne comprend le matérialisme cher aux marxistes, qui doit plus à Engels qu'à Marx. Elle comprend aussi l'ontologie pragmatiste, surtout chez Peirce, pour lequel ce qui est n'est plus ni moins que le résultat des enquêtes scientifiques à la longue. Elle comprend enfin l'ontologie dite fondamentale, à supposer que les autres ne soient que superficielles, où un sujet sans qualités, semblable à l'être hégélien, se réfère à l'être en tant que tel, à distinguer des êtres.

L'ontologie fichtéenne humaniste est déterminée par son concept de sujet, toujours et déjà enraciné dans le contexte social. Or ce n'est pas une ontologie de type aristotélécien qui dit les sens multiple de l'être. Ce n'est pas une ontologie en tant que philosophie première non plus. Bien au contraire, c'est une ontologie dans un sens social inédit. En se basant sur un concept de sujet actif et social, Fichte nous donne une théorie de la liberté humaine. Autrement dit, le sujet fichtéen, toujours actif et donc jamais passif, se trouve dans un contexte qu'il pose en se limitant au moyen d'un ou plusieurs obstacles qu'il essaie constamment de dépasser.

Le résultat en est double. D'une part, le sujet se limite, donc se développe, en créant son propre monde. La liberté humaine ne se laisse pas penser comme liberté absolue, mais comme liberté en contexte. On n'est pas libre car on peut se décider sans contrainte aucune, mais parce qu'on évolue dans un monde dont on est à l'origine, et tout en essayant constamment d'en dépasser les limites. D'autre part, l'action du sujet mène à deux formes de connaissance : la connaissance d'un monde qu'on connaît pour la raison qu'on le crée, d'une part, et la

connaissance de soi, car en connaissant son monde qu'on crée, on se connaît soi-même, d'autre part.

L'ontologie fichtéenne et l'école de Pittsburgh

Or l'apport fichtéen n'est pas souvent compris. Kant opère un renversement copernicien en pensant fonder la science sur un sujet philosophique déduit à priori. Fichte, en réagissant à Kant, opère non pas un simple, mais en fait un double renversement : il renverse le renversement copernicien en mettant le sujet fini et humain au milieu de son propre monde. Ainsi, il transforme un principe abstrait dans un sujet humain concret, et jette les bases de l'humanisme moderne.

Fichte, qui se targue d'être plus kantien que Kant, l'est certainement moins qu'il ne le prétend, moins peut-être qu'il ne le pense. Il reste quand même kantien dans la mesure où il prétend renvoyer au-delà de nous-même vers quelque chose qu'on ne peut connaître. Mais il se sépare de Kant car il pense qu'on ne peut même pas en connaître l'existence.

Pourtant la leçon de Fichte concernant le monde nouménal n'a pas souvent été comprise dans le débat. On n'a toujours pas compris qu'on ne peut rien affirmer de ce dont on ne peut rien connaître, y compris son existence, un point c'est tout. C'est là une limite qu'on ne peut franchir, mais qu'on essaie constamment de franchir, surtout dans la tradition analytique, p. e. dans ce qu'on appelle parfois l'école de Pittsburgh.

L'École de Pittsburgh regroupe plusieurs penseurs anglo-américains analytiques (Sellars, Brandom, McDowell) influencés par Hegel, et dont le rapport au philosophe allemand reste somme toute ambigu. Sellars refuse toutes formes d'empirisme, ce qu'il appelle le concept de donnée immédiat (*given*), y compris chez Hegel. Pourtant Hegel critique, sous le nom de certitude sensorielle (*sinnliche Anschauung*), le concept même de donné immédiat. Brandom, qui prétend construire sur Hegel, s'appuie en fait en toute clarté sur Davidson. Ce dernier refuse toute forme de ce qu'il appelle schème conceptuel (*conceptual scheme*) en prétextant un contact immédiat avec les objets dans le monde, objets dont les agissements sont censés nous permettre de savoir que nos avis sont vrais ou faux².

² Donald Davidson, *Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 198.

A sa façon et dans ses propres termes, Brandom dit à peu près la même chose. Selon lui, nous pouvons non seulement justifier nos affirmations cognitives, mais aussi savoir ce qui est vrai ou faux p. e. concernant les électrons et les molécules aromatiques, etc³. Une telle affirmation suppose le rejet de toute distinction entre ce qui est et ce qui est perçu, pour saisir le réel. Pourtant Hegel refuse cette distinction en imaginant la connaissance en tant que processus historique.

La leçon plus générale consiste à comprendre l'évolution de l'idéalisme allemand. Kant maintient la distinction pour le réel entre existence et connaissance. Mais à partir de Fichte, on refuse généralement toutes formes de connaissance nouménale, y compris l'existence même de ce qui dépasse les limites de la conscience mais est censé exister. Kant, qui insiste sur ce point capital, y voit la différence entre sa propre pensée et celles de Descartes ou de Berkeley. Or les post Kantiens se détournent de Kant sur ce point précis. Hegel, tout comme Fichte, limite la connaissance au contenu de la conscience. Autrement dit, Hegel suit Fichte en abandonnant toute trace du réalisme parménidéen, à savoir l'idée de connaître le monde extérieur dont l'existence même désormais disparaît sans laisser de traces.

Fichte et l'ontologie de nos jours

Tout comme Platon, Kant est un penseur dualiste. La distinction transcendantale introduite par Kant entre phénomène et chose en soi scinde l'ontologie en deux parties. Il y a d'une part une ontologie de l'être de la chose en soi, et d'autre part une ontologie de l'être du phénomène. Or il est clair qu'après le tournant copernicien, ni une ontologie de l'être, ni une ontologie du phénomène ne peut être développée. Il ne peut y avoir d'ontologie de l'être, car l'être ne peut se manifester. De même, il ne peut y avoir d'ontologie du phénomène qu'à condition que le phénomène ne soit plus une apparence, ce qu'on ne peut savoir, mais seulement ce qui est donné au niveau de la conscience.

La conséquence concernant le réalisme est claire et nette. En se limitant au seul niveau de la conscience, on supprime l'accès au réel indépendant, ainsi qu'à la chose en soi, en fermant une discussion qui s'étend de Parménide jusqu'au

³ Robert Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press, p. 27.

débat anglo-saxon actuel. La question se pose: y a-t-il un sens unitaire possible de l'être, ou la réduction à l'ontologie du phénomène est-elle indépassable dans le cadre de la philosophie transcendantale ? Je répondrai que l'ontologie du phénomène est indépassable dans le cadre de la philosophie transcendantale. C'est pour cette raison que, quand Fichte réintroduit la référence à l'absolu, il ne s'agit que de poser un principe (*setzen*). C'est aussi la raison pour laquelle la tentative heideggérienne d'aller du phénomène à l'être n'a pu aboutir. Il s'ensuit qu'un discours transcendantal sur l'être et une compréhension de l'être dans le cadre de la philosophie transcendantale, à distinguer du discours parménidéen sur l'être, et une compréhension de l'être, sont tous deux possibles.

Fichte, le sujet et l'ontologie sociale

Le fait de comprendre la connaissance à partir de la conscience du seul sujet constitue à la fois la force et la faiblesse de la position fichtéenne. Nous devons à Descartes l'aperçu crucial que le chemin vers l'objectivité transite obligatoirement par la subjectivité. Fichte, qui explique la connaissance de la seule conscience humaine, n'est pas en mesure de justifier de l'objectivité cognitive. Cela étant dit, son atout majeur est de formuler une explication de la connaissance à partir de la perspective de la seule conscience humaine.

Si l'humanisme consiste à penser à partir de l'action humaine, alors Fichte est un penseur résolument humaniste. Son humanisme illumine sa pensée, y compris son ontologie. L'ontologie fichtéenne ne concerne plus la saisie de ce qui est comme il est, mais au contraire le monde que nous construisons, et, du point de vue constructiviste, que nous construisons, donc pouvons connaître.

Recibido : 15/10/2018

Aceptado : 9/03/2019



Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-SinObraDerivada 4.0

