



Revista de Humanidades de Valparaíso

**REVISTA DE HUMANIDADES
DE
VALPARAÍSO**

**Universidad de Valparaíso
Facultad de Humanidades
Instituto de Filosofía**

ISSN 0719-4234

Año 2 / 2014 / 2do Semestre / N° 4

REVISTA DE HUMANIDADES DE VALPARAÍSO

ISSN 0719-4234 Versión impresa

ISSN 0719-4242 Versión en línea [<http://www.revistafilosofiauv.cl/>]

CDD: 090

Comité Editorial:

Directores: **JUAN REDMOND Y ADOLFO VERA**

Editores: **RODRIGO LÓPEZ O. Y JORGE BUDROVICH S.**

Contacto: rhv@revistafilosofiauv.cl

Comité Científico:

Shahid Rahman

Universidad de Lille 3, Francia

Olga Pombo

Universidad de Lisboa, Portugal

Ángel Nepomuceno

Universidad de Sevilla, España

Francisco Salguero

Universidad de Sevilla, España

Franck Lihoreau

Universidad Nova de Lisboa, Portugal

Víctor Duplancic

Universidad de Congreso, Argentina

Rafael Marin

Universidad de Lille 3, Francia

Laurent Keiff

Universidad de Lille 3, Francia

Juan Manuel Torres

Universidad N. de Cuyo, Argentina

David Miller

University of Warwick, Inglaterra

Cecilia Sánchez

Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Sergio Rojas

Universidad de Chile

Francisco Javier Vidal López

Universidad de Concepción, Chile

Sergio Fiedler

Universidad Diego Portales, Chile

Norah Dei Cas

Universidad de Lille 3, Francia

AUSPICIO Y PATROCINIO:

CONVENIO DE DESEMPEÑO PARA LAS HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES

Universidad de Valparaíso

Nota de los editores

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a divulgar trabajos inéditos propios del ámbito de las humanidades. La Revista de Humanidades de Valparaíso no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de diferentes perspectivas y con un alcance internacional.

INDICE

1. CLAUDIO ALBERTANI A la sombra de los nopales crueles”. Víctor Serge, América Latina y la revista Babel	7
2. MARIO ARIEL GONZÁLEZ PORTA Gottlob Frege: del Platonismo a la Fenomenología.....	21
3. CHRISTIAN BERNER Comprendre et ne pas comprendre. Éléments de philosophie herméneutique	33
4. CLAUDE GÉLINAS AND YVES BOUCHARD An Epistemological Framework for Indigenous Knowledge	47
5. ÍÑIGO ÁLVAREZ GÁLVEZ Universales, absolutos e inalienables: los derechos indestructibles	63
6. HASSAN TAHIRI Al Kindi and the universalisation of Knowledge through mathematics	81
Propuesta editorial	91

“A la sombra de los nopales crueles”. Víctor Serge, América Latina y la revista Babel[†]

Claudio Albertani*

Resumen

El artículo revisa la vida y obra de Víctor Serge. Se concentra en su exilio mexicano y los temas que marcaron sus textos, especialmente en aquellos publicados en la revista Babel durante su “periodo chileno”.

PALABRAS CLAVE: Exilio, Anarquismo, Bolchevismo, Trotskismo, Libertad.

Abstract

The article reviews the life and work of Victor Serge. It focuses on his Mexican exile and themes that marked his writings, especially those published in the journal Babel during his “chilean period”.

KEYWORDS: Exile, Anarchism, Bolshevism, Trotskism, Liberty.

Cuando un escritor quiere actuar políticamente, tiene que entregarse a un partido, y tan pronto lo hace, está perdido como poeta; tiene que decir adiós a su espíritu libre y a su visión imparcial y ponerse sobre las orejas el grosero bonete del odio ciego.

Goethe (citado en “La tragedia de los escritores soviéticos”)

Víctor Serge, alias Víctor Kibalchich, llegó a México el 5 de septiembre de 1941 procedente de Europa, tras una larga espera y muchos rodeos, vía Marsella, Casablanca, La Martinica, Ciudad Trujillo (Santo Domingo), La Habana y Mérida, Yucatán. Viajaba con su hijo Vladimir, de veintiún años, quien pronto se daría a conocer

[†] Versión revisada del trabajo enviado al Coloquio Internacional “Cultura, Sociedad y disidencia en América Latina: las revistas Amauta y Babel”, realizado entre los días 30 y 31 de agosto de 2013 en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso y organizado por el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano del Instituto de Filosofía (CEPIB) de la misma universidad. Recibido: septiembre 2014. Aceptado: noviembre 2014.

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Contacto: claudio.albertani@uacm.edu.mx

como el pintor Vlady. Ambos huían de los nazis; eran unos individuos sin Estado ni nación, marcados con el estigma de apátridas. Desterrados y perseguidos, no tenían más identificación que la precaria cedula expedida en Marsella por el cónsul mexicano Gilberto Bosques, un valiente diplomático que ayudó a escapar a cientos de personas del régimen pro-nazi de Vichy. De estatura media, recio y entrecano, el gran narrador de las revoluciones del siglo XX aparentaba un poco más de sus 51 años. Una fuerza tranquila y dulce, una gran integridad, así como cierto cansancio, emanaban del profundo de sus ojos color ámbar.

Un escritor fuera de serie

¿Quién era este hombre que cargaba en sus hombros la pesadumbre de tantas derrotas y esperanzas fallidas? Hijo de padres rusos que huían la represión zarista, Serge había nacido en el exilio y no tenía más patria que la revolución. De formación anarquista, militante a los 15 años, presidiario a los 22, participó en tres revoluciones: la española, la rusa y la alemana. Fue activo en cinco países más: Austria, Alemania, Bélgica, Francia, y México. A pesar de su gran inteligencia y talento, no sucumbió a la tentación, tan común entre revolucionarios, de ser un líder.

En 1919 se trasladó a Pietrogrado para sumarse a la revolución bolchevique que, en su opinión, expresaba “el acuerdo entre la palabra y los hechos” (Serge, 1938:9). Combatiente, periodista, traductor, organizador de los servicios de información de la Internacional Comunista, agente clandestino en Europa, Serge vivió en primera persona el fracaso de la revolución y la progresiva degeneración del régimen soviético. Erudito y políglota, conocía también las asperezas del trabajo manual y poseía una inteligencia ágil, forjada al calor de una larga permanencia tras las rejas. No fue un intelectual de mesa y siempre vivió la necesidad de prolongar las exigencias del espíritu en la acción.

A partir de 1924, fue un miembro prominente de la Oposición de Izquierda (trotskista) en la URSS; encarcelado una primera vez en 1928, fue luego desterrado a Orenburg, antesala geográfica y política de Siberia. Se salvó de una bala en la nuca después de la confesión ritual sólo gracias a la ruidosa solidaridad de sus amigos franceses. Salió de la URSS en la primavera de 1936, junto a su esposa, Liuba Ruskov, y a sus dos hijos, Vlady (1920-2005) y Jeannine (1935-2012), poco antes de que empezaran los procesos de Moscú, no sin ser despojado de la única ciudadanía que poseía: la soviética.

Se volcó a la literatura relativamente tarde, a los 38 años, casi ofreciendo disculpas por el atrevimiento, cuando las puertas de la acción política se le habían cerrado. Expulsado del Partido en abril de 1928, a los pocos días enfrentó la muerte, a causa de una oclusión intestinal. Al recobrar la lucidez, hizo un balance de su vida: veinte años de militancia de los cuales los últimos nueve dedicados a la causa bolchevique. Había trabajado enormemente, luchado y aprendido, sin producir -pensaba- nada válido y duradero. “Si por casualidad (me dije), sobrevivo, habrá que terminar pronto los libros comenzados, escribir, escribir... Pensé en lo que escribiría, esboqué mentalmente el plan de un conjunto de novelas testimonios sobre mi tiempo inolvidable...” (Serge, 2011a: 317).

Dedicó las dos décadas sucesivas al cometido. En el ciclo épico *Los Revolucionarios*—título con el que un editor francés reunió en un solo volumen cinco de sus novelas—narró las hazañas y los tropezones de los anónimos protagonistas de las grandes sublevaciones sociales de las que había sido testigo (cf. Serge, 1980).¹ Otras dos de sus novelas, *Les hommes perdus*, sobre los bandidos trágicos de la pandilla Bonnot; y *Tourmente*, sobre el estado la revolución en 1920, fueron secuestradas por la GPU, cuando Serge abandonó la URSS en 1936 y nunca se volvieron a encontrar.² En *Los Últimos Tiempos* relató la catástrofe de Francia en 1940, y en *Los Años sin Perdón* plasmó el exterminio de la generación revolucionaria bajo la bota de Stalin. Escribió, además, ensayos históricos, poemas, cuentos y cientos de artículos periodísticos. Al entrevistarle al momento de su llegada a México, el escritor peruano Juan Luis Velázquez afirmó sin vacilación: “la vida y la obra de Víctor Serge son la vida y la obra de una gran poeta revolucionario” (Velázquez, 1941).

A pesar de todo lo que vio y vivió —o, tal vez, gracias a ello— no se entregó al pesimismo, tan característico entre los náufragos del comunismo y no perdió la perspectiva revolucionaria: “el porvenir se me presenta, cualesquiera que sean las nubes en el horizonte, lleno de posibilidades más grandes que las que entrevimos en el pasado. Ojalá que la pasión, la experiencia amarga y las faltas de la generación combatiente a la que pertenezco puedan aclarar un poco sus caminos. Con esta condición única, convertida en imperativo categórico: no renunciar jamás a defender al hombre contra los sistemas que planean la aniquilación del individuo” (Serge, 2011a: 461).

Serge en México

Ahora llegaba a América Latina, el último refugio de los proscritos, gracias a la solidaridad de muchos amigos, entre los que sobresalían el escritor norteamericano Dwight Macdonald —también colaborador de *Babel*— y su esposa Nancy.³ Después de mucho tiempo, saboreaba al fin el gusto de dormir tranquilo. Aun así, sus atribuciones no terminaban ya que en Europa quedaban todavía su hija Jeannine, de apenas 5 años, su ex esposa Liuba—quien, demasiado frágil para una vida tan azarosa, se encontraba recluida en una clínica psiquiátrica— y su nueva compañera, la futura arqueóloga, Laurette Séjourné, alias Laura Valentini (1911-2013).

¿Cuál fue el primer impacto con México? Una mezcla de sentimientos encontrados. Acostumbrados a las penurias de Europa, Víctor y Vladý se asombraron ante la frivolidad de la muchedumbre festiva, los autos de lujo importados de Estados Unidos y los cafés repletos de gente hasta tarde en la noche. Una modernidad agresiva

¹ Las novelas son: 1) *Hombres en la cárcel*, sobre su experiencia en la cárcel, 2) *Nacimiento de nuestra fuerza*, sobre la insurrección de Barcelona (julio-agosto de 1917), 3) *Ciudad ganada*, sobre la epopeya de la lucha contra lo blancos en Petrogrado (1919); 4) *Media noche en el siglo*, sobre los deportados en tiempos de Stalin y 5) *El caso Tuláyev* sobre las purgas soviéticas.

² V. Serge, carta a Henry Poulaille, 28 de mayo de 1934 (cf. Rièrre, 1991: 71-75).

³ Dwight Macdonald (1906-1982), escritor y periodista de la izquierda norteamericana, primero trotskista y luego pacifista libertario. Fue articulista de *Partisan Review* y, en 1944, fundó la revista *Politics* de la que Serge fue colaborador asiduo.

se asomaba tras los numerosos anuncios publicitarios de chispeantes refrigeradoras y antros nocturnos. En los cines, las multitudes aclamaban al galán del momento, Arturo de Córdoba.

Pronto entendió que México era “un país en dos tonos, sin clases medias o insignificantes: arriba la sociedad del dólar, abajo la miseria primitiva del indio” (Serge, 1959; 2005). Un país extremo, en donde la opulencia más descarada coexistía con la miseria extrema, en una indiferencia mutua. Durante algún tiempo, las medidas revolucionarias de Lázaro Cárdenas habían beneficiado a obreros y campesinos, pero ahora soplaban otros vientos. El nuevo presidente, Manuel Ávila Camacho estaba encauzando el país hacia un rumbo mucho más conservador, contando para esto con el apoyo entusiasta del Partido Comunista Mexicano.

Observador agudo, Serge quedó impactado por las culturas de los pueblos originarios, estudió seriamente sus raíces y comprendió que el futuro de México no podía fincar en la imitación de lo peor del modelo norteamericano. Para seguir hacia delante, pensaba, el país tenía que buscar su propio camino. Estas inquietudes quedaron plasmadas en una cantidad de textos, en gran parte inéditos y también en los poemas que, unos años después, publicaría la revista *Babel*:

(...)

*a las dos y a las tres,
a las cuatro y a las seis,
a toda hora, Virgen Reina,
a toda hora, alcohol, miseria,
a toda hora una llaga para mí,
a toda hora una muerte para ti,
Madre Santa, Niño Jesús,
bendecid tierra y libertad,
la tierra eriaza, el hombre desnudo,
la raza vencida, envilecida,
el burro que lame la piedra ardiente,
y la serpiente víctima del águila,
y el águila víctima de los buitres,
el pájaro de fuego y el de ceniza,
la sangre leprosa, la codicia,
la ojos muertos, la humildad.
¿Más todavía, Mister Jones? ¿Qué variedad de eternidad?*
(Serge, 1946: 104 – 105)⁴.

⁴ El poema es parte de un cancionero cuyo índice (y algunos poemas) se halla en el Archivo de Laurette Séjourné, la última esposa de Serge (AHL-S-FONDO VICTOR SERGE, Caja 1, Cuadernos, Fundación Orfila Séjourné, Amecameca, Estado de México). El lector puede consultar el poemario completo en francés, junto a gran parte de la producción poética de nuestro autor, en la excelente edición compilada y anotada por Jean Rièrre (cf. Serge, 1998).

En aquellos primeros días, sin embargo, las preocupaciones de nuestro autor eran otras: asegurar la sobrevivencia de su familia y, sobre todo, seguir escribiendo, dejar su testimonio, antes de que el destino le alcanzara... Eran, por demás, tiempos difíciles. Titulares en ocho columnas registraban el avance aparentemente irresistible de las tropas alemanas en territorio soviético, un asunto al que nuestro autor consagró un libro, *Hitler contra Stalin*, publicado en aquel mismo 1941 por la Editorial Quetzal que dirigía el catalán Bartomeu Costa Amic, militante del Partido Obrero de Unificación Marxista, POUM. Junto a *Stalin* —publicado por el mismo editor en vísperas de su llegada— éste es el único libro de Víctor Serge que salió a la luz en México mientras él vivió.

Una de las primeras personas que buscó en México fue Natalia Sedova, la viuda Trotsky. Vlady recordaba que ese día vio a su padre llorando. En los años anteriores al crimen de Coyoacán, las relaciones entre los dos revolucionarios se habían vuelto espinosas porque, además de juzgar prematura la creación de la IV Internacional, Serge buscaba una explicación de la degeneración soviética en los errores de la vieja guardia bolchevique (por ejemplo, la creación de la policía secreta y la sangrienta represión de la revuelta de Cronstadt), algo que Trotsky no podía tolerar. Sea como fuere, las relaciones con Natalia se mantuvieron cariñosas, aunque no estuvieron exentas de tropezones (cf. Serge, 2012: 267).

En marzo de 1942, después de muchas angustias, llegaron Laurette y Jeannine, de manera que nuestro autor encontró algo de la tranquilidad que necesitaba. En cambio, y a pesar de muchos esfuerzos, nunca pudo rescatar a Liuba (“la gran enferma” de los *Carnets*), quien, por un cruel azar del destino, le sobreviviría durante décadas, hundiéndose trágicamente en los abismos del la locura. Murió confinada en una clínica psiquiátrica, en Aix-en-Provence, en 1984.

Serge vivió en México los años más tranquilos de su existencia agitada; años relativamente tranquilos, precisa su amigo Julián Gorkin (1957). Apenas si logró subsistir y sobrellevaba con dignidad una miseria inaudita, sin nunca quejarse. Escribía sin tregua ni descanso... para el cajón. Tenía, al mismo tiempo, una clara conciencia del valor de su obra y sabía que los tiempos no eran maduros. Estaba seguro de sí mismo, de sus ideas y sus conclusiones, de sus recuerdos, incluso de su estilo, sigue Gorkin.

Logró, en unos cuantos años, una producción literaria asombrosa: *Los Últimos Tiempos* (hasta ahora inédito en español), *El caso Touláyev*, *Los años sin perdón*, los *Carnets*, *Vida y muerte de León Trotsky*, en colaboración con Natalia (cf. Serge, 1971)⁵. Terminó, asimismo, las *Memorias*, hoy un libro de culto y una herramienta fundamental para entender las convulsiones sociales de la primera mitad del siglo pasado (cf. Serge, 2011a). Todas, salvo la primera, son obras póstumas.

Redactó, además, un sinnúmero de cuentos, poemas, ensayos (muchos todavía inéditos y todos de gran calidad) y artículos para la prensa estadounidense y latinoamericana que le dieron un poco de alivio económico. Abordaba los temas más variados: desde las culturas precolombinas hasta el antisemitismo, pasando por estudios de

⁵ Cf. Serge, 1971 (primera edición en francés: 1951). A la postre, Natalia optó no firmar como coautora del libro.

carácter estratégico sobre la Segunda Guerra Mundial, las crónicas de la vida cultural en México, el Japón imperial, la Alemania nazi, la resistencia en Europa, el régimen de Vichy, los escritores soviéticos... La correspondencia depositada en el archivo de Laurette Séjourné abarca unas mil páginas.

Junto a los compañeros del POUM, al socialista francés Marceaux Pivert, líder del Parti Socialiste Ouvrier et Paysan, PSOP, y fundador en México del Instituto Francés de América Latina (IFAL); al poeta surrealista Benjamín Peret; al ex comunista italiano Paul Chevalier (Leo Valiani); y a los escritores Jean Malaquais (Vladimir Malacki) y Gustav Regler (estos dos, colaboradores de *Babel*), entre otros, Serge participó en *Socialismo y Libertad*, un grupo extremadamente interesante -aunque casi desconocido- animado por el deseo de reconstruir un gran movimiento internacionalista, más allá de las antiguas divisiones entre anarquistas, socialistas y comunistas (cf. Albertani, 2008).

Socialismo y Libertad publicó una revista de gran calidad que abordaba la crítica al totalitarismo soviético y logró cierta proyección continental: *Mundo*.⁶ Entre sus colaboradores latinoamericanos, señalo a los chilenos Julio César Jobet y Manuel Hidalgo Plaza, ex embajador en México. El proyecto fue sistemáticamente boicoteado por los soviéticos que acababan de asesinar a Trotsky y no toleraban ninguna crítica. Por su parte, el Partido Comunista Mexicano y el periódico *El Popular*, dirigido por Vicente Lombardo Toledano, emprendieron una campaña que miraba a la expulsión de Serge y sus compañeros, bajo la acusación, evidentemente estrafularia, de ser agentes del nazismo en México.

Desde Santiago de Chile, el escritor Volodia Teitelboim (1916-2008) acusó a Serge de ser un colaborador del Eje exigiendo se le aplicara el artículo 33, en calidad de extranjero indeseable (cf. Teitelboim, 1942)⁷. Como resultado de dicha campaña, el primero de abril de 1943, Serge eludió un intento de asesinato cuando, al grito de “muera la quinta columna”, un centenar de estalinistas armados con puñales, matracas y pistolas asaltaron el local del *Centro Cultural Ibero Mexicano*, donde iba a dictar una conferencia.⁸ Aun cuando no logró su objetivo principal, la campaña sí contribuyó al aislamiento del grupo.

Serge tuvo unos cuantos buenos amigos en México. Destacan el marxista alemán Otto Rühle y su esposa Alice Gerstel, de los cuales abundan las referencias en los *Carnets*.⁹ La persona más cercana fue, probablemente, Fritz Fränkel, un médico

⁶ La revista *Mundo* se publicó entre 1943 y 1945, por un total de 13 números de los cuales el último fue doble.

⁷ Fondo Marceau Pivert, Bibliothèque Jean Maitron, 9, rue Malher, París, Francia.

⁸ Sobre este acontecimiento, abundantemente comentado en la prensa de la época, existe un dossier en la Galería 3 del Archivo General de la Nación, *Extranjeros perniciosos. Encuentros sangrientos entre nazi-fascistas y comunistas*, exp. 541.1/56.

⁹ Otto Rühle (1874-1943), diputado socialdemócrata opuesto a la Unión Sagrada de 1914, fundador con Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo de la Liga Espartaco en 1916, fundador del KAPD en 1920, después de la AAU-E (Allgemeine Arbeiterunion-Einheitsorganisation, de tendencia anarcosindicalista), hostil a la burocratización del comunismo y favorable al sistema de los consejos obreros. Exiliado en México, trabó amistad con Trotsky (quien admiraba su profundo conocimiento del marxismo) sin renun-

y psicoanalista, cercano a Walter Benjamin y a Hannah Arendt (cf. Young-Bruehl, 2010: 157, 172 – 173, 197, 203, 352). Fränkel que había participado en la organización de los servicios sanitarios de las Brigadas Internacionales (antes de romper con los comunistas), lo empujó a estudiar la compleja relación entre socialismo y psicología que nuestro autor plasmaría en un texto publicado en español por la revista *Mundo* en su etapa chilena (cf. Serge, 1948a).

Entre los mexicanos, destaca Octavio Paz –quien lo cita a menudo en sus libros, siempre con una gran admiración dándole el crédito de haberle abierto los ojos sobre la verdadera naturaleza del estalinismo.¹⁰ Otra persona cercana fue Ramón Denegri (1887-1955), antiguo militante magonista, y ex embajador de México ante la República Española. Denegri era un hombre muy cercano a Cárdenas y a Mújica, que había sido testigo de las maniobras de Stalin en la península ibérica y mantenía una posición sumamente crítica con respecto al socialismo soviético.

Victor Serge, uno de los héroes éticos y literarios más imponentes del siglo XX –la definición es de Susan Sontag (2004) –, murió el 17 de noviembre de 1947, en un taxi, solo, con el poema “Manos” en su bolsillo, mismo que no alcanzó a entregar a Vlady. Ataque cardíaco, según el reporte médico, pero se sabe que la GPU se deshacía de sus enemigos con venenos que no dejan rastros. No hubo autopsia y nunca se sabrá la verdad.¹¹

Serge en Chile

A pesar de que siempre fue boicoteado por la prensa comunista, Serge no era un desconocido en América Latina. Sus obras se difundían a través de las editoriales españolas Zeus, Cenit y Ulises, y en 1928, José Carlos Mariategui ya lo había definido “un gran escritor” (1982: 372). En 1937, la revista *Claridad* de Argentina publicó la famosa “Carta a sus amigos”, en donde nuestro autor anunciaba su llegada a Bruselas, después de tres años de confinamiento en Orenburg (cf. Serge, 1937).¹² En Chile, la editorial Ercilla publicó *Destino de una revolución*, en 1937 (el mismo año de su aparición en París), mientras que la editorial anarquista Imán de Buenos Aires publicó, en 1938, *De Lenin a Stalin*, con un posfacio de Antonio Gallo.¹³

ciar a sus posiciones, y fue miembro de la Comisión Dewey. Es autor de la biografía *Karl Marx* (2011); Alice Rühle-Gerstel (1894-1943), feminista y psicoanalista de orientación adleriana, se suicidó el día de la muerte de Otto.

¹⁰ “Victor Serge fue para mí un ejemplo de la fusión de dos cualidades opuestas: la intransigencia moral e intelectual con la tolerancia y la compasión” (Paz, 1993: 75-76).

¹¹ El hallazgo de los *Carnets* permite establecer que Serge era afecto de graves padecimientos cardíacos de manera que aleja la hipótesis del asesinato (cf. Serge, 2012: XIX, 652-3, 712).

¹² La carta de Serge es de abril de 1936 y fue publicada originalmente por la revista anarcosindicalista parisina, *La révolution prolétarienne*.

¹³ Los editores de Imán tomaron distancia de las posiciones pro-bolcheviques de Serge: “de manera alguna, la publicación de esta obra implica para Ediciones Imán una coincidencia con la actitud subjetiva y con la posición doctrinaria del autor”, (Serge, 1938: 7-8). Sin embargo, Horacio Tarcus (2000) le hace decir exactamente lo contrario.

Por otra parte, a partir de 1947, una nueva serie de *Mundo* se publicó en Chile, con el mismo formato y una redacción integrada por Carlos Videla L., Pierre Letelier, Luis Quintero T., Augusto Pinto y Juan Sandoval O. El editorial del no. 1 de la nueva serie reivindicaba el papel de la revista en la defensa de “la bandera envilecida y abandonada de la revolución socialista. *Mundo*, editado en Chile, quiere ser el heredero de esta revista, que a tantos compañeros ayudara en su formación ideológica. Hay que arrancar al movimiento socialista de su estancamiento en que se encuentra mundialmente” (Grupos Socialismo y Libertad, 1947).¹⁴

Entre los colaboradores, además de Laín Diez (que publicó un artículo sobre Anton Pannekoek y luego una serie sobre “La decadencia de la revolución rusa”, entre otros textos¹⁵), figuraba Víctor Serge con “Bajo el totalitarismo ruso”.¹⁶ Es un texto importante, casi un testamento, porque Serge tomaba distancia del trotskismo afirmando que la Oposición de Izquierda, “la más audaz, no se atrevió jamás a ir más allá de un programa de democratización progresiva del partido y de algunos sindicatos. No haber corrido el riesgo de dirigirse al país, de apelar a él, acaso fue la falta más grave y suicida. El fetichismo del partido explica esa falta” (1947). *Mundo* siguió publicando textos de Víctor Serge y en el número 2, además de “¿Tiene la URSS un régimen socialista?”, aparecen dos artículos, uno de Julián Gorkin y otro de Juan Sandoval O. que participan de su muerte inesperada.

¿Cuándo y cómo inició la relación entre nuestro autor y Enrique Espinoza, alias Samuel Glusberg, el director de la revista *Babel*? No sabemos con exactitud, pero es evidente que el acercamiento fue posterior al número especial de *Babel* dedicado a Trotsky, ya que Serge no figura entre los participantes. Lo cierto es que los dos hombres compartían muchas cosas: ambos eran escritores, ambos eran de origen ruso y ambos eran trotskistas críticos. Espinoza había intercambiado cartas con Trotsky e, incluso, lo había visitado en Coyoacán. “Nosotros no fuimos jamás partidarios de Trotsky en el sentido estricto de la palabra —aclaraba el director de la *Babel*—; pero nunca ocultamos nuestras simpatías hacia su gran figura histórica y cuánto le debíamos a su inmensa obra libertadora, tanto en lo colectivo como en lo personal” (1941a: 130).

En el archivo de Laurette Séjourné se conservan dos cartas de Serge a Espinoza, una de octubre de 1944 y otra de diciembre de 1945, ambas en francés.¹⁷ En la primera, Serge responde a la solicitud de participar en la encuesta de la revista sobre la cuestión judía y recomienda consultar a “nuestros amigos norteamericanos, Max Eastman, Sidney Hook, Dwight Macdonald, Gaetano Salvemini, Lionello Venturi y

¹⁴ El Instituto de Historia Social de Ámsterdam resguarda unos 30 números de *Mundo*-Chile, perteneciente a la colección personal de Luce Fabbri, la conocida anarquista italiana exiliada en Montevideo. Referencias: ZK 65411 (1947) - (1949) : no.1-5; (1951): no.19-23; (1952): no.25, 27-30.

¹⁵ Anton Pannekoek (1873-1960), astrónomo y marxista holandés, teórico del comunismo de los consejos y crítico del bolchevismo. Laín Diez tradujo su libro, *Lenin filósofo*.

¹⁶ Extracto del folleto *Le nouvel imperialisme russe*, Cahiers de Spartacus, París, enero de 1947 (el manuscrito original lleva la fecha de julio de 1945).

¹⁷ V. Serge a Enrique Espinoza, 12 de octubre de 1944 y 5 de diciembre de 1945, AHLS-FONDO VICTOR SERGE, Caja 2, Correspondencia.

el gran viejo John Dewey”.¹⁸ Serge precisa de no ser judío, “sino puramente ruso, aunque escritor de idioma francés y filosemita”. Al respecto, vale la pena mencionar una anécdota que relata Jean-Guy Rens, el biógrafo de Vlady. Cuando, en pleno régimen pro-nazi de Vichy, un funcionario de la policía política, preguntó a Vlady: ¿Es usted judío?, Serge, sin perder la sangre fría, contestó para los dos: “no tenemos el honor, señor” (2005: 63).

En esa misma carta de 1944, Serge anunciaba que recién había terminado *Recuerdos de la Revolución Rusa y de la Comintern*, libro que saldría póstumo en 1951, con el título *Memorias de un revolucionario* y que Gorkin definió “su obra más recia y sensacional, un testimonio casi único” (1948). En la segunda misiva anexaba tres poemas y confirmaba que recibía regularmente *Babel* y la leía con interés. Contestaba, además, una solicitud de Espinoza para recibir noticias de Jean Malaquais y de José Loredó Aparicio, el veterano de la revolución asturiana de 1934.¹⁹

Los textos de Serge en *Babel*

Editor, narrador y ensayista, Samuel Glusberg nació en Kischinev, Ucrania, el 25 de julio de 1898, en el seno de una familia judía de clase media. Su padre, el rabino Ben Sión Glusberg, tomó la decisión de emigrar a la Argentina, después de los terribles pogromos de los años 1903-5. Se inició al periodismo muy joven y, a los veinte años, ya editaba libros bajo el membrete de BABEL (Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias) publicando autores modernistas y socialistas. Gran lector, erudito, Glusberg adoptó el seudónimo de Enrique Espinoza, en honor a Heinrich Heine y Baruch Spinoza. En 1921, lanzó *Babel. Revista de arte y crítica* que se publicó en Buenos Aires hasta 1928, con una línea editorial más bien ecléctica, aunque destacan las aportaciones de José Carlos Mariategui (cf. Tarcus, 2001).

A partir de mayo de 1939, *Babel* se volvió a editar en Santiago de Chile, en donde su director residía desde 1935. La revista era ahora más política, más abiertamente crítica del modelo soviético y más claramente ligada a la opción del socialismo libertario. Además de Víctor Serge, entre los colaboradores figuran Laín Diez, Gustav Regler, Lewis Mumford, Paul Mattick, Madeleine Paz, Edmund Wilson, Dwight Mac

¹⁸ Max Eastman (1883-1969), escritor trotskista y luego anticomunista; Sidney Hook (1902-1989), filósofo marxista que tuvo una evolución parecida; Gaetano Salvemini (1873-1957), intelectual antifascista. Intervino a favor de Serge en el “Congreso en Defensa de la Cultura” que se celebró en París en 1935; Lionello Venturi (1885-1961), historiador del arte, padre del conocido historiador Franco Venturi; John Dewey (1859-1952) filósofo y pedagogo norteamericano, presidente de la Comisión que llevó a cabo una encuesta sobre los Procesos de Moscú en Coyoacán.

¹⁹ Jean Malaquais, pseudónimo del polaco Vladimir Malacki (1908-1998), autor, entre otras obras, de *Les Javanais*, (*La Babel de las pasiones*, Editorial Cima, México, 1940, trad. Juan Luis Velázquez), sobre su experiencia como trabajador minero en Francia y *Planète sans visa* (Le Pré aux Clercs, Paris, 1947), sobre los refugiados de 1940 en Marsella (entre los personajes se encuentran Serge y Vlady); cf. Espinoza, 1941b. José María Loredó Aparicio, (1897-1948) fue un militante de la izquierda revolucionaria asturiana que en un primer momento emigró a Chile y luego a México en donde murió por un accidente de automóvil.

Donald, Ignacio Silone, André Gide, Arthur Koestler, Sidney Hook, Rodolfo Mondolfo, Bertram Wolfe, André Malraux, y firmas prestigiosas como Albert Camus y Hannah Arendt.

Entre 1945 y 1948, *Babel* publicó 5 textos de Serge: la respuesta a la citada encuesta sobre la cuestión judía, no. 26, marzo-abril 1945; los dos poemas “México. Letanía de la mañana”, no. 33, mayo-junio de 1946 e “Idilio”, no. 43, enero-febrero. 1948; “El viejo (Trotsky)”, no. 40, marzo-abril de 1947 y “La tragedia de los escritores soviéticos”, no. 48, nov.-dic. 1948.

La encuesta sobre la cuestión judía se publicó junto a textos de Waldo Frank, José Carlos Mariategui y Enrique Espinoza, entre otros. Como sabemos, Serge no era judío, pero Liuba sí lo era y el rechazo rotundo al antisemitismo es permanente en su obra. Jean Rièrre recopiló al respecto los artículos publicados en el diario belga *La Wallonie*, en *Mundo*, algunos inéditos y una carta de repudio a su viejo amigo Maurice Wullens, director de la revista *Les Humbles* que, a su juicio, había incurrido en esa enfermedad (cf. Serge, 2011b).

A la pregunta: ¿podría usted resumirnos alguna experiencia, personal, significativa, referente a sus conciudadanos de origen judío? Serge contestaba que en el mundo moderno, dividido por las luchas sociales, la nación judía (un término, aclaraba, preferible a “raza”) “ha producido grandes capitalistas, hábiles comerciantes, multitud de socialistas y revolucionarios y pensadores cuyos aportes a la civilización han sido esenciales”. En la respuesta sobre el antisemitismo, resaltaba su carácter contrarrevolucionario y señalaba la apremiante necesidad de analizarlo a fondo. En Rusia, el antisemitismo había sido el principal expediente de la reacción monárquica para canalizar los instintos violentos de las masas ignorantes miserables y ahora los nazis reproducían el modelo en escala ampliada y con métodos “científicos”. ¿Su objetivo? Acabar con el humanismo de la tradición occidental y “crear por la violencia, la expoliación y la masacre el lazo terrible de una complicidad criminal entre todos los participantes del antisemitismo, envilecer al hombre en general para romper más fácilmente su oposición al régimen totalitario”.

Serge captó perfectamente el carácter del antisemitismo nazi. No era simplemente una nueva manifestación del viejo racismo europeo, sino algo más siniestro: el fundamento mismo del totalitarismo. Concluía con una profecía: “los nazis infligieron al mundo un daño irreparable por largo tiempo ya que las consecuencias psicológicas y sociales de esta degradación del hombre moderno persistirán ciertamente mucho después de la liquidación del nazismo y el castigo de los culpables” (Serge, 1945: 61-64).²⁰

Veamos ahora los otros textos. De los tres poemas que Serge envió a Espinoza en 1945, *Babel* sólo publicó dos, “Letanía de la mañana” e “Idilio” (fragmento) que salió póstumo acompañado de una breve esquela. El tercero es muy probablemente “Iglesias”, pues forma parte de la misma colección a la que Serge trabajaba al mo-

²⁰ El original en francés tiene la fecha del 12 de octubre de 1944.

mento de su fallecimiento (cf. Serge, 1998: 235). “Letanía”, ya citado, es una visión lírica de un México desgarrado entre los de abajo y los de arriba mientras que “Idilio” es un estupendo poema de amor, situado en el trágico entorno azteca:

Luna mágica, Luna madre, alúmbralos con tu canto llano!
Subieron hasta la cima de las viejas lavas, carne a carne, sobre
la misma silla.
El paso de la mula balanceaba el mundo, las estrellas, su sangre,
su silencio
sombriamente apaciguado.
El vendaje adornado de plata tintineaba, murmullo líquido de
estrellas,
había olores de resina en el aire.
La escolta de los altos cactus negros y blanquecinos los acosaba de inmovilidad.

El Viejo, sobre Trotsky, es un breve ensayo que proporciona un excelente ejemplo de literatura testimonial, el género en que la escritura de Serge se encuentra en su máxima expresión (cf. Serge, 1971). Terminado en octubre de 1942, fue dado a conocer por *Babel* en 1947 siendo la última colaboración que publicó la revista con Serge en vida. El autor recuerda al fundador del Ejército Rojo enaltecido en la defensa de Pietrógrado (1919), pero “nunca lo conoció más grande y más querido” que en los miserables cuartuchos de obreros donde “lo veía hablando horas enteras para convencer a unos cuantos hombres de la fábrica y de la calle”. Trotsky —explica nuestro autor— fue muerto en el momento preciso en que el mundo moderno entraba por los caminos insensatos de la guerra a una nueva fase de su revolución permanente. Lo mataron porque —con razón o sin ella— se había convertido en el símbolo de otra revolución, esa revolución libertaria que seguía anhelando Serge.

El último texto que nos ocupa, “La tragedia de los escritores soviéticos” exhibe otra catástrofe del régimen estaliniano: el exterminio casi completo de la intelligentsia, algo que ni el zarismo había logrado. ¿Cómo pudo suceder? Serge sabía que escribir en la URSS equivalía a una amenaza de muerte. Él era un sobreviviente, pero, gran parte de sus amigos no había corrido con la misma suerte: Meyerhold, Riazanov, Mandelstam, Pilniak, Bebel y todos los demás.

La tragedia no terminaba ahí. Serge denunciaba también la ceguera y el cinismo de los llamados compañeros de ruta, los escritores occidentales que, como Paul Éluard y Louis Aragon (y habría que añadir Pablo Neruda en Chile), estaban dispuestos a encubrir la realidad soviética torciéndola según las cambiantes necesidades del partido. El texto terminaba con un llamado que no ha perdido un ápice de su actualidad:

¿la literatura responsable (...) limita su responsabilidad a ciertos y determinados casos históricos renunciando a otros?, es bueno preguntarlo. La conciencia del escritor no puede eludir esta interrogante sin traicionarse. En ella reside hoy lo que

se llama lisa y llanamente la conciencia, es decir la conciencia de todos los hombres para quienes la vieja magia de las palabras y de las obras vivas que crean las palabras, sigue siendo un medio de iluminar y ennoblecer la vida (1948b: 271).²¹

Referencias bibliográficas

- Albertani, Claudio (2008): “Socialismo y libertad. El exilio antiautoritario de Europa en México y la lucha contra el estalinismo (1940-1950)” en *Políticas de la Memoria*, no. 8/9, Anuario del Centro de Documentación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDinCI), Buenos Aires.
- Espinoza, Enrique (1941a): “Editorial” en *Babel* n° 15/16, Santiago de Chile.
- Espinoza, Enrique (1941b): “Los escritores frente a Trotsky” en *Babel* n° 15/16, Santiago de Chile.
- Gorkin, Julián (1948): “Adios a Víctor Serge” en *Mundo* no. 2 (15 nueva serie), Santiago de Chile.
- Gorkin, Julián (1957): “La muerte en México de Víctor Serge” en *Archivo Víctor Serge – Fundación Andreu Nin*. Consulta 10 de agosto de 2014: <http://www.fundanin.org/gorserge.htm>
- Grupo Socialismo y Libertad (1947): “Editorial” en *Mundo*, n° 1 (14 de la nueva serie), Santiago de Chile.
- Mariategui, José Carlos (1982): “Los Artamonov. Novela de Máximo Gorki”. En *Obras Escogidas (selección de Francisco Baeza)*, tomo II. La Habana: Casa de las Américas.
- Paz, Octavio (1993): *Itinerario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rens, J.-G. (2005): *Vlady. De la Revolución al Renacimiento*. México: Siglo XXI Editores.
- Rière, Jean (coord.) (1991): *Cahiers Henry Poulaille no. 4-5. Hommage à Victor Serge*. Brassac: Editions Plein Chant.
- Rühle, Otto (2011): *Karl Marx. Vie et oeuvre*. Paris: Entremonde (primera edición alemana: 1928)
- Serge, Víctor (1937): « Carta a sus amigos » en *Claridad* n°325, julio, Buenos Aires.
- Serge, Víctor (1938): *De Lenin a Stalin*. Buenos Aires: Editorial Imán.
- Serge, Víctor (1945): « Encuesta sobre la cuestión judía » en *Babel*, n° 26, Santiago de Chile.

²¹ Sobre la rendición de los poetas occidentales al pensamiento dirigido, véase también los dos textos escritos en la misma época por dos compañeros de Víctor Serge: Benjamin Peret, *Le déshonneur des poètes*, México, 1945 (ahora en Fabienne Bradu, *Benjamin Peret y México*, Editorial Aldus, México, 1998) y Jean Malaquais, *Le nommé Louis Aragon ou le patriote professionnel*, México, 1945 (publicado por Cahiers de Spartacus, París, 1947).

- Serge, Victor (1946): “México. Letanía de la mañana” (fragmento) en *Babel* no. 33, Santiago de Chile.
- Serge, Victor (1947): “Bajo el totalitarismo ruso. El partido y el pueblo” en *Mundo* n° 1 (14 de la nueva serie), Santiago de Chile.
- Serge, Victor (1948a): “Socialismo y psicología” en *Mundo* n° 3 (16 de la nueva serie), abril-mayo, Santiago de Chile.
- Serge, Victor (1948b): “La tragedia de los escritores soviéticos” en *Babel*, no. 48, Santiago de Chile.
- Serge, Victor (1959): “Lettres à Antoine Borie” (21 de agosto de 1946) en *Temoins*, No. 21, Zurich.
- Serge, Victor (1971): *Vida y muerte de León Trotsky*. México: Juan Pablos.
- Serge, Victor (1980): *Les Révolutionnaires*. París: Seuil.
- Serge, Victor (1998): *Pour un brasier dans le desert*. Brassac: Editions Plein Chant.
- Serge, Victor (2005): “Lettres à Antoine Borie” (21 de agosto de 1946) en *A contre-temps*, No. 20, París.
- Serge, Victor (2011a): *Memorias de un revolucionario*. Madrid: Veintisiete Letras.
- Serge, Victor (2011b) : *La question juive. L'extermination des juifs de Varsovie et autres textes sur l'antisemitisme*. París: Editions Joseph K.
- Serge, Victor (2012): *Carnets (1936-1947)*. Marsella: Agone.
- Sontag, Susan (2004): “Perpetuo: vigencia de Víctor Serge”, en *Letras Libres*, junio. Consulta 10 de agosto de 2014: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/perpetuo-vigencia-de-victor-serge>
- Tarcus, Horacio (2000): “Víctor Serge en la Argentina. Huellas de un marxista libertario en nuestra cultura” en *Fundación Andreu Nin*. Consulta 10 de agosto de 2014: <http://www.fundanin.org/tarcus1.htm>
- Tarcus, Horacio (2001): *Mariategui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Teitelboim, Volodia (1942): artículo en *El Siglo*, Santiago de Chile, 18 de abril.
- Velázquez, Juan Luis (1941): “Hablando con Víctor Serge” en *Hoy* no. 243, México, 14 de octubre.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2010): *Hannah Arendt*. París: Fayard/Pluriel.

Gottlob Frege: del Platonismo a la Fenomenología[†]

Mario Ariel González Porta^{*}

Resumen

El hecho de que Frege remita a la psicología el problema respecto a cómo se capturan pensamientos (*Gedanken*), ha llevado a que se imponga entre los críticos la idea de que toda consideración de la subjetividad está ausente en este autor. Como consecuencia de lo anterior, existe un cierto modo de concebir la relación entre Frege y Husserl como un hiato absoluto entre ambos autores respecto al punto mencionado anteriormente. En la presente contribución se defiende una visión en extremo diferente, a saber, que Frege desempeña un papel intermediario entre el platonismo del siglo XIX y la fenomenología husserliana. El punto central de la argumentación es llamar la atención sobre el compromiso entre naturalismo e idealismo que caracterizó al platonismo anterior a Frege y el inicio de su superación por éste.

PALABRAS CLAVES: Frege, platonismo, Lotze, Husserl.

Abstract

Frege's account, according to which the problem of how thoughts (*Gedanken*) are apprehended should be a part of psychology, has led scholars to the idea that every consideration regarding subjectivity is absent in this author. From the latter follows a certain way of conceiving the relation between Frege and Husserl which establishes an absolute chasm between both authors regarding the topic mentioned. In the present contribution an extremely different view is defended, namely, that Frege plays an intermediate role between 19th century Platonism and husserlian phenomenology. The main focus of the argument is the commitment between naturalism and idealism which characterizes Platonism before Frege and the beginning of its overcoming carried out by him.

KEYWORDS: Frege, Platonism, Lotze, Husserl.

[†] Una versión de este trabajo fue presentada en el III Congreso Nacional de Filosofía (Valparaíso, Chile) el día 7 de noviembre de 2013. Agradezco al profesor Dr. Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado) sus asertivos y orientadores comentarios, así como al Profesor Rodrigo López Orellana, quien ha traducido del portugués al castellano el siguiente artículo. Recibido: octubre 2014. Aceptado: noviembre 2014.

^{*} Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Contacto: mariopor@pucsp.br

La escuela de Baden y la crisis del compromiso entre platonismo y naturalismo

Es un consenso entre los críticos de la Escuela de Baden que, alrededor de 1920, ésta se encuentra en una encrucijada que se deriva de decisiones incorrectas en su propio punto de partida. La fundamentación de la especificidad de la filosofía frente a la ciencia exige la absoluta “originariedad” (*Ursprünglichkeit*) de una esfera de valor frente a todo lo real. Mas esto introduce una dualidad absolutamente insuperable la cual, en última instancia, surge de un “compromiso vergonzoso” con el positivismo, dado que se parte de conceder a éste los derechos de su reducción naturalista de la realidad¹. La expresión más dramática de ese hiato es la aceptación de la psicología naturalista como única alternativa válida de acceso científico a la subjetividad. El conflicto entre Rickert y Husserl, obviamente, no podía sino ser intenso (cf. Kern, 1964: 374 – 420). No obstante, este conflicto no es una peculiaridad de escuelas, sino que sitúa en primer plano una tensión latente en la filosofía alemana a lo largo de todo el siglo XIX. La dualidad de ser y valor es una de las formas en la que se expresa el compromiso de platonismo y naturalismo, cuyos orígenes se remontan a principios del siglo XIX.

El platonismo del siglo XIX

Si recorremos las historias de la filosofía del siglo XIX, constatamos que entre las subdivisiones usuales no se encuentra el concepto “platonismo del siglo XIX”. Queremos introducir entonces este concepto y llamar la atención sobre su necesidad, necesidad que se pone en manifiesto cuando se trata de entender lo que sucederá a fines de siglo. Por “platonismo del siglo XIX” entenderemos un movimiento compacto en sus motivos sistemáticos principales y poseedor de una línea de continuidad efectiva que pasa a través de Herbart, Bolzano y Lotze².

Se observa que, aunque nadie duda que estos autores son de un modo u otro “platónicos”, no obstante, difícilmente son considerados de modo unitario³. En el mejor de los casos, ellos son tratados o aisladamente, o individualmente, por su repercusión o en Husserl o en Frege, sin embargo, raras veces en sus relaciones recíprocas⁴.

Hoy, y luego del decisivo libro de Coffa (1991), cuando se piensa en los orígenes del platonismo del siglo XIX ningún historiador de la filosofía deja de recordar a Bolzano. Sin embargo, el verdadero comienzo de este proceso no está en Bolzano,

¹ Esta crítica aparece en numerosos autores, en especial, en Spranger, Kroner e Jänsch. Cf. González Porta, 1990: 292-294.

² Ciertamente no desconozco el importante papel jugado por Schleiermacher desde el punto de vista histórico-filosófico en la “*Plato Renaissance*”. Sin embargo, no es de mi conocimiento que este autor haya sido relevante en el proceso que describo. Por la misma razón, no considero la interpretación transcendental de Platón propuesta por Natorp, la cual no se encuentra dentro de la tradición del realismo lógico estudiada.

³ Una excepción se encuentra en Niel (2014), quien, no obstante, no explora las posibilidades que ofrece esta perspectiva.

⁴ Bayer (1996) es uno de los pocos que se preocupa del análisis de la relación Bolzano-Lotze.

sino en Herbart⁵. Hay consenso en que Herbart es el primer anti-psicologista del siglo XIX. Debería haber consenso, asimismo, en que su anti-psicologismo es platónico (Herbart, 1993: 81 y ss.). Herbart, por otra parte, es un interlocutor privilegiado tanto de Bolzano como de Lotze. Entre estos dos últimos, sin embargo, no es posible comprobar un contacto directo.

La filosofía alemana del siglo XIX se halla caracterizada por el conflicto entre idealismo y materialismo. Es en el marco de este conflicto - y como búsqueda de una tercera posición alternativa que no pase simplemente por alto los logros de una visión “mecánica” del universo -, que el platonismo del siglo XIX debe ser entendido. En su culminación en Lotze, pero ya en germen en Herbart, el proyecto es conciliar una naturaleza pensada mecánicamente con un reino de la finalidad y, en consecuencia, de la “idealidad” (Beiser, 2013)⁶.

Prestar atención al doble aspecto del platonismo del siglo XIX, o sea, a la afirmación de la objetividad ideal, por un lado, y de los derechos de la visión mecánica del universo, por otro, es fundamental para entender que los problemas de su epistemología son el resultante conflictivo de esa tensión. La pregunta de base aquí es: ¿cómo pensar una subjetividad en ese contexto “naturalista” que se adecúe a las exigencias del platonismo? ¿Cómo se puede fundar en una subjetividad concebida “naturalístamente” una epistemología coherente con el platonismo?⁷

La recepción husserliana del platonismo del siglo XIX y sus dos aspectos

Obviamente que, con la introducción de este problema, apuntamos ya al destino de este platonismo a fines de siglo, o sea, a Husserl y a la necesidad histórica de su fenomenología. La fenomenología husserliana puede ser vista como el cumplimiento tardío de la exigencia de la cual el platonismo no fue capaz de dar cuenta, al romper, ya en otro contexto histórico-filosófico, todo compromiso con el naturalismo.

Herbart, Bolzano y Lotze son expresamente citados por Husserl en los “Prolegómenos” (Husserl, 1975a: 218 y ss; 226 y ss.)⁸. No obstante esto, los lectores de los “Prolegómenos” que sólo tienen acceso a estos autores por la referencia de Husserl difícilmente toman nota del carácter no aleatorio de esta referencia. Husserl percibe claramente que hay un núcleo común en ellos, y por tal razón les dedica un tratamiento interrelacionado. La especialización de la crítica husserliana, sin embargo, ha hecho perder de vista esta unidad, insistiendo unilateralmente en esta o aquella afirmación de Husserl con respecto a este o a aquel autor, dejando de lado así el

⁵ Morscher (1972), quien explícitamente se propone una *Geschichte des logischen Realismus*, ni menciona a Herbart.

⁶ Bolzano merece en este punto una consideración especial, ya que en él hay expresamente una defensa de una teoría causal no-determinista (Cohen, 2007: 42).

⁷ La imposibilidad de dar cuenta del acceso a un objeto ideal desde una subjetividad real fue señalada por primera vez por Exner por referencia a Bolzano, antes inclusive de la publicación de la *Wissenschaftslehre*. Un análisis detenido de esta polémica, que evidencia las dificultades de Bolzano en ofrecer una respuesta satisfactoria a la interrogante de Exner, se ofrece en González Porta (2002, 2003).

⁸ Como veremos, de modo esencial, se debe agregar a Frege, que es citado también en los “Prolegómenos”.

fructífero punto de vista de la visión de conjunto.

La consideración husserliana del platonismo del siglo XIX sigue un esquema básico constante y posee dos direcciones diferenciables: por un lado, Husserl subraya su continuidad con el mismo, por otro lado, sin embargo, también la novedad y, podríamos decir, la novedad necesaria de su fenomenología (Husserl, 1975b: 44 – 45). En general, se tiende a considerar en detalle los puntos de contacto. No obstante, el análisis detenido de las diferencias, también señaladas explícitamente por Husserl, ha permanecido en segundo plano, cuando no ha sido absolutamente ignorado. Es en este análisis que nos vamos a concentrar.

El punto de contacto es obvio: en estos tres autores encontramos anticipada la idea de una lógica pura sobre la base de la postulación de una esfera objetiva de carácter ideal. El punto de divergencia, no es menos obvio: si dejamos de lado las singularidades de la crítica de Husserl a Herbart, Bolzano y Lotze⁹, vemos que hay una constante, a saber, que Husserl manifiesta plena disconformidad con la epistemología de estos autores, sea porque ellos simplemente no la consideran en lo que tiene de específico para el platonismo, sea porque la introducen de forma tal que no comprenden correctamente su problema, es decir, como un problema del cual sólo se puede dar cuenta, en última instancia, por una fenomenología (Husserl, 1975a: 221, 228; 1975b: 8, 48 – 49).

Ahora, aunque Husserl no lo diga, resulta claro que las deficiencias presentes en los primeros platónicos en concebir correctamente el problema de la epistemología, remiten, en última instancia, a su falsa comprensión de la subjetividad. Si esto permanece tal vez implícito en el caso de Herbart y Bolzano (aun cuando no totalmente ausente; cf. González Porta; 2002, 2003), por lo menos en el caso de Lotze, Husserl nos indica expresamente algunos elementos para pensar así. Su error básico es el “representacionalismo”, el cual lo conduce a plantear el problema epistemológico como un problema referente a la relación entre un mundo representado (un “*Vorstellungswelt*”) y una cosa en sí (Husserl, 1975b: 46). La consecuencia de eso es, por un lado, situar en un lugar central de la epistemología la falsa interrogante de la significación objetiva de la lógica (Husserl, 1975b: 46)¹⁰ y, por otro, no verse totalmente libre del psicologismo que se pretende combatir (Husserl, 1975b: 45; 1975a: 221).

Frege y su relación con el platonismo del siglo XIX

Sólo la total reconstrucción del contexto mencionado permite fijar de modo preciso el papel desempeñado por Frege, tanto en relación con sus antecesores, Herbart, Bolzano y Lotze, como en relación a su sucesor, Husserl; o sea, establecer lo que Frege trae “de más” en relación a los platónicos que lo precedieron y lo que trae “de menos” en relación a la fenomenología. Subrayar unilateralmente uno u otro aspecto

⁹ Así, por ejemplo, en el caso de Herbart, Husserl llama la atención de que este autor no ha superado las equivocaciones de los conceptos claves de contenido (*Inhalt*), representado (*Vorgestelltes*) y pensado (*Gedachtes*), o, en el caso de Herbart y Lotze, que éstos erróneamente conciben la idealidad de los conceptos en el sentido de normalidad (*Normalität*) (Husserl, 1975a: 220-221).

¹⁰ Sobre la crítica husserliana a Lotze cf. Varga, 2013.

conduce a un error de perspectiva que sobre- o sub-dimensiona el papel de Frege, pasando por alto el carácter esencial “intermediario” de su contribución.

La crítica fregeana al psicologismo trae la novedad de no ser meramente la postulación de un reino de objetividades ideales, sino el cuestionamiento de principio de la propia idea de sujeto de los psicologistas¹¹. Más concretamente, Frege reconoce (¡correctamente!) el presupuesto básico del psicologismo en una cierta concepción de subjetividad que, en última instancia, presupone la validez incondicional del “principio de inmanencia” (PI), o sea, de la tesis introducida por Descartes, pero formulada explícitamente por Locke, de que el único objeto inmediato de mi consciencia son sus contenidos reales inmanentes, esto es, sus “*ideas*” o “*Vorstellungen*”¹². Frege niega expresamente este principio y es el primero, en Alemania, en hacer de su negación el eje de su crítica al psicologismo (Frege, 1893: XVIII-XIX; 1980b: 62)¹³.

A partir del abandono expreso del PI se hace posible, en Frege, considerar de un modo nuevo la relación sujeto–objeto. Esto se expresa concretamente, entre otras cosas, en su idea del pensar (*Denken*). Frege distingue explícitamente entre pensar y pensamiento (*Denken-Gedanke*). Sin embargo, él no ofrece meramente una nueva concepción del “pensamiento” (del *Gedanke*), sino también una nueva concepción del pensar (del *Denken*). Esta nueva concepción se expresa en el *dictum*: “pensar es captar pensamientos” (Frege, 1980b: 37, 51-52; 1986: 35 (62), 49-50 (74)). El punto central de la misma es que el pensar es una relación de la consciencia con algo que le es esencial e irreductiblemente trascendente, es decir, con algo que no sólo no es parte inmanente de ella, sino que tampoco se vuelve tal por el hecho de ser captado. Que pensar sea captar pensamientos significa que él no puede ser reducido a un proceso psíquico y comprendido plenamente por la psicología, pues hay en él algo que no es psíquico, el pensamiento (*Gedanke*) (Frege, 1980b: 63-64); mas concretamente, que el pensar es captar pensamientos significa la absoluta irreductibilidad del pensar a las representaciones (*Vorstellungen*) o a la combinación de representaciones (*Vorstellungsverbindungen*) (Frege, 1980b: 35, 62, 64n).

Ahora bien, la crítica que Frege dirige a los psicologistas respecto al PI y, por derivación, con respecto al pensamiento, vale no sólo para ellos, sino también para el platonismo del siglo XIX como un todo (claro está, en cierta forma y con diversos grados y maneras). Bolzano ocupa aquí un lugar especial. Aunque el autor de la *Wissenschaftslehre* tienda a presuponer una psicología naturalista y, en consecuencia, enfrente todas las dificultades que la misma ofrece para un platónico, él se mantiene, al menos en los momentos decisivos, libre de tentaciones psicologistas. En Herbart, a su vez, el desarrollo de una psicología naturalista que, en última instancia, busca explicar la totalidad del psiquismo a partir del juego necesario de representaciones

¹¹ Para una prueba conclusiva de esta afirmación, que exige una minuciosa reconstrucción de contexto, cf. González Porta, 2014.

¹² *Vorstellung* (literalmente: representación) será el término con el cual los alemanes traducirán “*idea*” y en base al cual formularán el PI y su crítica.

¹³ Para un análisis del “argumento” cf. González Porta (2012a: 111). En Inglaterra, esta negación es introducida en el mismo año (1893) por Stout con su distinción entre “*object*” y “*content*” (cf. Schaar, 2013: 60 y ss.).

elementales, es un programa expreso y un objetivo central¹⁴. Dado tal programa, las recaídas psicologistas parecen entonces ser inevitables, como ya el propio Husserl lo indicaba y como resulta de una lectura cuidadosa tanto de sus propios textos, como de aquellos de sus discípulos¹⁵. La situación es aún más grave en Lotze, quien suscribe de modo explícito el PI y asume una aproximación “teórico-representacional” (*vorstellungstheoretisch*) y asociacionista de la subjetividad (Lotze, 1912a: 493; 1912b: CVIII-CIX). Consecuencia de lo anterior, es que todo su tratamiento del tema de la subjetividad está determinado por la cuestión del paso de lo subjetivo a lo objetivo (Lotze, 1912a: 14-15). Este paso se realiza en dos momentos: a partir de la impresión (*Eindruck*) originaria, de la unidad indivisa de la vivencia perceptiva, se opera una primera objetivación en la medida en que, a través del nombre, se distingue el contenido del acto y se fija el mismo como un algo re-identificable. La mera asociación de representaciones por su co-presencia (*Zusammensein*) es ahora diferenciada de la co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) temática, y ésta establecida en base a un pensamiento complementario (*Nebengedanke*) que, por ejemplo, en el caso del juicio “este árbol está florecido”, es la categoría substancia-propiedad (Lotze, 1912a: 5, 9).

Si consideramos la relación de Frege con el platonismo del siglo XIX, no desde una perspectiva puramente sistemática, sino histórico-filosófica efectiva y, dado que Frege parece no haber tomado conocimiento de Bolzano y que no existe ninguna referencia explícita a Herbart en la cuestión que nos ocupa, el caso de Lotze merece especial atención. En un texto cuya relevancia tiende a ser pasada por alto de las *17 Kernsätze über Logik*, Frege dirige expresamente una crítica a la concepción lotzeana del pensar (*Denken*), elaborando su propia comprensión en contraposición a la misma. El pensar no relaciona representaciones, sino objetos y conceptos. Él jamás es producto de una mera combinación de representaciones, siendo de poca ayuda el hecho de que a esta combinación se le agregue el “pensamiento complementario” (*Nebengedanke*) (Frege, 1980b: 23).

¹⁴ Esto es algo que tiende a ser pasado por alto cuando, como es usual, se aíslan los dos (únicos) textos donde Herbart parece insinuar otra idea de subjetividad, ciertamente más adecuada a su platonismo e incompatible con el PI. Según esta idea, diferentes sujetos – y el mismo sujeto en diferentes momentos – son capaces de captar el mismo objeto (más concretamente, el mismo concepto) en sentido numérico (Herbart, 1993: 82; 1806: 467; cf. Drobisch, 1836: 10).

¹⁵ Gottfried Gabriel ha insistido recientemente (2013: 285 y ss.) que Herbart es la fuente del anti-psicologismo fregeano. Ahora bien, sin duda Herbart está en los primordios de la lucha anti-psicologista; sin embargo, y del punto de vista del desarrollo posterior, se puede constatar en él por lo menos formulaciones equívocas e imprecisas al respecto. Si Herbart es quien, por primera vez, introduce la clara distinción entre objeto y contenido, no obstante y, como lo indica Husserl, dado que él no distingue entre diferentes sentidos de contenido (real e ideal cf. González Porta; 2002, 2003), esta distinción es insuficiente para los efectos de una plena superación del psicologismo. No son pocos los textos en que Herbart fija como objeto de la lógica simplemente el contenido de la representación (*Vorstellung*) con la desconsideración del acto (Herbart, 1806: 467; 1824/1825: II-159) o en que establece la línea demarcatoria entre lógica y psicología como una diferencia entre dos puntos de vista sobre el pensar (Herbart, 2003: 175). Además de eso, no se pueden pasar simplemente por alto textos como aquellos en los cuales Herbart distingue entre el concepto en sentido lógico y en sentido psicológico y nos dice que, en sentido psicológico, Arquímedes posee su concepto de círculo y Newton el suyo (Herbart, 1824/1825: II-161) o afirma que, en la captación de lo ideal, existe una aproximación infinita. Con respecto a los discípulos de Herbart y a sus ambivalencias psicologistas (cf. Varga, 2014).

Cuando se presta atención a textos como los anteriores, entonces queda claro que la tesis de Frege —de que pensar es captar pensamientos— ha sido trivializada cuando recibe como único comentario que Frege, diferentemente de Husserl, no explica el “cómo” eso sucede. En realidad, tal juicio superficial y precipitado es el producto de la ignorancia del contexto en que esta tesis es formulada y, en consecuencia, de la novedad radical que está contenida en ella con respecto a la concepción de subjetividad imperante. Frege está elaborando una concepción del pensar que rompe con la perspectiva de una derivación de lo objetivo a partir de lo subjetivo y, esto, está en explícita polémica con sus contemporáneos. Más aún: Frege está proponiendo una nueva concepción del pensar no sólo en relación a sus contemporáneos psicólogos, sino también a sus contemporáneos anti-psicólogos y platónicos. Pese a todo el objetivismo de lo ideal, los platónicos del siglo XIX, justamente por moverse en el ámbito de una concepción naturalista de la subjetividad, se mantienen fieles, irreflexivamente, al PI o, al menos, a algunas de sus implicaciones. En este punto Frege introduce una ruptura radical.

Obsérvese la nota al pie de página de la “Lógica” de 1897 (Frege, 1980b: 64). Ésta ciertamente está dirigida contra los lógicos psicólogos y, probablemente, tiene como blanco específico a Wundt, Erdman y, tal vez, Sigwart, o sea, los lógicos psicólogos que Frege efectivamente leyó. Pero ella no es menos válida con respecto a los propios platónicos, como lo muestra explícitamente el ejemplo de Lotze y como podría ser no menos evidenciado en una lectura de Herbart¹⁶. En definitiva, también ellos, aunque deseen dar una solución radicalmente diferente al problema, coinciden con el psicologismo en la forma de su planteo. En última instancia, el punto de partida incuestionado es la teoría de la representación en toda su amplitud y con todas sus variantes, de donde se sigue que, en algún momento, se opera ese pasaje que Frege denuncia como un contrabando.

Conclusión

Para finalizar, vinculemos ahora expresamente a Frege y Husserl en el marco del horizonte de interrogantes que levantamos. Como Herbart, Bolzano y Lotze, Frege también es citado expresamente en los “Prolegómenos”, aunque de modo fugaz y sin que, fuera del reconocimiento de la justeza de su crítica a la *Philosophie der Arithmetik*, reciba otros comentarios (Husserl, 1975a: 172). Pero, ¿cómo se comporta Frege con respecto a las críticas que Husserl dirige a Herbart, Bolzano y Lotze? ¿Son éstas también pertinentes con respecto a Frege? En cierto sentido, obviamente sí: la ausencia de fundamentación epistemológica adecuada y, en suma, del descubrimiento del auténtico problema de la fenomenología también pueden ser constatados en Frege. Pero, ¿puede decirse lo mismo en lo que dice respecto a la idea de subjetividad? En este contexto adquiere particular relevancia la comparación de las críticas de Husserl y Frege a Lotze. Éstas ciertamente no son idénticas en todos sus aspectos, sin embargo confluyen en un mismo punto central, un punto central que, en el caso de Husserl lo llevará a decirnos que, pese a todo objetivismo platónico de su lógica, Lotze

¹⁶ El caso de Bolzano, insisto, parece ser mucho más complejo.

permanece cautivo del psicologismo que pretende combatir y esto porque, en última instancia, no supera el “representacionalismo” (Husserl, 1975b: 45-46). Pero no cabe duda que ya Frege percibe en Lotze los peligros que Husserl explicita y condena con total claridad.

Referencias bibliográficas

Bégout, Bruce (2002) : « La pensée en acte: logique et activité de penser chez Frege et Husserl ». In : R. Brisart (ed.). *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'anti-psicologisme*. Paris: Vrin.

Beiser, Frederick C. (2013): *Late German Idealism*. Oxford: Oxford University Press.

Bayer, Christian (1996): *Von Bolzano zu Husserl: Eine Untersuchung der phänomenologischen Bedeutungslehre*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

Bolzano, Bernhard (1935): «Der Briefwechsel B. Bolzano's mit F. Exner». In: *Bernhard Bolzanos Schriften*. Band 4. Hrsg. Königlichen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. Winter, Eduard (ed.). Prag: s/d.

Bolzano, Bernhard (1978): *Grundlegung der Logik. Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre Band I und II*. Friedrich Kambartel (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Bolzano, Bernhard (1985): *Wissenschaftslehre (1837)*. Stuttgart / Bad Cannstatt: Fromann Verlag.

Coffa, Alberto (1991): *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. New York: Cambridge University Press.

Cohen, Deborah (2007): *Vienna in the Age of Uncertainty*. Chicago: The University Chicago Press.

Drobisch, Moritz Wilhelm (1836): *Neue Darstellung der Logik nach ihren Einfachsten Verhältnissen: Nebst einem logisch mathematischen Anhang*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss.

Frege, Gottlob (1893): *Grundgesetze der Arithmetik*. Jena: Pohl.

Frege, Gottlob (1980a): «17 Kernsätze zur Logik». In: Gottfried Gabriel (org.). *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.

Frege, Gottlob (1980b): «Logik (1897)». In: Gottfried Gabriel (org.): *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.

Frege, Gottlob (1986): «Der Gedanke». In: Gottlob Frege: *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Gabriel, Gottfried (1989a): «Lotze und die Entstehung der modernen Logik bei Frege». In: Hermann Lotze. *Logik, Erstes Buch. Vom Denken*. Hamburg: Felix Meiner.

er Verlag.

Gabriel, Gottfried (1989b): «Objektivität. Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege». In: Hermann Lotze. *Logik, Drittes Buch. Vom Erkennen*. Hamburg: Felix Meiner.

Gabriel, Gottfried (2013): «Frege and the German background to analytic philosophy». In: Michael Beaney (ed.). *The History of analytic Philosophy*. Oxford: Oxford, University Press.

Georg, Rolf (2003a): «Bolzano and the Problem of Psychologism». In: Denise Fisette. *Husserls Logical Investigations reconsidered*. Dordrecht: Kluwer.

Georg, Rolf (2003b): «Psychologism in logic: Bacon to Bolzano». In: Dale Jacquette (ed.). *Philosophy, Psychology and psychologism. Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

González Porta, Mario Ariel (1990): *Transzendentaler „Objektivismus“*. Bruno Bauchs kritischer Verarbeitung des Themas der Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantianischen Bewegung. Frankfurt/ Bern / New York / Paris: Peter Lang.

González Porta, Mario Ariel (2000): «La cuestión noética en Frege, su concepto de intencionalidad y su influencia sobre Husserl». *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, v. 24, 83-114.

González Porta, Mario Ariel (2002, 2003): «Platonismo e intencionalidade: a propósito de Bernhard Bolzano». *Síntese*, Belo Horizonte. Primeira parte, v. 29, nº 94, 251-275, 2002. Segunda parte, v. 30, nº 96, 85-106, 2003.

González Porta, Mario Ariel (2009): «A crítica de Frege ao idealismo em “Der Gedanke”». *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, 130-154.

González Porta, Mario Ariel (2011): «Frege e Natorp. Platonismos, Anti-psicologismos e teorias da subjetividade». In: Mario Ariel González Porta. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola.

González Porta, Mario Ariel (2012a): «La evolución de la crítica fregueana al psicologismo». *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, nº 2, 99-122.

González Porta, Mario Ariel (2012b): «Currie y la interpretación literal de la tesis fregueana de la causalidad de pensamientos». *Cognitio. Revista de Filosofía*, São Paulo, v. 13, nº 2, 301-318.

González Porta, Mario Ariel (2014): «“Horror subjectivi”». La polémica entre Frege y Kerry en torno al método psicológico». *Síntese*. Revista de Filosofía, Belo Horizonte, v. 41, n. 129, 35-54.

Haaparanta, Leila (1994): *Mind, Meaning and Mathematics. Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

Herbart, Johann F. (1806): *Hauptpunkte der Logik*. Zur Vergleichung mit grösseren Werke über diese Wissenschaft. Göttingen: s/d.

Herbart, Johann F. (1824 /1825): *Psychologie als Wissenschaft*, Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 2 vols. Königsberg.

Herbart, Johann F. (1993): *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Hamburg: Meiner.

Herbart, Johann F. (2003): *Lehrbuch zur Psychologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hovens, Frans (1997): «Lotze and Frege: The Dating of the Kernsätze». *History and Philosophy of logic*, 18, 17-31.

Husserl, Edmund (1975a): *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana XVIII*. The Hague: Nijhoff.

Husserl, Edmund (1975b): *Introduction to the Logical Investigations. A draft of a preface of the Logical investigations 1913*. Eugen Fink (ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.

Kern, Iso (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Kerry, Benno (1887): «Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung». Vierter Artikel. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 11, 249-307.

Lapointe, Sonia (2011): *Bolzano's Theoretical philosophy. An introduction*. New York: Palgrave Macmillan.

Linder, G. A. (1898): *Lehrbuch der allgemeinen Logik*. Wien: Druck und Verlag von Carl Gerald's Sohn in Wien.

Lotze, Hermann (1912a): «Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen». Georg Misch (ed.). Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Lotze, Hermann (1912b): «Die Philosophie in den letzten 40 Jahren». In: Hermann Lotze. *Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchung und vom Erkennen*. Misch, Georg (ed.). Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Lotze, Hermann (1989a): *Logik, Erstes Buch. Vom Denken*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Lotze, Hermann (1989b): *Logik, Drittes Buch. Vom Erkennen*. Hamburg: Felix Meiner.

Morscher, Edgar (1972): «Von Bolzano zu Meinong: zur Geschichte des logischen Realismus». In: Rudolph Haller (ed.). *Jenseits von Sein und Nichtsein*. Graz: Akademische Druck, Verlagsanstalt.

Niel, Luis (2014): «Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX: Herbart, Bolzano y Lotze». *Revista de Filosofía*, vol. 39. n. 1, 95-118.

Orth, Ernst Wolfgang (1986): «Rudolf Hermann Lotze: Das ganze unseres Welt und Selbstverständnisses». In: Josef Speck (ed.). *Grundprobleme der grossen Philosophen*. Philosophie der Neuzeit IV. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 9-51.

Pester, Reinhardt (1997): *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens*.

Ein Kapitel Deutscher Philosophie und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Schaar, Maria van der (2013): *G. F. Stout and the psychological origins of analytic philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.

Stelzner, Werner (2003): «Psychologism and non-classical approaches in traditional logic». In: Dale Jacquette (ed.). *Philosophy, Psychology, and Psychologism. Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 245-262.

Stelzner, Werner (2005): «Psychologism, universality and the use of logic». In: Jan Faye; Paul Needham; Uwe Scheffler y Max Urchs (eds.). *Nature's Principles*. Dordrecht: Springer, 269-288.

Varga, Peter Andras (2013): «The missing Chapter from the Logical Investigations: Husserl on Lotzes Formal and Real Significance of Logical Laws». *Husserl Studies*, 29, 181-209.

Varga, Peter Andras (2014): «Was hat Husserl in Wien ausserhalb von Brentanos Philosophie gelernt? Über die Einflüsse auf den frühen Husserls jenseits von Brentano und Bolzano». DOI.10.10007/s10743-014-9155-z.

Zimmermann, Robert (1867): *Philosophische Propädeutik*. Wien: Wilhelm Braumüller.

Comprendre et ne pas comprendre. Éléments de philosophie herméneutique

Christian Berner

Résumé

C'est à partir de l'expérience de la non-compréhension que nous développerons les grandes lignes d'une réflexion sur ce que c'est que comprendre. Cette expérience nous découvre le *désir de comprendre* qui se prolonge dans la dialectique entre la *volonté de comprendre* et la *volonté d'être compris*. Dans la mesure où parler est essentiellement communiquer avec d'autres, le dialogue nous servira ici de fil conducteur : il nous permettra non seulement de rappeler les conditions de possibilité de la compréhension, mais encore de mettre en lumière la nature du *devoir de comprendre*. Dans un second temps, nous partirons de cette *dimension pragmatique et éthique* de l'acte de comprendre et de ses implications pour montrer que la réflexion sur le caractère intersubjectif de la compréhension, où l'on se laisse dire quelque chose par quelqu'un d'autre, ne trouve son sens que dans une réflexion *politique*.

En effet, s'il est vrai que le langage ne se comprend pour l'essentiel qu'à partir de connaissances d'arrière-plan partagées par des individus, des groupes ou des communautés d'interprétation dans une société, alors la simple coexistence d'une pluralité de ces communautés d'interprétation exige que soit pensée la reconnaissance que peut revendiquer chacune d'entre elles dans un espace politiquement structuré. Là aussi le dialogue s'avèrera central dans l'expérience de la négativité qui habite l'acte de comprendre.

MOTS CLÉS: Comprendre, non-compréhension, volonté, dialogue, communautés d'interprétation.

Abstract

It is from the experience of not understanding that we will develop the outline of a reflection on what it is understanding. This experience reveals to us the *desire to understand* that is extended into the dialectic between the *will to understand* and the *desire to be understood*. Insofar talk is mainly to communicate with others, dialogue will serve here as a guide: it not

only enables us to recall the conditions of possibility of understanding, but it highlight the nature of the *duty to understand*. In a second step, we will leave this *pragmatic and ethical dimension* of the act of understanding and its implications and we will show that the reflection about the intersubjective nature of understanding, finds its meaning in *political* reflection.

Indeed, if it is true that language is essentially understood from the background knowledge shared by individuals, groups or communities of interpretation in a society, then the simple coexistence of a plurality of these interpretive communities requires the consideration of the claims of recognition of each of them claim in a politically structured space. There too the dialogue will be central to the experience of negativity that inhabits the act of understanding.

KEYWORDS: Understanding, Non understanding, Will, Dialogue, Communities of interpretation.

Lorsqu'on s'efforce de comprendre, on s'affronte à ce qu'on ne comprend pas. Or les causes de la non-compréhension sont aussi multiples que variées. Elles tiennent parfois à l'objet que l'on cherche à comprendre, parfois au sujet et à ses insuffisances. Il peut ainsi s'agir de ce qui n'a pas de sens, qui existe simplement, à titre de chose, sans appeler à être compris ni faire signe vers quoi que ce soit (cf. Simon, 2002). Ou alors de quelque chose qui participe à la compréhension sans qu'on en soit conscient, suscitant des distorsions et mécompréhensions. Ou encore de ce qui excède nos possibilités de sens, de l'absurde, de l'insensé, de ce qui ruine toutes nos attentes, l'incompréhensible, tels la mort, la souffrance, le mal... Une telle non-compréhension serait existentielle, liée à notre finitude, ne pas comprendre étant alors, au même titre que comprendre (Heidegger, 1977 : 142), une dimension fondamentale de l'existence.

Il est par ailleurs des choses qui semblent avoir un sens pour nous bien que nous les comprenons mal. Nous les prenons alors pour des signes tout en disant que nous ne comprenons pas. Ce que nous comprenons mal ne s'intègre pas dans une totalité de sens et met en cause la cohérence de notre intelligence. La compréhension est en effet une structure, un agencement entre différents éléments qui nous en procure une intelligence, nous présentant des connexions, des rapports, une unité. Cette unité est sans doute liée au sentiment de satisfaction que l'on peut ressentir quand on comprend. Dans cet acte de synthèse, comprendre désigne tout autant la conclusion que le processus lui-même qui consiste à forger un tout cohérent. Le plus souvent nous ne disons « je comprends » qu'au terme du processus, signalant la fin de l'effort de comprendre. Nous appelons alors « sens » ce que nous avons ainsi compris.

A l'inverse, ce que nous ne comprenons pas demeure étranger, autre, ne s'intègre pas. Cette altérité peut connaître les formes les plus variées, dont on ne saurait ici faire le tour, même s'il serait souhaitable de relever les grands types de ce qui ne fait pas sens : on pourrait ainsi distinguer l'ignorance, qui peut être corrigée par le savoir, le non-sens qui ne résulte pas d'un manque d'information mais un élément

qui ne saurait être intégré dans l'ensemble de ce que je comprends, qui ne rentre donc pas dans l'ordre des choses qui est le mien alors que je vois qu'il peut rentrer dans d'autres configurations, ou alors l'authentique insensé qui inverse l'ordre de mon sens, qui est à proprement parler incompréhensible et que nous renonçons à comprendre (Angehrn, 2010: 244).

Le désir de comprendre

Il faut donc partir de l'expérience de la non-compréhension. Celle-ci est soudaine, imprévisible : tout à coup, alors que tout semblait bien se dérouler, nous nous heurtons à quelque chose que nous ne comprenons pas. Cette expérience a souvent été décrite. En deux mots : si dans la vie courante la compréhension permet à l'homme de donner un sens aux choses parmi lesquelles il peut alors s'orienter, ou aux paroles qu'il reçoit comme lui étant adressées. Il peut dans ce contexte faire l'expérience que quelque chose résiste à l'intelligence dont il a besoin pour connaître et agir, quelque chose qui ne s'intègre pas à la configuration de sens qui constitue sa compréhension. Il éprouve ne *pas* comprendre, autrement dit, prend conscience qu'il ne comprend *plus*, que le sens ne va *plus* de soi. La totalité est brisée. L'expérience de la non-compréhension est l'expérience d'un blocage : on ne peut plus continuer - s'orienter dans le monde, communiquer avec autrui, lire un texte... Nous sommes face à quelque chose qui n'est plus pour nous quelque chose *comme* quelque chose, mais quelque chose qui se manifeste dans son opacité. C'est là que nous avons le regard fixe, ahuri, qui ne regarde que devant soi sans plus rien voir, un regard vide (Heidegger, 1977: 149). Mais comme toute expérience, la non-compréhension ne nous advient pas simplement, elle nous apporte et nous apprend quelque chose. Elle nous découvre l'altérité. Lorsque quelque chose n'est plus immédiatement compris, nous avons quelque chose qui se manifeste dans sa *réalité*, dans son irréductible altérité. Le sens, autrui ou le réel résistent à leur appropriation. Les choses ne vont plus « de soi » : elles ne sont plus « comprises ». Elles sont alors simplement *en soi* et non plus *pour nous*. Cette opacité que nous pouvons rencontrer à tout instant et à tout niveau lorsque nous nous orientons dans le monde, confrontés à une autre tradition, à une autre langue, à autrui, à nous-mêmes, nous dit que nous ne comprenons *plus*. Que donc nous devrions comprendre. Que nous étions donc pris dans un processus de compréhension, animé par un désir de compréhension. Qu'il s'agisse du monde, d'un texte, d'un comportement, d'autrui, la non-compréhension est d'abord l'expérience d'un « choc » (Gadamer, 1990 : 272), qui vient montrer que le sens ne va pas de soi. Et pourtant, comme sens, il fait pourtant appel et semble vouloir être compris. Comprendre qu'on ne comprend pas, c'est faire l'expérience d'un sens adressé sans pouvoir s'en saisir, c'est comprendre la simple adresse sans ce qui est adressé, une pure réceptivité au sens. La non-compréhension se manifeste ainsi comme une initiale confiance dans la densité signifiante et repose sur une forme de « bienveillance » confiante dans le sens. Car « je ne comprends pas » que « ce qu'il y a à comprendre » (s'il n'y avait rien à comprendre, il n'y aurait pas non-compréhension mais indifférence). C'est là que s'éprouve l'effort interrompu de comprendre et désir. Même s'il faut souligner aussi que nous ne voulons pas toujours comprendre, que souvent même nous tirons avantage de la non-compréhension, par exemple pour

n'avoir pas à adopter une perspective qui ne nous serait pas favorable. L'expérience nous montre régulièrement que nous faisons nombre de choses sans les comprendre ni chercher à les comprendre. Il ne va donc pas de soi de poser que tous les hommes désirent naturellement comprendre¹ et l'expérience de la non-compréhension n'est pas universelle. Pas plus que de croire que l'expérience de la non-compréhension relève de uniquement de l'absence immédiate de sens. L'interrogation sur le sens peut être tout aussi bien suscitée inversement par une diversité de sens ou une pléthore de sens offerts qui, en provoquant la confusion, suscite tout autant la non-compréhension, l'absence de sens étant cette fois médiate. Là aussi, la totalité n'est plus saisissable.

Quoiqu'il en soit, l'expérience de la non-compréhension nous révèle un désir de comprendre. Car sous sa forme négative (la *non-compréhension*), elle dit un empêchement : c'est donc que la *possibilité de comprendre* et l'*attente de sens* sont présupposées, qu'elles sont les conditions de possibilité pour être ébranlé par l'absence de sens. En effet, la compréhension, qui n'est pas thématifiée tant qu'elle va de soi, se manifeste comme désir dans l'expérience de la non-compréhension où l'on prend conscience que l'on était pris dans un processus de compréhension. La négativité révèle donc l'exigence de sens en nous faisant comprendre de manière immédiate que la compréhension immédiate est enrayée. A ce titre, ne pas comprendre est une expérience fondamentale qui nous révèle jusqu'au fait que nous désirons comprendre. Ne pas comprendre est donc, pour l'existence humaine, une catégorie tout aussi fondamentale que comprendre.

C'est ce désir de comprendre, porté à l'absolu, qui a souvent été interprété comme étant à l'origine des religions ou assimilé à l'élan métaphysique qui s'élance vers des idées totalisantes qui permettent de saisir l'ensemble en une intuition, de comprendre le tout et de prendre ainsi en charge de la question du sens. Ce qui a conduit, en matière de compréhension, à la question fondamentale, à l'instar des traditionnelles questions métaphysiques : pourquoi y a-t-il du sens plutôt que du non-sens² ? Faut-il poser en premier le sens, une entente originelle, un *a priori* du comprendre dont la non-compréhension ne serait qu'une altération ? Faut-il faire confiance en une affirmation originelle du sens, ou alors, comme Job, oser l'hypothèse du non-sens ? Ne sommes-nous pas toujours déjà plongés dans une appartenance au sens, puisque nous ne sommes pas à nous-mêmes notre propre origine, que nous sommes des êtres de parole, qui parlons avec les autres et qui parlons du monde dans un langage que pour l'essentiel nous avons reçu et que ce n'est que sur ce fond de sens que le non-sens peut se manifester ? Ou faut-il penser au contraire une négativité originelle, un chaos à partir duquel et contre lequel seulement le sens peut s'affirmer ?

¹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, I 980 a 21 – 981 b 8.

² « Warum ist Sinn überhaupt, warum ist nicht Unsinn statt Sinn ? » (Schelling, 1972: 222).

Vouloir comprendre et vouloir être compris

La prise de conscience du *désir* de sens peut se prolonger en *volonté* du sens. Il faut prendre ici la volonté au sens de reprise réflexive du désir : autant je n'ai pas décidé de désirer le sens, autant, par la volonté, je me réapproprie cet effort et me procure les moyens d'y parvenir. C'est ainsi que lorsqu'on ne comprend pas un discours, par exemple, on recourt à l'interprétation, on cherche à expliquer, à remplacer les propositions obscures par d'autres propositions mieux intelligibles. En particulier, on cherche à clarifier les contextes qui permettent de déterminer le sens – au moins au regard des attentes particulières que ses pratiques engagent – en tenant compte des formes de vie partagées, de l'arrière-plan conceptuel commun rendant possible la compréhension. C'est là ce que nous faisons jusque dans la conversation ordinaire, lorsque nous ne comprenons pas ce que notre interlocuteur nous dit. Nous lui demandons d'expliquer, de nous dire quelle était l'intention de ses propos, ce qu'il voulait dire, notamment en nous disant la même chose autrement ou en nous présentant le contexte adéquat permettant de réintégrer ses propos dans un tout dont ils étaient momentanément exclus, restituant la cohérence d'un discours qui nous semblait en manquer.

Autrement dit, c'est la volonté de comprendre qui poussera à élaborer un certain nombre de règles, de moyens qui permettent de comprendre. Cette volonté trouve son prolongement naturel dans l'interprétation, qui est le travail mis en œuvre pour comprendre. L'herméneutique, qui se définit comme « art de comprendre », notamment les textes et discours que la distance historique ou culturelle ou linguistique nous a rendus étrangers, que nous ne comprenons pas, est traditionnellement une telle discipline technique qui met en œuvre un certain nombre de règles de la méthode qui guident l'interprétation pour assurer la compréhension. Il faut, nous dit-elle, acquérir des connaissances linguistiques, analyser la structure, comparer le tout et la partie, deviner l'intention etc.³ Lorsque le désir de comprendre se prolonge en authentique volonté de comprendre, c'est que nous attendons du sens, que nous pensons qu'un sens nous est transmis. Cela signifie que la volonté de comprendre est la réponse à une volonté d'être compris et que la compréhension s'inscrit dans un processus de communication. Aussi peut-on dire que la non-compréhension dans la double prise de conscience de la volonté de comprendre et de la volonté d'être compris repose sur une forme de bienveillance que formule le « principe d'équité », dit parfois « de charité ». Il invite à présupposer que le signe que je prends comme m'étant adressé tient sa compréhensibilité de la volonté d'être compris qui anime l'autre donneur de sens. Et je dois alors, pour bien comprendre, supposer autant que possible, c'est-à-dire jusqu'à preuve du contraire, que l'auteur se donne les moyens d'être compris, c'est-à-dire fournit les indications suffisantes à la saisie du sens. Aussi supposer le sens, le sens maximum dans le discours est ce qui nous permet de comprendre mieux. Il s'agit donc d'une règle technique de maximisation du sens, et à ce titre une condition de possibilité de la compréhension. Je comprends mieux si je fais l'hypothèse que le texte ou le discours a un sens qui devait m'être transmis.

³ On pourra regarder, à titre d'exemple, (Schleiermacher, 1989).

Cette structure a favorisé la compréhension de l'interprétation à travers le dialogue, la non-compréhension nous découvrant simultanément notre volonté de comprendre et l'altérité de la volonté d'être compris. Car cette articulation est au cœur de la communication : elle est ce qui fait que le sens passe de l'un à l'autre. Ainsi un texte, par exemple un texte a été écrit pour être compris, et on a pu affirmer que le rapport au texte, où le lecteur rencontre l'auteur, est à saisir suivant le modèle du dialogue (Gadamer, 1990: 384). Même si cela est difficile dans la mesure où ce qui fait l'importance du dialogue est le changement et la transformation de chacun des interlocuteurs dans le dialogue, alors que le texte ne change pas, une telle approche a le mérite de souligner que comprendre ne consiste pas simplement à déchiffrer des signes, mais dans une action dialogique où la question qui anime l'auteur et lecteur devient la clé de la compréhension, définissant le texte comme une réponse. S'il y a quelque chose à comprendre, c'est qu'il y a des réponses à des questions, tout comme nous comprenons le sens d'une histoire ou d'une action à partir du problème dont il est question dans l'histoire ou que résout l'action. En ce sens, avoir affaire à quelque chose à comprendre, c'est être confronté à des questions. Dans le dialogue, il s'agit de répondre à des questions qui sont celles des autres et reconnaître nos propres questions dans les réponses qu'ils nous apportent. Cet entrecroisement de question et de réponse est une exposition de la structure du dialogue où s'inscrivent tant la rencontre, logique et existentielle, que l'attention à l'autre. Même l'absence de l'auteur ne m'interdit pas de prendre le texte comme une expression de sens qui s'adresse à moi et avec laquelle je peux entrer en dialogue. Mais il faut reconnaître qu'une telle approche reste approximative lorsque nous avons affaire à des textes écrits : dans un dialogue authentique, l'écoute des raisons d'autrui me permet de changer d'opinion et vice versa, ce qu'un texte ne peut jamais.

Quoiqu'il en soit, le dialogue apparaît comme le lieu d'accomplissement du sens, dont la dimension primordiale est la langue. En son essence, le langage, qui ouvre aussi le monde et se réfère à des objets, est principalement communication. Posséder les mots, une langue, c'est pouvoir réfléchir, se rapporter au monde, à soi, aux autres, et communiquer. Les mots permettent de dépasser la dimension perceptive pour doter le monde de sens. Mais même à titre d'instrument pour former des pensées, connaître les choses, construire ou configurer un monde, le langage n'est pas indépendant de son enracinement social : personne à qui l'on ne parle pas n'apprend la langue, et personne ne l'utilise si elle ne peut être comprise par d'autres. La discussion philosophique sur la langue privée porte sur l'impossibilité d'une langue qui ne serait fondée que dans le sujet et qui ne serait donc pas déterminable dans sa fonction argumentative puisque les significations et la prétention à la vérité ne pourraient pas être fixées. Autrement dit, les autres sont impliqués dans la parole car un langage ne n'existe qu'à l'intérieur d'une communauté linguistique. Si le caractère essentiellement dialogique de l'existence humaine est condition de constitution de soi, il est en même temps condition de la compréhension réciproque de soi et d'autrui et s'effectue dans la rencontre réelle avec l'autre. En effet être les uns avec les autres, c'est aussi parler l'un avec l'autre. Il ne s'agit pas ici de reprendre toute l'analyse de la mise en place de la relation dialogique entre celui qui parle et celui qui entend, ou qui se laisse vraiment dire quelque chose par son interlocuteur (cf. Löwith, 1969: 103 - 126): il suffit de rappeler que la puissance du langage qui me révèle le monde est une faculté qui existe dans

la discussion avec autrui. Cette dimension communicationnelle révèle des aspects essentiels de la compréhension, parmi lesquels nous pouvons relever la réflexivité de la compréhension et de la compréhension de soi, la confrontation avec l'autre ou l'étranger, l'unité de la réception et de la production dans le processus du sens. Dans chacun de ces aspects, comprendre et ne pas comprendre sont articulés l'un à l'autre. Que comprendre et ne pas comprendre restent simultanés et complémentaires, c'est là ce qu'affirmaient par exemple les romantiques, qui disaient l'individuel irréductible, par exemple dans la langue : il y a en effet des relations complexes entre la langue et le locuteur qui, dans son individualité, est en rapport unique avec elle et, lorsqu'il veut dire quelque chose et non pas simplement répéter, imprime un écart aux structures linguistiques générales dans lesquelles il s'inscrit (Schleiermacher, 1999: 31). Comprendre est dès lors tenir compte de cette individualité incompréhensible et irréductible. Cette incompréhensibilité est par ailleurs souvent revendiquée, pour échapper à la compréhension comme identification ou assimilation (cf. Nietzsche, 1988 : 51). Être vraiment, c'est aussi ne pas pouvoir être compris, ne pas pouvoir être renvoyé à autre chose. Ne pas comprendre autrui, c'est lui accorder la liberté d'être lui-même, d'être pour ainsi dire inassimilable, irréductible par identification. Bref, le laisser simplement être. Cela signifie que nous ne sommes pas les maîtres absolus du sens, et, contre le modèle de l'assimilation, nous laissons ouverte la possibilité de nous laisser dire quelque chose, l'autre participant à la création de ce qui pour nous est sens. Il n'y a pas de création solitaire du sens et l'interprétation purement individuelle n'a pas la force d'ouvrir le regard.

Le devoir de comprendre

La rencontre entre la volonté de comprendre et la volonté d'être compris ouvre donc la dimension du dialogue. Mais le dialogue, où deux personnes échangent, n'est lui-même pas pensable sans difficulté : car comment m'assurer que j'accède aux raisons de l'autre ? Comment comprendre l'étranger ? Dans le dialogue, les signes que l'autre me communique ne sont-ils des signes que pour moi ? Ne comprenons-nous pas l'autre à partir de nous-mêmes, tout comme l'autre ne nous comprend qu'à partir de lui-même ? La volonté de comprendre ne se trouve-t-elle pas alors fondamentalement fragilisée ? Il nous semble que c'est dans la conscience de cette finitude, de ce conditionnement de notre compréhension liée à notre perspective, à notre situation, que la volonté de comprendre peut se dire « devoir » de comprendre. La volonté de comprendre prend alors un tour éthique.

Certes, ce devoir qui m'invite à comprendre l'autre ne peut pas être lui-même fondé comme devoir, ni dans le désir ni dans la volonté de comprendre, malgré l'argumentation avancée par l'éthique de la discussion (cf. Appel, 1994) qui cherche à reconstruire les conditions éthiques de possibilité et de validité de l'argumentation humaine dans le cadre de la communication. L'éthique de la discussion veut en effet fonder l'impératif du dialogue sur la discussion : si nous discutons, il faut avoir reconnu certaines normes (la visée et la possibilité de l'entente, la rationalité de l'interlocuteur etc.). Nous pensons au contraire que si c'est bien cette volonté de comprendre qui se manifeste dans le langage, les exigences propres de la communication ne suffisent pas à la fonder. Entrer dans la discussion présuppose en effet une « bonne volonté

de comprendre » (Gadamer, 1984: 340 et ss.). C'est pourquoi il convient de parler de devoir : la volonté de comprendre devient volonté de comprendre autrui, ce qui implique l'aider à parler, à s'exprimer et le reconnaître comme autre source de sens. C'est en cela qu'il y a invitation à participer au dialogue, et pas simplement développer les connaissances. Interpréter pour comprendre signifie alors accepter de se laisser instruire par cette altérité, malgré les difficultés intrinsèques que recèle tout rapport du même à l'autre. Comprendre ce que l'autre me dit implique alors comprendre l'autre. Ce qui importe donc, c'est moins d'avoir un langage commun pour se comprendre que vouloir se comprendre pour avoir ensuite un langage commun. Et comprendre l'autre implique alors, pour des raisons pragmatiques évidentes, comprendre comment l'autre nous comprend. Il y a donc dans le dialogue réel ce respect de l'autre qui fait qu'à la fois je le comprends et ne le comprends pas. Voilà ce qu'ont développé les philosophies du dialogue, retrouvant un problème ancien et récurrent en philosophie, où alternent le même et l'autre, quelque-chose et autre-chose, l'identité et l'altérité etc. On voit donc poindre ici, dans le devoir de comprendre, une identité dialogique qui fait que je ne suis moi-même qu'en passant par l'autre qui me co-constitue.

Le dialogue entre les cultures

Les hommes, si l'on admet qu'ils s'interprètent et se constituent eux-mêmes dans ces interprétations, c'est-à-dire dans la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes, en ayant recours au langage, s'interprètent et se définissent donc *aussi* dans le cadre de communautés qui participent à la compréhension. Me comprendre ne signifie pas que je me raconte seul à moi-même ce que je suis : je comprends dans une langue partagée, dans un dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance par d'autres, qui participent à la constitution de mon identité où être-pour-soi et être-pour-autrui sont pris dans une relation de réciprocité. Partant de là, le dialogue ouvre nécessairement sur des dimensions sociales et politiques : si la constitution même de l'identité individuelle est tributaire des dialogues collectifs, elle appelle une reconnaissance de communautés d'interprétation ou de compréhension dans lesquelles l'individu est inséré, communautés qui ne partagent certes pas nécessairement toutes les valeurs, mais un certain nombre d'entre elles. L'éthique du dialogue se laisse alors extrapoler à ce qu'on appelle souvent les « cultures », qui sont en fait des communautés d'interprétation ou de compréhension partagée.

On appellera « culture » le processus complexe et continu d'interprétation et de mise en sens répondant au besoin d'orientation auquel correspond l'effort humain de comprendre. D'une manière générale, les cultures donnent une compréhension globale de l'existence, c'est-à-dire fournissent des interprétations qui disent non seulement ce qu'il faut penser, mais encore ce qu'il faut faire, c'est-à-dire qui organisent intégralement l'existence. Cela permet aux hommes qui les partagent de se comprendre. Ce faisant, il n'est pas indifférent de choisir une valeur plutôt qu'une autre, et il n'est pas possible de les harmoniser par un compromis sans les détruire. Les difficultés liées à la coexistence de compréhensions totalisantes concurrentes ont

souvent été réfléchies dans le cadre des religions universelles, qui totalisent ce qu'à une époque un groupe reconnaît comme étant sa vérité. Elles consistent à envisager la coexistence d'une pluralité de compréhensions valorisées du monde incompatibles entre elles. On peut les penser soit comme devant se résorber les unes dans les autres, soit comme extérieures les unes aux autres, soit les voir en communication les unes avec les autres. La première perspective, traditionnelle, est celle de l'universalisme. Ce dernier, qui postule l'identité de la raison en tous, pense pouvoir réduire les conflits et les différences au moyen d'une critique de la raison, sans échange authentique, sans dialogue, donc. Les cultures sont alors simplement appelées à supprimer leur différences. À l'opposé, la deuxième perspective, le relativisme, qui affirme que chaque doctrine compréhensive développe un modèle incommensurable de « rationalité », existentiellement tributaire de valeurs incomparables, affirme que la diversité est insurmontable. Lui aussi n'invite pas au rapport entre les cultures, et, plus encore que l'universalisme, conduit à une absence de reconnaissance qui risque l'indifférentisme. Ni l'un ni l'autre de ces modèles n'est acceptable : l'universalisme méconnaît la différence et débouche sur un totalitarisme abstrait, alors que le relativisme conduit à abandonner tout effort de médiation.

C'est là qu'une troisième solution, le dialogue entre les cultures ou la communication, permet d'éviter les défauts des deux autres à travers ce que l'on peut appeler une « tolérance », s'il est permis de réactiver ce terme ancien (Forst, 2003). La tolérance est inutile pour l'universalisme, puisqu'il s'agit simplement de traduire la culture autre pour parvenir à l'identité, et elle se réduit à l'indifférence qui n'est pas tolérance non plus. C'est là qu'une reprise de l'expérience de la non-compréhension peut s'appuyer sur les philosophies du dialogue qui affirment que la rationalité est dans le *sens* de la communication, que la raison est volonté de communication. L'exigence de la *communication*, qui prolonge le devoir de comprendre, appelle à dégager les conditions de possibilité de dépassement des conflits fondés sur des valeurs. Bien que les valeurs soient différentes, nous pouvons en effet nous entendre sur le fait que nous avons des valeurs et nous affirmer tout en acceptant par là-même l'auto-affirmation de l'autre dont la compréhension totalisante a, malgré ses différences, une même prétention à la validité. Et il n'est pas besoin de reconnaître que leur prétention est identique à la nôtre en valeur, il suffit de dire qu'il s'agit de valeurs pour reconnaître qu'elles ont quelque chose à nous dire. Ainsi ouvre-t-on au dialogue dans la reconnaissance paradoxale de l'autre qui est reconnu pour une part comme ne pouvant pas être compris. Or une telle reconnaissance de la non-compréhension a pour effet de favoriser la réflexion : à partir de la conscience de la diversité, elle creuse en effet une distance à l'égard de soi-même en exhibant la pluralité des compréhensions qui prétendent à la validité, sans supprimer pour autant cette diversité ni conduire à un consensus sur les valeurs. La réflexivité ainsi engendrée ouvre ainsi à un décentrement des perspectives, puisque prendre conscience de sa perspective, c'est prendre conscience qu'il y en a d'autres, ce qui favorise une prise d'autonomie de la part des individus.

La compréhension dialogique qui se fait jour ici est celle où c'est la connaissance de l'autre comme tel qui importe. Dans un dialogue, il y a interaction avec un interlocuteur : le but n'est pas de parvenir à une connaissance correcte de la chose, même si l'on parle de la chose, mais de pouvoir agir ensemble, d'écouter et de

répondre, et donc réviser éventuellement sa propre définition de soi. C'est pourquoi il n'y a pas de point de vue désengagé : toute compréhension est finie, toujours située dans le présent, ses préjugés et précompréhensions. La compréhension véritable est une articulation des horizons, une rencontre des horizons de celui qui comprend et de ce qui est compris, c'est-à-dire ouverture à l'altérité où la compréhension se fait par la différence et la comparaison entre des interprétations qui ne sont pas « incommensurables » (Taylor, 1997: 208). Certes, dans cette dimension du dialogue, il ne s'agit ni du langage de l'autre, ni simplement du nôtre : on ne renvoie pas l'autre dans son langage fermé ni on ne l'absorbe dans le nôtre, mais par contraste, on essaie de comprendre des pratiques différentes en relation avec les nôtres. C'est pourquoi il n'y a pas de compréhension de l'autre sans une nouvelle compréhension de soi : comprendre, c'est être inquiet par l'autre, être confronté à l'écart dans lequel il s'offre à nous. Comprendre est alors habité par une négativité qui maintient vive la non-compréhension. Et si la compréhension est inséparable de la critique au sens où elle est confrontée à la perspective où le discours autre doit avoir un sens pour nous, la critique est à son tour inséparable de la critique de soi.

Politique du dialogue

Cette extension du problème de la compréhension et du dialogue à sa dimension éthique a des retombées politiques en raison du besoin que nous avons de vivre ensemble. Ce besoin, dans lequel se trouvent peut-être les racines de la volonté de comprendre (cf. Tomasello, 2008), est pour l'essentiel obligation dans le contexte de la globalisation et de la mondialisation, qui rend impossible le simple repli sur soi et l'indifférence à l'égard des autres. Les échanges nécessaires font que les cultures ou les compréhensions du monde sont en contact les unes avec les autres, ce qui ne saurait être sans répercussion sur le mode d'organisation de leur coexistence. C'est là que s'ouvre la dimension proprement politique du problème de l'organisation des communautés. En effet, si des interprétations divergentes sont en mesure de coexister et que leur portée est tant théorique que pratique, c'est-à-dire qu'elles nous disent non seulement ce qu'il en est du monde, de sa constitution etc., mais encore ce qu'il faut y faire et comment, alors il faut réfléchir à la manière de vivre ensemble qu'elles rendent possibles. La notion de tolérance, que nous avons évoquée plus haut, indiquait à vrai dire cette dimension politique. En effet, la tolérance est née comme un principe *politique* devant permettre la coexistence pacifique de conceptions religieuses divergentes, elle est la forme traditionnelle de l'apaisement dans la concurrence entre ces compréhensions du monde, neutralisant au plan pratique des différends insurmontables et rendant possible la cohabitation (cf. Hunyadi, 2008)⁴. D'un point de vue politique, la tolérance doit être instituée : il faut pouvoir se comprendre comme participant à un système qui rend possible la tolérance pratique, en garantissant la même liberté de conscience ou liberté éthique pour chacun, malgré la diversité des modes de vie et le pluralisme des croyances. Or une telle tolérance

⁴ Mark Hunyadi, « A l'aube du monde commun : la tolérance, mise en latence de conflits continués », *Revue de Métaphysique et de Morale* (2), 2008, p. 191-205.

n'est possible que dans le cadre politique d'une organisation fondée sur des valeurs de respect soustraites aux compréhensions valorisées du monde. C'est ainsi qu'elle se présente comme une solution politique d'évitement du déchirement social.

C'est dans ce sens que l'on peut lire la réflexion politique développée par le « libéralisme politique » qui cherche à établir la possibilité d'une société à partir d'une pluralité de manières de saisir le sens et d'organiser la vie des communautés d'interprétation et de compréhension (cf. Rawls, 2001). Ce pluralisme est d'abord vécu par les communautés de compréhensions comme un danger dans la mesure où il les fragilise. En effet, il donne naissance au sentiment déstabilisant que d'autres pensent différemment et de ce fait mettent en cause ce que nous pensons. Même si la pluralité des compréhensions engendre une évolution de ces compréhensions, ce dont les religions nous offrent l'exemple historique, où les croyants réinterprètent leurs croyances pour les adapter, notamment aux progrès du savoir et des mœurs. Les religions peuvent alors rester pertinentes aux yeux des croyants au moyen d'aménagements interprétatifs. Mais pour cela, il faut supposer que le pluralisme est aussi ouvert au dialogue. Ce qui n'est en rien surprenant puisque les cultures, portées par des individus, sont elles-mêmes des résultats complexes d'éléments d'origines hétérogènes et que l'on ne saurait les réduire à certains de leurs aspects. On voit en effet à travers les échanges, les traductions etc., s'affronter et composer des apports culturels souvent très divers, de même que nous voyons composer et s'affronter les époques : à chaque fois, un ensemble culturel, une compréhension, dans la complexité de sa constitution, à travers ses transmissions et appropriations, connaît à partir de lui-même un ébranlement et une révision de certaines de ses valeurs, tenues un temps pour fondamentales. Et c'est aussi au sein même des cultures que surgissent des compréhensions divergentes, que des valeurs s'opposent, que l'on ne comprend plus, c'est souvent au cœur d'un même groupe que des conflits opposent les individus : certaines valeurs partagées n'impliquent pas le partage de la totalité des valeurs, puisque le même individu appartient simultanément à plusieurs groupes, sont pris dans plusieurs dialogues (parents, amis, collègues etc.). C'est pourquoi, même au sein d'un groupe, les compréhensions varient et le partage de quelques valeurs n'implique pas le partage de toutes les valeurs. Du coup, il est intrinsèquement difficile pour les communautés d'interprétation et de compréhension de se refermer véritablement et les fanatismes, qui préconisent un tel verrouillage, se voient le plus souvent condamnés à recourir au despotisme, c'est-à-dire à se maintenir par la force.

Le libéralisme politique réfléchit à cette coexistence en posant la question de savoir comment il est possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, incompatibles entre elles bien que raisonnables ? On sait que cette conception implique elle-même des valeurs explicitement énoncées (la liberté et l'égalité, dont l'une des formes fondamentales est l'égalité de respect et la liberté de conscience), et donc un accord sur ces valeurs que l'on peut, encore faut-il le reconnaître comme tel, dire minimales. Il suffit alors d'avoir une conception politique qui, indépendamment des compréhensions spécifiques, puisse être intégrée à chacune de ces doctrines compréhensives qui seront raisonnables si elles le font (Rawls, 2001 : 37). Sans discuter ici de cette théorie, il convient de souligner que malgré la diversité de nos modes de vie, du pluralisme des communautés d'interprétation, se

comprendre comme citoyen soumis à une constitution politique qui rend possible une tolérance pratique en garantissant la même liberté de conscience ou liberté éthique pour chaque citoyen implique en retour dans de nombreux domaines une révision des représentations et des règles et donc une transformation du mode de vie. Ce en quoi on peut voir la condition du progrès des droits culturels. On pourrait ainsi interpréter la tolérance dans un Etat laïque, où l'école publique développe la pensée critique des élèves qui voient qu'il peut y avoir une pluralité de compréhensions du monde, qu'on peut donc comprendre le monde ainsi mais aussi autrement, comme ouverture du champ d'un dialogue possible, même si une telle conception peut aussi être perçue par certains comme favorisant les conceptions qui privilégient l'autonomie du jugement critique au détriment des autres.

Cela dit, la solution du libéralisme politique ne sera pas suffisante pour ouvrir le dialogue dans la mesure où il écarte le problème de la légitimité du désir de reconnaissance, et de reconnaissance publique, sans laquelle il n'est pas d'identité. C'est là que les problèmes politiques ressurgissent, comme on le voit régulièrement dans les demandes de reconnaissance publique. Car la solution politique au problème des interprétations compréhensives a grandement contribué à la « privatisation » des doctrines philosophiques et religieuses. Or une telle privatisation a un prix : en effet, la conscience croyante privatisée, la tolérance devient inutile, puisqu'au lieu d'être conflictuel, notre rapport aux autres options du sens relève de l'indifférence qui reconduit facilement au relativisme : peu m'importe ce que pensent ou ce que font les autres, puisqu'ils ne gênent en rien ma façon de vivre. C'est là ce qui se passe s'il suffit de s'accorder à l'aide d'un consensus par recoupement où, moyennant l'accord sur quelques valeurs politiques fondamentales (comme la liberté égale pour tous), les hommes peuvent légitimement diverger quant à la manière de comprendre le monde et de s'y orienter : le désaccord est raisonnable parce qu'on peut les considérer comme raisonnables dans leur singularité. Un tel indifférentisme a des conséquences importantes : il rend inutile le dialogue et anéantit l'esprit critique qui naît de la confrontation ou de la possibilité de prendre des perspectives qui ne sont pas les nôtres. L'indifférence suspend le dialogue et joue donc un rôle d'inhibition qui rend difficile l'évolution par l'intérieur des compréhensions, qui du coup auraient tendance à se cristalliser en structures rigides, en dogmatismes. Il faut donc souhaiter le maintien de cette diversité et l'invitation à la comparaison, au dialogue : maintenir l'altérité dans son altérité, la reconnaître comme altérité et y confronter ce qui nous est le plus propre. Car c'est bien de cette compréhension de l'autre et du dialogue possible que dépendra le sort réservé au pluralisme des communautés de compréhension.

Conclusion

Nous avons comment, dans sa négativité même, l'expérience de la non-compréhension nous révèle le *désir* de comprendre. Repris en conscience, ce désir comme volonté se donne les moyens de comprendre au moyen de l'interprétation. Au plan du langage, *volonté* de comprendre et volonté d'être compris ouvrent alors la dimension fondamentale du dialogue. Ce dernier ne joue véritablement son rôle qu'en assumant sa dimension éthique, où la volonté de comprendre s'accomplit comme *devoir* de comprendre : se laisser dire quelque chose par l'autre est alors

assumer la double dimension de la compréhension et de la non-compréhension. C'est à ce titre que la pensée éthique doit se prolonger dans une réflexion politique, où la simple coexistence dans un espace politiquement structuré tiendrait compte de l'exigence de reconnaissance requise dans la structure dialogique.

Bibliographie

- Angehrn, Emil (2010): *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Apel, Karl-Otto (1994) : *Ethique de la discussion*. Paris : Cerf.
- Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg (1984) : « Et pourtant : puissance de la bonne volonté ». *Revue internationale de philosophie*, 151.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hunyadi, Mark (2008) : « A l'aube du monde commun : la tolérance, mise en latence de conflits continués ». *Revue de Métaphysique et de Morale* (2).
- Löwith, Karl (1969): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Kritische Studienausgabe*, hrg. G. Colli u. M. Montinari, tome 12 (*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*). Berlin-New York : DTV-de Gruyter.
- Rawls, John (2001) : *Libéralisme politique*. Paris: PUF.
- Schelling, F. W. J. (1972): *Grundlegung der positiven Philosophie : Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, éd. H. Fuhrmans. Torino: Bottega d'Erasmio.
- Schleiermacher, Friedrich (1989): *Herméneutique*. Paris: Cerf.
- Schleiermacher, Friedrich (1999) : *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*. Paris : Points Seuil.
- Simon, Josef (2002): „Verstehen und Nichtverstehen oder Der lange Abschied vom Sein“. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, n°1, 2002, 1-19.
- Taylor, Charles (1997) : « Compréhension et ethnocentrisme ». *La Liberté des modernes*. Paris: PUF.
- Tomasello, Michael (2008): *Origins of human communication*. Cambridge (Mass.)/ New York: MIT Press.

An Epistemological Framework for Indigenous Knowledge

Claude Gélinas and Yves Bouchard

Resumen

Este trabajo presenta un marco epistemológico capaz de hacer frente a la oposición entre conocimiento indígena y conocimiento científico, una oposición generalizada en la antropología, especialmente en relación con el problema del desarrollo sostenible. En la primera parte del artículo, proporcionamos un marco contextualista que satisfaga dos restricciones: la neutralidad a priori respecto a formas, o tipos, de conocimiento, y (2) la explicitud de las condiciones con respecto a la posibilidad de transferencia de conocimiento. En la segunda parte, aplicamos el marco para el caso específico del conocimiento algonquino del norte. A través de tal marco, se investiga y hace explícito el estándar epistémico subyacente puesto en juego, mediante la identificación de las condiciones en que creencias particulares son calificadas como conocimiento en el contexto algonquino del norte.

PALABRAS CLAVE: Conocimiento indígena, conocimiento científico, contextualismo, Algonquiano, desarrollo sostenible.

Abstract

This paper presents an epistemological framework capable of addressing the opposition between indigenous knowledge and scientific knowledge, an opposition widespread in anthropology especially in relation to the problem of sustainable development. In the first part of the paper, we provide a contextualist framework that satisfies two constraints: a priori neutrality with respect to forms, or types, of knowledge, and (2) explicitness of the conditions with respect to the possibility of knowledge transfer. In the second part, we apply the framework to the specific case of Northern Algonquian knowledge. By means of the framework, we investigate and make explicit the underlying epistemic standard at play by identifying the conditions under which particular beliefs are qualified as knowledge in the Northern Algonquian context.

[†] Recibido: octubre 2014. Aceptado: noviembre 2014.

^{*} Université de Sherbrooke, Department of philosophy and applied ethics. claud.gelinas@usherbrooke.ca / yves.bouchard@usherbrooke.ca

KEYWORDS: Indigenous Knowledge, Scientific Knowledge, Contextualism, Algonquian, Sustainable Development.

In this paper, we develop an epistemological framework to address the opposition between indigenous knowledge (IK) and scientific knowledge (SK), from both an epistemological point of view and an anthropological point of view. Although, anthropologically speaking, the notion of IK appears at first glance to be well enough delineated, from an epistemological point of view, it still conceals an important definitional difficulty. In particular, if one wants to compare IK with SK, one needs a precise concept that can express IK and SK. The difficulty is to define knowledge in a way that is, *a priori*, neutral so that both IK and SK can be *equally* captured by the definition. In the first part of the paper, we provide a framework that satisfies this requisite. The epistemological framework put at work, which is *indexical contextualism* (Cohen, 1987; DeRose, 2009), enables us to center the analysis on the meaning components of knowledge (or the knowledge predicate, to be precise). In the second part, we apply the framework to the specific case of Northern Algonquian knowledge in order to exemplify the results given by the framework. We make explicit the underlying epistemic standard at play by identifying the conditions under which particular propositional attitudes are qualified as knowledge in the Northern Algonquian context. These results show, in general terms, that contextual immediate efficiency and holistic coherence constitute the two main components of the epistemic standard specific to Northern Algonquian knowledge (Ermine, 1995; Michell, 2005).

Epistemological Framework

Indigenous approaches

Over the last decades many practitioners in the humanities and the social sciences have voiced the necessity to further integrate cultural parameters into theoretical perspectives in order to provide a better understanding of their object. This is the case for anthropology, for psychology, and even for epistemology. The conceptual tension between a *mainstream* approach as opposed to an *indigenous* approach has translated into different debates among these disciplines. In the case of psychology, the development of indigenous psychologies is a response to this challenge. Wallner and Jandl write:

The indigenous psychologies approach is a result of the lack of importance of cultural issues in mainstream psychology that established the nature science paradigm as the dominant framework of psychological investigations. (2006: 65)

The taking into account of cultural parameters impinges considerably on the universality of general frameworks. Far from being superficial, these changes reach

the core of the theory, not only its goals but also its methodology (Hwang, 2005)¹. As Wallner and Jandl emphasize, the indigenous approach “underlies another understanding of the human being”. (2006: 70) The focus on cultural parameters is observable also in epistemology with the emergence of ethno-epistemology. Weinberg, Nichols, and Stich (2001) have shown some provocative results about the cultural contingency of epistemic intuitions, i.e., intuitions on what knowledge is.² The status of standard analytic epistemology remains since under pressure (Maffie, 2002; Bishop and Trout, 2005; Knobe and Nichols, 2008).

In anthropology this tension has taken the form, among others, of an opposition between *scientific knowledge* and *indigenous knowledge* and their possible integration in the broad context of sustainable development. The problem of the links between these two kinds of knowledge is a “central issue” according to Rist and Dahdouh-Guebas (2006). Whereas in psychology and in epistemology the indigenous approach is more of a disciplinary concern, in anthropology the very notion of indigenous knowledge offers a particular interest in that it encapsulates in a single object the specificity of the indigenous approach itself. Furthermore, the conditions according to which indigenous knowledge (IK) and scientific knowledge (SK) may be integrated are fundamentally related to practical concerns, notably regarding education and development.

Although, anthropologically speaking, this notion of indigenous knowledge appears at first glance to be well enough delineated, from an epistemological point of view, it still conceals an important definitional difficulty. In particular, if one wants to compare indigenous knowledge with scientific knowledge, one needs a precise concept that do justice to both IK and SK. The difficulty here is to define knowledge in a way that is, a priori, neutral so that both IK and SK can be *equally* captured by the definition. If knowledge is understood solely in terms of SK, then IK seems to be relegated to the realm of mere beliefs and the term ‘knowledge’ does not seem to mean exactly the same thing in IK than in SK. The definitional difficulty consists consequently in defining knowledge in such a way that the legitimacy of IK and the robustness of SK are preserved.

Conflicting views

Some explicit definitions in the literature tend to be rather vague and tend to exacerbate a pre-theoretical opposition between IK and SK. For instance, Sillitoe proposes the following definition:

¹ Hwang rightly notes also that “the transition from indigenous psychology to an Asian psychology, global psychology, universal psychology or a human psychology implies a significant shift in philosophical presumptions [...]” (2005: 7)

² Similar researches in other fields are quite eloquent in this respect. For instance, Haidt et al. (1993) have investigated the cultural contingency of moral judgments, and Nisbett et al. (2001) and Atran (1998; Atran and Medin, 2008) have provided evidence on the influence of cultural parameters respectively on sociocognitive systems and on scientific taxonomies.

Indigenous knowledge is any understanding rooted in local culture. It includes all knowledge held more or less collectively by a population that informs interpretation of things. It varies between regions. It comes from a range of sources, is a dynamic mix of past ‘tradition’ and present invention with a view to the future. (2006: 1)

Rist and Dahdouh-Guebas suggest:

Indigenous knowledge is holistic, functional and adaptive to changes in social and natural environment, and it has been transmitted for many thousands of generations. (2006: 471)

It is not clear at all how qualifications such as “rooted in local culture”, “informs interpretation of things”, “holistic, functional and adaptive to changes”, and “has been transmitted for many thousands of generations” may significantly contribute (even jointly) to characterize IK.

Those conceptions have engendered conflicting views on the relation between IK and SK. Mato, who argues in favor of the *division* thesis, writes:

From an epistemological perspective, those other modes of knowledge production [the ones based on indigenous world views] are radically different from scientific knowledge. That is the challenge that must be mindfully assumed if, accepting and appreciating that difference, we wish to develop fruitful forms of intercultural collaborations. (2011: 415)

According to him, SK is nothing else than Western *local* knowledge (2011: 410).³ At the other end of the spectrum, one finds the *continuum* thesis with defenders like Sillitoe:

This bipolar discrimination between indigenous and scientific knowledge is inadequate, if not misleading as to the relationship and distinction between the two. [...] We can conceive of these relations as comprising a continuum. At one end are locals with little formal education, whose knowledge is largely locally derived, and at the other end are trained scientists, contending with interdisciplinary research. (2006: 2-3)

Sillitoe prefers to think of IK and SK as “meridians on a globe, each representing a different domain of knowledge.” (2006: 4)

The lack of precision with respect to the notion of IK has allowed also for strong anthropological projects. For instance, Pioretti wants “to establish Indigenous approaches as equivalent to Western science in usefulness and insight, but different in approach” (2011: 8). According to him, the indigenous and the Western ‘worldviews’ both turn out to be ‘correct’ (2011: 9). Evidently, such a correctness cannot be

³ Mato holds actually a radical view on knowledge: “There is no ‘universal’ knowledge [...]. All knowledge is relative to the conditions in which it is produced.” (2011: 413).

understood univocally, otherwise only one of them would turn out to be correct. Is correctness, on the contrary, equivocal? If so, then anything is correct in some sense and one loses sight of the obvious and distinctive robustness of SK.

This perspective on the definitional challenge shows that there is a need for a precise and workable concept of knowledge that will place IK and SK on a par, as epistemic items, while giving the possibility of expressing their distinctive aspects. This is a precondition for approaching the IK-SK integration problem, for a biased concept would inevitably force, right from the start, the promotion of one type over the other. But, before undertaking the characterization of the required epistemological framework, we have to clarify two separate issues that are related to the integration problem.

Related problems

In order to address the main problem of IK-SK integration, one has to make a clear distinction between two other related problems. The first problem has to do with the (usually hidden) assumption that universality entails superiority (Mato, 2011; Wallner and Jandl, 2006), i.e., universal knowledge is superior knowledge. Such a hierarchy is made possible in virtue of an assumption that an ordering can be established among types of knowledge in terms of a measure of universality. This universality assumption acts as an *a priori* principle against which knowledge types are compared and ordered. But, it is an *a priori* bias with respect to the relation between types of knowledge, and the universality assumption appears only as one of many discriminatory properties for comparing knowledge types. One can select another epistemic property to compare types of knowledge, such as reliability, indefeasibility, and so on. We will refer to the choice of an ordering principle between different types of knowledge as the *K-hierarchy* problem.

The second problem one is facing when considering the IK-SK integration pertains to the explication of the conditions to satisfy for allowing the transfer from one type of knowledge to another type of knowledge, and in this particular instance, from IK to SK. This is the *K-transfer* problem. In the proposed framework, a K-transfer becomes possible when the satisfaction of the conditions of one type of knowledge implies the satisfaction of the conditions of another type of knowledge. In other words, to show K-transferability, one has to make explicit that the set of qualifying conditions of the first type of knowledge is included in the set of qualifying conditions of the second type of knowledge.

These two problems can be reframed in terms of the common notion of epistemic standard, i.e., the set of the qualifying conditions specific to a type of knowledge. In that view, K-hierarchy deals with the ordering of epistemic standards, whereas K-transfer is concerned with the inclusion of one epistemic standard into another. One requirement, though, for the treatment of both problems, is that the epistemic standards be comparable (or commensurable). If not, neither the K-hierarchy problem nor the K-transfer problem can have a solution. Consider an example. Let us say one has the choice between informed guessing and Bayesian inference for finding the cause of a certain disease. These two epistemic standards can be compared with

respect to some epistemic property such as truth-conduciveness (the propensity of an epistemic process to yield true propositions). And, even though from time to time informed guessing will give a good score, Bayesian inference will prove to be more truth-conducive over the long run. So, on the basis of truth-conduciveness an ordering can be established among the epistemic processes (or types of knowledge) and one appears more preferable than the other. But, ordering is not always possible, because some epistemic standards might just not be commensurable with respect to some epistemic properties. Consider, for instance, an epistemic standard that would require that the *source* of a propositional content, say *p*, be the testimony of an elder. According to such a standard, one would know that *p* if one has received a testimony *from* an elder with respect to *p*. How would one compare this standard of authoritative source with, say, truth-conduciveness? Think of *p* as some proposition part of a narrative about the origin of the world. How does one compare truth in a narrative with truth in an empirical description? The notion of truth is taken here equivocally, and the epistemic standard appears to be incommensurable in terms of truth-conduciveness. As a consequence, it cannot be a part of a hierarchy based on truth-conduciveness. Such a standard does not yield inferior knowledge, it rather yields incommensurable knowledge with respect to truth-conduciveness.

When epistemic standards are comparable, on the other hand, the possibility of K-transfer can be investigated. And this is where the notion of epistemic standard becomes crucial for the analysis of the IK-SK integration problem. Transferring knowledge from one type of knowledge to another is possible if the satisfaction of the first type epistemic standard implies the satisfaction of the second type epistemic standard, and the evaluation of this implication requires an explicit characterization of the two epistemic standards. For instance, consider two types of knowledge with different degrees of reliability, an empirical type and a perceptual type. Assume that each type is defined by a specific epistemic standard: empirical knowledge is the result of some empirical experimentation (it follows an empirical protocol, an empirical validation, and so on), and perceptual knowledge is the result of an immediate and actual visual perception (in normal circumstances, good lighting conditions, and so on). Now, imagine that an agent has empirical knowledge about refraction of light in water. This empirical knowledge places the agent in a position where her perceptual knowledge can be anticipated. The agent can know a priori that in the presence of a rod half submerged in water the rod will appear as bended. In this case, and under restricted conditions, empirical knowledge (stronger standard) would be transferable to perceptual knowledge (weaker standard). In this example, it is clear that the evaluation of K-transferability depends directly on the explicitness of the conditions defined by the epistemic standards. Analogously, if one wants to answer the question about the transferability of IK to SK, one has first to *characterize the epistemic standards* at play in order to make explicit the conditions under which epistemic qualification can be realized and under which a K-transfer would be possible.

Now, considering our main problem, the IK-SK integration problem, in relation to K-hierarchy and K-transfer, it is our claim that the IK-SK integration problem does not require a prior solution to the general problem of K-hierarchy. The IK-SK integration can be satisfactorily tackled by the angle provided by the more specific

problem of the K-transfer.⁴ But, in order to achieve such a task, the epistemological framework put at work must be such that it allows the expression of any kind of epistemic standard, even incomparable standards, without imposing any prior form of hierarchy, since the conditions of hierarchy are given by the conditions of transferability. This constraint translates in the need for an abstract epistemological framework, capable of representing a variety of types of knowledge (or concepts of knowledge) as well as possible hierarchies among them. In the following section, we present a contextualist framework that meets this constraint.

Indexical contextualism

Traditionally, knowledge has been understood as a qualified representation. In Aristotelian terms, for example, knowledge is an instance of an *adequate* representation of a state of affairs. Adequacy here means that there is some sort of conformity between the mental representation and what is represented. This representational framework has been generally left aside for quite a century now. It is widely accepted that the properties of a mental representation are objects for cognitive psychology and cognitive sciences in general, and that epistemology has to be informed by these disciplines. The working framework nowadays is propositional and knowledge is rather conceived as a *propositional attitude*. In that perspective, when one knows something, one has a particular attitude (an epistemic one) towards the truth of a propositional content. This is the view in which our proposal will take place.

The epistemological framework that we want to suggest is based on the idea that the knowledge predicate (K-predicate), i.e., *x knows that p*,⁵ behaves like an indexical term in a natural language. An indexical is a term whose meaning comprises two components: an invariable component, its *character*, and a variable component, its *content*, which varies contextually.⁶ In order to understand the full meaning of an indexical, one has to grasp both the character and the content. For instance, indexicals such as *here* and *now* have for characters respectively the meaning of a *spatial pointer* and the meaning of a *temporal pointer*. It is their respective content that specifies the particular point in space and particular point in time to which the indexicals refer. In this particular context of utterance, *here* would be a spatial pointer (character) referring to Sherbrooke (content) and *now* would be a temporal pointer (character) referring to 10:30 a.m. (content).

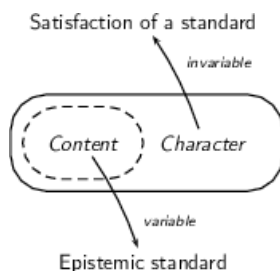
In conceiving the K-predicate as an indexical term, one has to partition off its meaning into a character and a content. The references of the invariable and the variable parts of the meaning have to be explicitly defined. In the case of the variable part, which is contextually fixed, it refers to what is epistemologically relevant and

⁴ It is worth noting that if a K-transfer is possible, then a K-hierarchy is also possible, since a set inclusion relation (inclusion of epistemic conditions) is an ordering relation.

⁵ In the formulation of the predicate *x knows that p*, *x* refers to an epistemic agent and *p* refers to a propositional content.

⁶ This important distinction is due to David Kaplan (1989).

changing from one context to another, namely the *epistemic standard* in use. As regards the invariable part, which is the constant meaning of the K-predicate in each and every knowledge ascriptions, we will follow the suggestion of Williams (2001) and define the character of the K-predicate as a *success* term. A success term, like the verb *to win*, means that some condition or rule has been satisfied. This falls well into place with the idea that the content of the K-predicate is an epistemic standard (something that can be satisfied):



Indexical interpretation of the K-predicate

In final analysis, according to the indexical interpretation of the K-predicate, *x knows that p* will mean that *x* has satisfied some epistemic standard with respect to the truth of some proposition *p*.

The indexical interpretation of the K-predicate sheds new light on the IK-SK integration problem. It is now possible to consider IK as well as SK in terms of epistemic items of the same generic type, i.e., they are both instances of knowledge *simpliciter*. They both share the same invariant meaning in their character, while having a distinctive meaning in virtue of their content (their respective epistemic standard). What one calls IK is not a degenerated form of knowledge or, even worst, the result of some linguistic mistake or misuse of the term *knowledge*. IK and SK have the same *prima facie* status as epistemic items (neutrality w/r to K-hierarchy) in the sense that both are the result of the satisfaction of their respective epistemic standard. Despite the differences in the epistemic standards, having knowledge means in all cases having satisfied a given standard. This framework has a direct consequence upon the IK-SK integration problem to the extent that the analysis will involve two epistemic entities (two epistemic standards) and not only one, and without presuming that one has to be eliminated so that the other could remain the sole paradigm. Another consequence of this framework is the change in focus. The integration problem becomes a problem about epistemic qualification processes. It focuses on the *relation* between epistemic standards and their respective epistemic by-products.

This epistemological framework, which is properly *indexical contextualism*,⁷ is susceptible to contribute to the interdisciplinary task of characterizing IK in enabling

⁷ This view has been initially developed by Cohen (1987). Another important proponent of epistemological contextualism is DeRose (2009).

us to center the analysis on what is really relevant, to wit the conditions under which an agent is said to know something. One of the main advantages of this framework lies in its respectful approach to the variety of sorts of knowledge that our daily epistemic practices and transactions clearly exhibit (ordinary knowledge, knowledge of the past, knowledge of the future, and so on.) It also forces the epistemological analysis, in its very first step, to be empirically informed by observations and descriptions of the target epistemic practices, as the following section will show.

Case Study: Northern Algonquian Knowledge

In this section, we provide an application of our contextualist framework to the specific case of Northern Algonquian knowledge in order to illustrate some characterization of IK in terms of epistemic standards. This constitutes only the first part of an answer to the question of IK-SK integration. It serves as test case for the process of characterizing an epistemic standard specific to a particular form of indigenous knowledge in the perspective of the proposed epistemological framework.

Northern Algonquians are part of the larger Algonquian linguistic family which includes dozens of Native nations ranging from Western, Central and Eastern Canada up to the Grand Lakes and Northeast Coast regions of the United States. The Northern subdivision of the Algonquian family includes nations such as the Crees, Ojibwas and Innus whose traditional territorial basis coincide with the Subarctic Shield surrounding Hudson's Bay. Before the 1950's, most of the Northern Algonquians were small nomadic populations living from hunting, fishing and gathering. Following the arrival of Europeans, fur trade became an integral part of their way of life. During the long winter season, hunting groups composed of a few families scattered all over the territory in the pursuit of big games and furbearers, while during the summer months larger social units gathered at traditional sites. In the second half of the 20th century, a more sedentary life was adopted; although the villages and reserves became the principal loci of occupation, many Algonquian hunters and families continued up until now to spend time in the woods and practice traditional hunting activities.

While a significant number of studies on Northern Algonquian traditional knowledge have been published over the past twenty-five years, a large majority of them have focused on the descriptive aspect of it through an ethnographic approach, or its relation to scientific knowledge in terms of differences, similarities or integration potential. Rarely efforts have been made to render explicit the underlying epistemic standards of Northern Algonquian knowledge and identify the conditions under which specific propositional attitudes are qualified as knowledge. A preliminary review of the literature leads us to tentatively identify one such fundamental epistemic standard among Northern Algonquian populations characterized by 1) the contextual and immediate efficiency of a propositional belief and 2) the coherent and profitable inscription of such a propositional belief into a holistic worldview and representation of the components of the surrounding universe and their interactions.

Contextual and immediate efficiency

Two categories of knowledge are usually recognized among indigenous populations. One is qualified as traditional knowledge or secondary knowledge. Inter-generational and passed on by the communities elders, it represents a “cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission” (Berkes, 2008: 7). The other can be qualified as primary knowledge, that is the body of knowledge, practices and beliefs that an individual acquires through his or her personal experiences (Rushforth, 1992: 484-485). For example, O’Flaherty reminded that elders in the Ojibwa community of Pikangikum (Ontario) make a distinction “between those who have land-based knowledge (Ahkeeweekeekaytuhmuhweeneeng) rooted in personal experience and the authoritative knowledge held by esteemed elders (Keecheeahneesheenaubay Weeekaytauhmuhween); anyone can have knowledge about the land, but only respected elders are considered to hold the specialized knowledge associated with the stewardship responsibilities of a senior keeper of the land” (O’Flaherty, 2008: 9-10). Such experiences can be related to subsistence activities, social interactions or result from dreams, visions or even intuitions. Thus Northern Algonquian (primary) knowledge, like any other system of knowledge, carries an observational component, a practice component and a belief component (Berkes et al., 2000: 1252). But while Rushforth stated that such knowledge is based on “primary epistemic evidence” (Rushforth, 1992: 484-485) he missed to define such a concept from an indigenous perspective, leaving to the imagination what are these epistemic evidences or standards at the basis of primary Northern Algonquian knowledge, for instance.

One epistemic standard which seems to transcend the different studies on Northern Algonquian knowledge is its contextual bounding. In an Algonquian perspective, knowledge of the environment, exploitative strategies, technology, social relations and spiritual beliefs are vital to insure subsistence and survival. Thus, knowledge is primarily linked to observation of the surrounding natural, social and supernatural environments and direct experiences with them. And as primary knowledge is concerned, it is not something that an individual is working to acquire, but something that is given to him through his or her immediate personal experiences and interactions with these environments. For example, Michell informed that “Woodlands Cree knowledge is manifested in different forms, some of which is practical and learned through day-to-day activities that revolve around survival. Our people also possess empirical knowledge that is learned from careful observations of the natural world over extended periods of time” (Michell, 2005: 36), so that Northern Algonquian epistemology can be qualified as “participatory, experiential, process-oriented, and ultimately spiritual” (Michell, 2005: 36). From this, one can suggest that Northern Algonquian epistemology requires for a propositional belief to be considered knowledge that its relevance and efficiency be immediately proven in regard to everyday life necessities and challenges, whether they are of an economic, social or spiritual nature. And the individual experiencing a given situation must be considered the sole authority on the validity of a given propositional belief. As Peloquin and Berkes mentioned, “Cree hunters [...] usually avoid judging someone

else's perception and knowledge, and favor speaking from direct experience. When participants speak of a phenomenon, they usually refer to a specific event that they have themselves observed" (Peloquin and Berkes, 2009: 536).

However, as daily realities show variability, so does knowledge. This is not to say that new knowledge has to be produced every time the natural, social or spiritual environment changes or presents new challenges, but that existing knowledge has to be adapted to current circumstances (Berkes and Turner, 2006: 483-484), or simply ignored or abandoned if no longer relevant. Citing Ingold, Peloquin and Berkes report that:

[...] for the Ojibway [...] knowledge does not lie in the accumulation of mental content. It is not by representing it in the mind that they get to know the world, but rather by moving around in their environment, whether in dreams or waking life, by watching, listening and feeling, actively seeking out the signs by which it is revealed [...] hunters communicate, exchange observations, and as appropriate, attempt to change their practices and behavior according to their interpretations of ongoing changes and develop adaptation strategies. This amounts to a flexible monitoring of change that relies on opportunistic observations of unusual events and occurrences. The Cree ways of knowing, in this context, appear to be largely (but not exclusively) qualitative and probabilistic. They note unusual events but do not seek to measure trends or observations of change as scientists might. Their understanding does not require proving causal links or cause-effect relationships « (Peloquin and Berkes, 2009: 543-544; Preston, 2002).

So Northern Algonquian primary knowledge is based on practical common sense which is constantly reconfigured in regard to current conditions, and what constitutes its epistemic standard is the effectiveness of a given propositional belief regarding the immediate contextual needs.

The holistic coherence

A second characteristic of the proposed epistemic standard that may be identified from the current literature on Northern Algonquian knowledge refers to the necessity for a proposition to be coherent regarding the holistic-oriented interactions among all components of the material and spiritual worlds (Ermine, 1995). All these components are seen as interdependent, and a propositional belief may be considered adequate knowledge only if it can be translated in thoughts or actions that don't jeopardize or break in any way the vital balance of the universe. As McGregor stated, aboriginal understandings do more than "focus on relationships between knowledge, people, and all of Creation [...] it] is viewed as the process (a verb) of participating fully and responsibly in such relationships, rather than specifically the knowledge gained from such experiences" (McGregor, 2009: 75). Thus, each individual has an obligation to use his or her knowledge in such a way as to insure the holistic coherence of the world. And like other indigenous systems of knowledge, Northern Algonquian knowledge is embedded first in a community's specific culture and value

system, “grounded in a people, a place and a history” (Sefa Dei, 2000: 114-115). So, adequate knowledge has to be evaluated and exercised in respect to some local normative behaviors thought to be essential to the equilibrium within community members’ interactions, such as humility, respect, sharing and reciprocity (Berkes et al., 2000: 1259). These normative behaviors also determine the relations with the natural environment of which the community is an integral part. For example, Berkes et al. remind that “Cree and related groups in the Eastern and Central Subarctic use a word, *ashkii* in the case of the Eastern James Bay Cree, and *aski* in the case of the Anishnabe/Ojibwa, which is more properly translated as ecosystem rather than land because it refers to plants, animals, and humans, as well as the physical environment. The Western James Bay Cree consider that “the Indians go with the land” as part of “land’s dressing” in the sense that the presence of humans makes the land complete” (Berkes et al., 1998: 410; Michell, 2005: 38). And citing Michell, Aikenhead reminds us that among the Plains Cree nation, the phrase “coming to know” means that a person “is on a quest to become wiser in living properly in their community and in nature. To live properly includes the goal of living in harmony with nature for the sake of the community’s survival” (Aikenhead and Ogawa, 2007: 553).

So, to be considered valid in the Northern Algonquian system of knowledge, a propositional belief must be easy to integrate—in a contributive way—within the holistic dynamics of the environment, thus showing compatibility with a large number of variables related to the physical, intellectual, emotional and spiritual aspects of the world. In consequence, the validity/efficiency of a propositional belief will have to be proven through multiple dimensions. For example, knowledge of the spirit of the “bear master” among the Eastern Cree could be appreciated on different levels, as Scott explains:

[...] in some contexts we might refer to the ‘bear master’ as a spirit [...] but the category also acts as a scientific concept—or perhaps more exactly, embodies postulates—in his sense. The bear master is an abstract expression of verifiable propositions about ecological reality. To respect the bear, hunters say, is to maintain the flow of animal gifts to hunters. When hunters respect animals in certain practical ways, such as strategic self-restraint in hunting, an ecological scientist might conclude that the sustainability of animal ‘gifts’ is verifiably enhanced [...] sacred and purposive knowledge are complementary [...]. Sacred and rational-empirical aspects of knowledge intensify and reinforce hunters’ attention to the world, and mutually inform their understanding of it. (Scott, 2006: 52, 65)

So, as Michell mentioned, there is a multidimensional equilibrium to preserve by “maintaining adequate respectful interconnected, reciprocal and sustainable relationships beginning at the individual level embracing family, community, nation, and extending out toward the environment, plants, animals, and cosmos” (Michell, 2005: 40), and he goes on to describe how the Woodlands Cree demonstrate their relationships with plants and animals through protocols and ceremonies. These protocols and ceremonies, like other thoughts and practices, are based on propositional beliefs qualified as knowledge because it meets its immediate purpose in a given

context, and this from different perspectives in accord with the holistic representation of the world. This is why Northern Algonquian knowledge may be qualified as holistic in outlook and adaptive by nature (Berkes et al., 2000: 1252); knowledge is derived from direct engagement with the elements, and great attention is given to the nature of the relationship between processes (Sefa Dei, 2000: 114-115).

Conclusion

The epistemological framework provided by indexical contextualism handles satisfactorily the two related problems to IK-SK integration. Regarding the K-hierarchy problem, the contextualist framework neutralizes any a priori hierarchy, which, in turn, allows for an egalitarian expressibility of the various forms of knowledge. With respect to the K-transfer problem, the contextualist framework makes explicit the conditional structure (in terms of epistemic standard satisfaction) for the transferring of knowledge. Another quality of the framework lies in the obvious necessity of a prior description and characterization of the epistemic standards involved. This is where the anthropological investigation becomes crucial. The characterization of IK can only be extracted from field data, i.e., epistemic practices, testimonies, and so on. Our case study has shown one example of such characterization. The epistemic standard at play in Northern Algonquian knowledge involves immediate efficiency and holistic coherence.

This framework opens up a perspective in which several epistemic standards, defining different types of knowledge, may be compared and evaluated on the basis of the satisfaction conditions specific to the K-predicates at play in their respective epistemic practices. On this view, when facing the integration problem, one does not ask whether a particular knowledge system, as a whole, is transferable into another knowledge system. One rather investigates the particular relation between some particular epistemic standards. These epistemic standards are the only potential links between IK and other types of knowledge.

References

- Aikenhead, Glen S. and Masakata Ogawa (2007): "Indigenous knowledge and science revisited". *Cultural Studies of Science Education* 2: 539-620.
- Atran, Scott, and Douglas L. Medin (2008): *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*. Cambridge: MIT Press.
- Atran, Scott (1998): "Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars". *Behavioral and Brain Sciences* 21: 547-569.
- Berkes, Fikret and Nancy J. Turner (2006): "Knowledge, learning and the evolution of conservation practice for social-ecological system resilience". *Human Ecology* 34: 479-494.

- Berkes, Friket et al. (1998): "Exploring the basic ecological unit : Ecosystem-like concepts in traditional societies". *Ecosystems* 1: 409-415.
- Berkes, Friket et al. (2000): "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management". *Ecological Applications* 10: 1251-1262.
- Berkes, Friket (2008): *Sacred Ecology*. New York: Routledge.
- Bishop, Michael A., and J. D. Trout (2005): "The pathologies of standard analytic epistemology". *Noûs* 39: 696-714.
- Cohen, Stewart (1987): "Knowledge, context, and social standards". *Synthese* 73: 3-26.
- DeRose, Keith (2009): *The Case for Contextualism. Knowledge, Skepticism, and Context*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Ermine, Willie (1995): "Aboriginal epistemology". In *First Nations Education in Canada. The Circle Unfolds*, edited by Marie Battiste and Jean Barman. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Haidt, Jonathan, Silvia Helena Koller, and Maria G. Dias (1993): "Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?". *Journal of Personality and Social Psychology* 65: 613-628.
- Hwang, Kwang-Kuo (2005): "A philosophical reflection on the epistemology and methodology of indigenous psychologies". *Asian Journal of Social Psychology* 8: 5-17.
- Kaplan, David (1989): "Demonstratives". In *Themes from Kaplan*, edited by J. Almog, J. Perry, H. K. Wettstein, and D. Kaplan. New York: Oxford University Press.
- Knobe, Joshua Michael, and Shaun Nichols, eds. (2008): *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Maffie, James (2002): "Why care about Nezahualcoyotl? Veritism and Nahua philosophy". *Philosophy of the Social Sciences* 32: 71-91.
- Mato, Daniel (2011): "There is no 'universal' knowledge, intercultural collaboration is indispensable". *Social Identities* 17: 409-421.
- McGregor, Deborah (2009): "Linking traditional knowledge and environmental practice in Ontario". *Journal of Canadian Studies* 43: 69-100.
- Michell, H. (2005): "Nehithawak of Reindeer Lake, Canada: Worldview, epistemology and relationships with the natural world". *Australian Journal of Indigenous Education* 34: 33-43.
- Nisbett, Richard E., Kaiping Peng, Incheol Choi, and Ara Norenzayan (2001): "Culture and systems of thought: Holistic versus analytic cognition". *Psychological Review* 108: 291-310.
- Peloquin, Claude and Fikret Berkes (2009): "Local knowledge, subsistence harvests, and social-ecological complexity in James Bay". *Human Ecology* 37: 533-545.

- Pierotti, Raymond (2011): *Indigenous Knowledge, Ecology, and Evolutionary Biology*. New York: Routledge.
- Preston, Richard J. (2002): *Cree Narrative. Expressing the Personal Meanings of Events*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Rist, Stephan, and Farid Dahdouh-Guebas (2006): "Ethnoscience—A step towards the integration of scientific and indigenous forms of knowledge in the management of natural resources for the future". *Environment, Development and Sustainability* 8: 467-493.
- Rushforth, Scott (1992): "The legitimization of beliefs in a hunter-gatherer society : Bearlake Athapaskan knowledge and authority". *American Ethnologist* 19: 483-500.
- Scott, Colin (2006): "Spirit and practical knowledge in the person of the bear among Wemindji Cree hunters". *Ethos* 71: 51-66.
- Sefa Dei, George J. (2000) "Rethinking the role of indigenous knowledges in the academy". *International Journal of Inclusive Education* 4: 111-132.
- Sillitoe, Paul (2006): "Introduction: Indigenous knowledge in development". *Anthropology in Action* 13: 1-12.
- Wallner, Fritz G., and Martin J. Jandl (2006): "The importance of constructive realism for the indigenous psychology approach". In *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context*, edited by U. Kim, K.-K. Hwang, and G. Yang. New York: Springer.
- Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols, and Stephen Stich (2001): "Normativity and epistemic intuitions". *Philosophical Topics* 29: 429-460.
- Williams, Michael (2001): *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Universales, absolutos e inalienables: los derechos indestructibles

Íñigo Álvarez Gálvez

Resumen

Existe una determinada teoría moral en la que se conciben los derechos humanos como derechos indestructibles (como derechos inalienables, universales y absolutos). Utilizando las palabras de Dworkin podríamos decir que esa es una buena forma de tomarse en serio los derechos. Sin embargo, podemos preguntarnos también si hay otro modo de tomarse los derechos tan en serio como Dworkin dice sin defender esa teoría. Desde este punto de vista, quizá los derechos humanos no puedan ser concebidos como absolutos (en el sentido de que no pueden ser derrotados en ninguna circunstancia); ni válidos universalmente (salvo que resolvamos primero la cuestión de la validez de los sistemas morales y jurídicos); ni siquiera inalienables. ¿Podemos decir que esta es una forma de tomarse en serio los derechos?

PALABRAS CLAVE: Justicia, moral, derechos inalienables, derechos universales, derechos absolutos.

Abstract

There is a particular moral theory in which human rights are conceived as indestructible rights (as inalienable, universal and absolute rights). Using Dworkin's words we could say this is a good way of taking rights seriously. However, we may also ask whether there is another way of taking rights as seriously as Dworkin says without being a supporter of that theory. From this point of view, perhaps human rights cannot be considered neither as absolute (in the sense that they cannot be defeated in any circumstances); nor universally valid (unless we first sort out the problem about the validity of the moral and the legal systems); and not even inalienable. Can this proposal be seen as another way of taking rights seriously?

KEYWORDS: Justice, morals, inalienable rights, universal rights, absolute rights.

[†] Una versión de este trabajo se presentó en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso durante la visita realizada en el marco del Convenio de Desempeño (Humanidades, Artes y Ciencias sociales) y con el apoyo del Ministerio de Educación a través del Departamento de Financiamiento Institucional. Recibido: septiembre 2014. Aceptado: noviembre 2014.

* Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. ialvarezg@u.uchile.cl

1. Introducción

Ronald Dworkin utilizaba la idea de tomarse los derechos en serio para titular una de sus obras más conocidas. Según expone Dworkin (Dworkin, 1997) en la obra a la que me refiero, tenemos ciertos derechos morales, frente al Estado principalmente, que se convierten en derechos jurídicos cuando son incluidos en normas jurídicas tales como la constitución. En su sentido fuerte estos derechos involucran la idea de que está mal que se obstaculice el comportamiento del titular. Al referirse, por ejemplo, a la libertad de expresión es claro: “Mi derecho contra el Gobierno significa que el Gobierno no puede impedirme hablar” (Dworkin, 1997: 285). Y no puede hacerlo ni siquiera aunque su actuación tenga como fin proteger el interés general; ni siquiera, como dirá después, aunque con ello trate de hacer cumplir una ley (Dworkin, 1997: 288). Esto no quiere decir que nunca pueda impedirse el ejercicio de un derecho, pero para hacerlo será necesario contar con “un fundamento especial” (Dworkin, 1997: 282). No se puede, pues, negar un derecho alegando el cumplimiento de una ley, ni la consecución del interés general o del beneficio de la mayoría (expresado o no en un derecho) (Dworkin, 1997: 289). Desde este punto de vista, quien se toma los derechos en serio debe entender que violar un derecho es cometer un atentado muy grave y que, en consecuencia, hay que evitarlo a toda costa, aunque el precio que se tenga que pagar por ello sea el de contrariar los deseos de la mayoría, no satisfacer determinados intereses generales o ver incumplidas las leyes (Dworkin, 1997: 295). Salvando todas las diferencias, en la misma línea podemos situar el planteamiento de Rawls, quien en *Una teoría de la justicia* concibe los derechos como un presupuesto a partir del cual se puede empezar a diseñar una sociedad bien ordenada. Se construye así un ámbito que queda protegido y garantizado frente a otras pretensiones, como pudieran ser las relativas al bien común, a la maximización de la felicidad o a la satisfacción de intereses generales (si bien con algunas excepciones) (Rawls, 1995: 46). En suma, los derechos quedan establecidos antes del orden jurídico-político y quedan, por tanto, constituidos como causa limitadora y no como efecto de éste. Una vez sentadas las bases de una sociedad bien ordenada mediante los dos principios, hay propuestas o pretensiones que quedan indiscutiblemente anuladas y sin valor (Rawls, 1995: 50). El planteamiento de Nozick puede servir también de ejemplo. “Los individuos –afirma en su *Anarquía, Estado y utopía*– tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden” (Nozick, 1991: 7). Los derechos, sostiene, deben entenderse como restricciones indirectas, de manera tal que quede vedada cualquier actuación (del Estado) que pretenda restringirlos, desconocerlos o vulnerarlos, tenga el fin que tenga (ni siquiera con el fin de impedir que se cometan violaciones aun más graves de los tales derechos). Los derechos se conciben, pues, como previos al Estado, como causa de sus límites y no como efecto de su actuación. Y en Nino, podemos ver ideas similares. De la concepción liberal de la sociedad se desprende un conjunto de derechos, que aparecen como entidades que, dice Nino, atrincheran determinados intereses de las personas y actúan como límites de cualquier medida política (Nino, 1989: 261). De este modo, no cabe alegar el bien común o la felicidad del mayor número

o el interés general como justificación para restringir o negar los derechos (Nino, 1989: 261-262). O dicho de otro modo, el bien común podrá ser perseguido siempre y cuando no estén en juego los derechos de las personas.

En estos y otros casos aparecen los derechos como entidades previas al poder político; entidades que, en consecuencia, no son creadas por él, sino que se le aparecen como parte de las condiciones sobre las que puede desarrollarse. Forman parte del ordenamiento jurídico como límites infranqueables y son, además, el producto del ejercicio de la razón. De alguna manera, descubrimos, mediante la razón, que los individuos poseen unos derechos, que los seres humanos son fines en sí mismos y no medios, y que tales derechos son límites al poder político. Esto parece ser lo que, en términos de Dworkin, significa tomarse los derechos en serio.

2. Las características de los derechos humanos

Desde enfoques como estos suele afirmarse también que los derechos, llamémosles humanos, poseen unas características especiales, principalmente, la absolutidad, la universalidad y la inalienabilidad (o irrenunciabilidad). No es infrecuente que estas características varíen según la particular concepción de cada autor, si bien, es habitual que sean estas tres mencionadas las que se presentan con más asiduidad.

Así, por ejemplo (valga por todos), en el ámbito de habla española González Amuchastegui expone en su obra *Autonomía, dignidad y ciudadanía* la siguiente concepción de los derechos humanos: Los derechos, sostiene, son “razones justificatorias de la imposición de deberes a terceros, del reconocimiento a sus titulares de un poder normativo, una libertad, una inmunidad, y de la persecución de determinados objetivos colectivos” (González, 2004: 339). Además de adherirse a una teoría del interés, el autor considera que los derechos son razones; podríamos decir, pues, que la entidad ‘derecho’ es equiparable a una razón, vale decir, a una idea, a una idea que justifica otras ideas y determinados comportamientos asociados a esas otras ideas. Si no he entendido mal al autor, lo interesante es que esas razones no son unas razones cualesquiera; no es la razón particular que en cada momento le pueda servir a un individuo para justificar algo. Al aplicar el adjetivo ‘justificatoria’ (puede entenderse como ‘justificante’ o ‘justificativa’) al sustantivo ‘razón’, entiendo que puede querer decir algo más que el que esa razón sirve para justificar, pues si fuera sólo eso estaría diciendo que el derecho es una razón que sirve para probar algo con razones (pues eso significa ‘justificar’), lo cual sería afirmar algo ciertamente confuso y extraño. Ese algo más puede tener que ver, tal vez, con la creencia de que existen razones que no son ‘justificatorias’. Si esto fuera así, entonces estaría diciendo que no vale cualquier razón de cualquier persona; que no vale, sin más, mi razón. Según lo entiendo, detrás de esa expresión está la idea de que las razones de las que estamos hablando son razones que se enmarcan en lo que podríamos llamar la razón universal (al estilo kantiano y al estilo de los autores que hemos mencionado anteriormente). Las ‘razones justificatorias’ son, entonces, especificaciones de la razón común de los seres humanos (frente a las no ‘justificatorias’, que son las ideas que se presentan como razones pero que no coinciden con lo que prescribe la razón universal). Los derechos, en resumen, son ideas (razones) producto de la razón universal y común; de esa ra-

zón que descubre verdades en el ámbito moral. Desde este punto de vista, diríamos, pues, que González Amuchastegui se toma en serio los derechos. El autor considera, además, que los derechos humanos tienen que ver con “las exigencias morales más urgentes o radicales vinculadas con la consideración de los individuos como agentes morales racionales” (González, 2004: 342); y recoge una caracterización habitual según la cual los tales derechos son universales, absolutos e inalienables. Aceptando, como sostiene el autor, que se trata de una propuesta que no plantea discusiones, a ella me atenderé yo también.

Según González Amuchastegui los derechos humanos son, en primer lugar, universales. Afirmar esto significa decir que “por un lado, constituyen un paradigma moral válido en todo el mundo, y por otro, reconocen a todos los seres humanos su condición de sujetos de esos sistemas normativos de validez universal” (González, 2004: 346). En definitiva, existe una sola moral válida para todos; esa moral es producto de la razón (es descubierta por la razón) y establece que todos los seres humanos son titulares de tales derechos. Lo dirá más adelante de manera clara: “Ni tenemos los derechos humanos que nos gustaría tener ni podemos disponer de ellos a nuestro antojo” (González, 2004: 365). En segundo lugar, los derechos humanos son absolutos. Con ello se quiere indicar que vencen en todo caso a otras pretensiones (sobre todo a las que son el resultado de decisiones tomadas por una mayoría elegida democráticamente). Dice González (González, 2004: 355): “La característica común a todos los derechos humanos es que son concebidos como límites infranqueables incluso para las mayorías. [...] Constituyen un claro límite al poder de las mayorías políticas. [...] Las mayorías políticas no pueden legítimamente privar de sus derechos a los individuos”. Dicho límite no puede ser traspasado en ningún caso; de manera que los derechos “no pueden ser desplazados en ninguna circunstancia y por ninguna otra consideración moral” (González, 2004: 356). No obstante lo dicho, cree el autor que para dar solución a los conflictos entre derechos es posible suavizar este carácter absoluto (lo cual no deja de ser discutible, pues el término ‘absoluto’ no indica una propiedad gradual y, en consecuencia, es difícil que algo sea ‘un poco absoluto’). Esto significa, en definitiva, que para resolver esos conflictos debemos tomar en consideración las consecuencias de que venza uno o el otro y decidírnos por uno de ellos “a la luz de los estados de cosas fundamentados” (González, 2004: 358). De este modo, se les llame como se les llame (acepta que se les pueda llamar derechos *prima facie*), lo que se quiere indicar es que los derechos poseen una exigencia moral fuerte que impide que puedan ser “desplazados por otras consideraciones morales, salvo excepcionalmente”, esto es, por otros derechos humanos o por bienes colectivos (por ejemplo, bienes culturales, un bosque o un lago, etc.), que son necesarios para garantizar la eficacia de esos derechos (que, suponemos, no podrían ser tampoco producto de la decisión de la mayoría) (González, 2004: 358)¹. Añadirá después dos

¹ Se refiere en concreto a la denominación que recoge Laporta (1987: 40). Sobre el concepto de derechos (y de deberes) *prima facie*, pueden verse Martin y Nickle (1980: 172-174), Stoljar (1984: 48), Alexy (1987: 98-101) o, por supuesto, Ross (1930: 19), quien afirma: “Sugiero ‘deber *prima facie*’ o ‘deber condicional’ como una forma abreviada de referirme a la característica que posee un acto (muy diferente de la de ser un auténtico deber) por ser un acto de determinada clase [...], por ser un acto que sería un auténtico deber si no fuera al mismo tiempo de otra clase moralmente importante”. Sin desconocer esta propuesta de Ross, entiendo, en todo caso, que es más adecuado añadir un complemento a la expresión

precisiones: una, que también una ley puede establecer en qué condiciones el titular puede perder un derecho (lo cual complica las cosas, pues la ley sí es producto de la mayoría); y la otra, que el titular puede renunciar al derecho o transferirlo (lo que es difícilmente compatible con la proclamación de la inalienabilidad) (González, 2004: 364). En relación con este tercer rasgo de los derechos humanos, González hace la siguiente distinción. Considera que existen derechos que consisten en una libertad, y que son discrecionales, y derechos que no consisten en libertades, y que son obligatorios. La idea de un derecho obligatorio no parece suponer para el autor ningún tipo de contradicción en los términos. Puede llegar a chocar, dice, con la idea de un sujeto autónomo, pero el conflicto se resuelve al considerar que hay determinados bienes que son muy importantes para los individuos y si se permitiera su renuncia, se obstaculizaría la autonomía de los tales individuos (lo cual es sorprendente, pues se resuelve una contradicción lógica con una apelación a las consecuencias). En todo caso, ni unos ni otros son renunciables, pues en los obligatorios el titular no puede renunciar a su ejercicio y en los discrecionales el hecho de no ejercerlos supone comportarse de una de las maneras que el derecho permite (el no ejercicio es, en realidad, ejercicio). Valga esta breve exposición de González como buen ejemplo de lo que significa tomarse en serio los derechos. Con sutiles diferencias, otros defensores de los derechos humanos consideran las cosas de la manera presentada. Los derechos humanos son producto de la razón y, básicamente, poseen estas características mencionadas. La cuestión que nos planteamos, sin embargo, podría formularse así: ¿acaso no podemos tomarnos en serio los derechos tomándonoslos de otra forma? ¿es, quizá, menos serio considerarlos desde un punto de vista empirista? Creo que puede ofrecerse otro tipo de análisis, y las páginas que siguen van destinadas a presentar esta propuesta.

3. Lo que significa tener un derecho

Para empezar, podemos advertir que la vida de los seres humanos se ve afectada por normas que, según lo entendemos, pertenecen a distintos conjuntos. Algunos de estos, el moral y el jurídico particularmente, son concebidos como sistemas. Tanto uno como otro están compuestos, obvio es decirlo, por normas. Y uno y otro pueden emplear los mismos tipos de normas, tengan éstas el contenido que tengan. Quiérese decir con ello que no es, por supuesto, el tipo de norma que se emplea el que hace que el sistema normativo sea calificado como moral o jurídico. Más bien es el sistema (moral o jurídico) el que presta el adjetivo a las normas que se incluyen en él: las normas son morales o jurídicas porque pertenecen a un sistema moral o a un Derecho². Y así, hay normas que permiten hacer cosas en uno y otro sistema; normas que obligan y normas que prohíben; e incluso, normas que obligan, prohíben o permiten las mismas cosas en ambos sistemas.

prima facie (en nuestro caso, el adjetivo “absolutos”). Si no se hace así, se puede llegar a entender que lo que se quiere decir es que los derechos humanos son, a primera vista, derechos; pero esto es obvio, pues lo son a todas luces y no sólo de manera aparente (y, en definitiva, no se quiere dar a entender eso). Acerca de la propuesta de Ross, véase, por ejemplo, Searle (1986: 165), que, entre otras cosas, propone abandonar esta confusa expresión.

² Al decir esto no se quiere negar la posibilidad de que existan normas características, por ejemplo, de los

Es fácil ver, entonces, por ejemplo, que la moral y el Derecho emplean normas que establecen que, tanto si lo queremos como si no, tenemos que comportarnos de determinada forma. Cuando esto sucede, decimos que tenemos un deber. Y creo que podemos entender bien que la idea de deber es la misma tanto si nos referimos a la norma moral (diremos que tenemos un deber moral) como si nos referimos a la norma jurídica (un deber jurídico). Se trata de la idea de que, con independencia de nuestra voluntad, tenemos que seguir un determinado curso de acción prescrito³. Un deber, diremos básicamente, es (y sólo es) una norma en la que se establece que alguien tiene que hacer algo (o no hacerlo), le guste o no. En el mismo sentido, podemos hablar de los derechos. Tanto la moral como el Derecho emplean normas que establecen que una persona puede comportarse de determinada manera y que nadie se lo puede impedir. Como en el caso del deber, podemos entender bien que el concepto de derecho es el mismo, tanto si lo referimos al ámbito moral (diremos que tenemos un derecho moral) como si lo referimos al ámbito jurídico (un derecho jurídico). Un derecho (o un derecho subjetivo) es (y sólo es) una norma que establece que un determinado estado de cosas debe ser si el titular así lo quiere (o mientras no manifieste lo contrario), en principio, por encima de cualquier otra consideración (involucra, por tanto, la idea de libertad y la idea de que esa libertad no puede ser válidamente obstaculizada) (Wellman, 1982: 353)⁴. Y así como empleamos habitualmente, correctamente y sin asomo de duda esa idea única del deber (tengo que X) tanto en contextos morales como jurídicos, así empleamos de igual manera la idea del derecho, que también es única (puedo X y, en principio, nadie me lo puede impedir). Consideramos, pues, que hay derechos fuera del Derecho⁵.

sistemas jurídicos, como puedan ser las normas que regulan los procesos judiciales. Pero, en todo caso, esas normas son características de los sistemas jurídicos no tanto por ser, por sí mismas, normas jurídicas (puesto que sólo lo son porque pertenecen a un Derecho), sino más bien por formar parte necesaria de los sistemas jurídicos; es decir, por ser las normas que se refieren a uno de los rasgos mediante los que se definen los Derechos.

³ Incluso para los que dotan a los deberes morales de características que los deberes jurídicos no tienen (al estilo de Kant, por ejemplo), la idea de deber sigue siendo única.

⁴ Un interesante planteamiento sobre la relación entre derechos y libertades, por un lado, y derechos y deberes, por otro, puede verse en Stoljar (1984: 13-24, 36-50). Por su parte, White no considera adecuado equiparar la noción de derecho y de libertad, ni enlazar la de deber a la de derecho, como proponemos aquí (White, 1984: 142-147, 70-73, respectivamente).

⁵ Por supuesto, la idea de que existe un interés está detrás de los derechos. Pero también detrás de los deberes y de todas las normas de los sistemas, pues pensar lo contrario sería tanto como decir que las tales normas aparecen sin más o que son producto del azar. Sin duda, se conceden los derechos porque hay un interés determinado en proteger un estado de cosas. Y también, por cierto, se presume en el titular un interés respecto del acceso a ese estado. Lo cual nos indica que la relación con la voluntad (real o presunta del titular) es estrecha. Pero esto no nos permite decir que el derecho es un interés o una voluntad. Un interés es precisamente eso, una inclinación hacia algo. Pero el derecho no es esa inclinación, sino una norma. Y una voluntad es un querer, una elección. Pero el derecho no es ese querer, sino una norma. El interés será la razón del derecho, pero no el derecho mismo. Y la voluntad será el querer del sujeto, que se dirige hacia algún objeto, pero no el propio derecho. En definitiva, un derecho es la norma que, de acuerdo con un interés respecto de determinados estados de cosas (que se consideran buenos desde un sistema de referencia), establece que dichos estados de cosas deben ser y condiciona ese resultado a la voluntad de los individuos. No se trata ahora de analizar las teorías del interés o de la voluntad. En cualquier caso, puede verse una sucinta exposición de estas y otras teorías en Wenar (2005: 238-251) o en Rainbolt (2006: 13-14).

4. Las características de los derechos humanos revisadas

Los derechos humanos, por su parte, protegen estados de cosas que se consideran fundamentales para los seres humanos. Por esta razón, como vimos, se les han dado unas características particulares, que otros derechos no tienen: son universales, absolutos e inalienables. Desde el punto de vista que aquí se mantiene, sin embargo, estas características pueden ser concebidas de un modo sensiblemente diferente.

4.1. El carácter universal de los derechos humanos

La cuestión de la universalidad es, según creo, la que plantea menos problemas. Se dice que los derechos humanos son universales, queriéndose indicar con ello que se adscriben a todos los seres humanos⁶. No obstante, aun siendo el aspecto menos problemático, no deja de plantear alguna dificultad. Si los derechos son normas de un sistema, las consideraciones que se hagan respecto de los destinatarios de esas normas nos remitirán al examen del ámbito de aplicación de los sistemas en los que se insertan. Si tiene algún sentido decir que los derechos humanos son universales, ese sentido debe tener que ver, de alguna forma, con el ámbito de aplicación de los sistemas a los que esos derechos pertenecen.

Puestas así las cosas, la cuestión se complica sensiblemente, pues no es fácil defender la idea de que existe un sistema normativo universal. Si hablamos de los sistemas jurídicos nacionales, su falta de universalidad es obvia. Los derechos humanos insertos en ellos no son universales. Podemos pensar, sin embargo, en un sistema jurídico universal, pero los problemas que se presentan para sostener que los derechos humanos insertos en él son universales no son pequeños. ¿Puede decirse que hay un ordenamiento jurídico internacional en el mismo sentido en el que se dice que hay un ordenamiento jurídico nacional? Cuando se afirma, en relación con un Derecho estatal, que en tal sistema hay unos derechos humanos (fundamentales), eso significa que hay unas normas que establecen que determinados estados de cosas deben ser si los titulares así lo quieren por encima (en principio) de cualquier otra consideración; y significa que hay un poder que sostiene esas normas; es decir, que (en términos generales) las tales normas son eficaces, que se hace cumplir lo que establecen, que las cosas son como las normas dicen que tienen que ser. Claro que la validez no es la eficacia, pero en todo caso, hay una relación estrecha entre una y otra cuestión. Cuando la ineficacia de las normas de un sistema rebasa un determinado límite, eso significa que el poder que sostiene ese sistema es débil; y si el poder es débil, la validez de las normas se hace cuestionable. El asunto es, por supuesto, bastante más complejo de lo que aquí se presenta. En cualquier caso, parece claro que afirmar que existen unas normas jurídicas, que son válidas, es afirmar que hay un poder que las elabora y las impone. Y afirmar que existe tal poder es sostener que hay una relación de jerarquía, de dominación, entre los que formando parte de ese poder actúan como sus gestores y los que no lo hacen (en este momento tanto da que se puedan ocupar las dos posiciones a la vez). Decir que existen unas normas jurídicas válidas en un Esta-

⁶ Como afirma Nino (1989: 41), la clase de los titulares de los derechos humanos es “la integrada por *todos* los hombres y *nada más* que los hombres”.

do es, también, decir que, en términos generales, los destinatarios no están llamados a decidir si lo quieren ser o no. La idea es que, puesto que hay un poder con capacidad para imponerse, las normas valen tanto si les gustan a los destinatarios como si no; y los destinatarios lo son por formar parte de un Estado (o estar en él), tanto si les gusta como si no. Si se diera el caso de que los destinatarios pudieran decidir si lo son o dejan de serlo, o si se diera el caso de que además son lo suficientemente fuertes como para sostener esa decisión y evitar que se les apliquen las normas, sería difícil afirmar que esas normas existen y son válidas para ellos. ¿En qué sentido existentes o válidas si puedo decidir si me afectan o no? ¿en qué sentido pueden existir para mí unas normas que puedo arrumbar y desconocer y nadie puede hacer que me someta a ellas? Este parece ser el obstáculo con el que se enfrenta la afirmación de que existe un ordenamiento jurídico universalmente válido. Los poderes que están en la base de ese ordenamiento son muchos y se encuentran, de derecho, a la misma altura. ¿Existe acaso un poder superior diferente que obligue a los Estados a formar parte de este ordenamiento y a someterse a él? Si un Estado puede decidir sustraerse a las normas internacionales y es lo suficientemente fuerte como para sostener esta decisión ¿existen, son válidas para él, las normas del ordenamiento internacional? La dilucidación de estas cuestiones precisaría de mucho más espacio del que le dedicamos aquí. Pero lo que nos interesa no es tanto esto, cuanto tener en cuenta que la afirmación de la universalidad de los derechos humanos, la afirmación de su validez universal, supone la afirmación de la validez universal del sistema en el que se insertan. Y esa validez universal no es fácil de defender. ¿Por qué no se imponen esos derechos allí donde el Derecho estatal no los reconoce? Si son universales y todos los Estados deben someterse al Derecho internacional ¿por qué algunos Estados no los incorporan en sus ordenamientos internos? ¿cómo puede suceder que vivan en semejante contradicción?

Lo mismo puede decirse si nos referimos al ámbito moral. Podemos decir que los derechos humanos son universales, queriendo indicar con ello que existe un sistema moral que posee validez universal. Pero ¿existe tal? En el terreno moral parece que no es fácil llegar a una conclusión indiscutible sobre el bien. Las propuestas que nos dicen qué es el bien o qué es lo bueno se suman a un debate que nunca da la impresión de estar cerrado. Y bien, si tenemos dificultades ciertas para defender la idea de que existe un sistema moral de validez universal, ¿no la tendremos para sostener que existen derechos humanos universales? De este modo, la universalidad de los derechos humanos es dependiente de la universalidad del sistema moral, que, precisamente, es lo que está en permanente discusión. El relativismo moral, el escepticismo moral, no han sido abatidos definitivamente. Y siguen existiendo propuestas poderosas que cuestionan la posibilidad de que exista un sistema moral universal. De modo que lo que se puede sostener es que los derechos humanos son universales si es así que existe un sistema moral universal, que es tanto como decir que la universalidad de los derechos humanos queda en suspenso.

Parece, pues, que no es indiscutible que los sistemas de referencia sean universales. En todo caso, si pudiéramos decir que lo son, eso decoloraría la diferencia entre los derechos humanos y los derechos ordinarios. Si existe un sistema universal (moral o jurídico) ¿serán menos universales los derechos de los compradores o de los prestamistas si el sistema se refiere a ellos? Parece que es inevitable llegar a estas conclusiones, salvo que entendamos por 'derechos universales' otra idea distinta,

a saber, que son derechos que se adscriben a todos los seres humanos destinatarios de un sistema, con independencia del ámbito de aplicación de éste. No creo que sea ésta la intención de los que defienden la universalidad, pero si se entendiera así ya no tendríamos que vérmolas con la cuestión de la validez universal de los sistemas. Fuera cual fuese la extensión de un sistema, los derechos humanos serían universales porque todos los seres humanos destinatarios de ese sistema serían sus titulares (en contraste con otros derechos, llamémosles ordinarios, cuyos titulares serían sólo algunos de los seres humanos destinatarios del sistema: los compradores, los prestamistas, etc.). No obstante, aparte de que esta forma de entender la universalidad sería poco habitual, además no resolvería todos los problemas. Bien se podría replicar que si de lo que se trata es de reducir el ámbito de aplicación para mantener la idea de universalidad, también se puede decir que en el caso del derecho a recibir la cosa después de haber pagado el precio, los titulares son todos los compradores, de manera que también este derecho es, a su modo, universal. Se podría contestar, tal vez, que la diferencia entre unos derechos y otros estriba en que la condición para ser titular de un derecho ordinario está, de alguna manera, a disposición del titular, mientras que en el caso de los derechos humanos eso no sucede. Uno puede decidir ser comprador o no serlo y seguir existiendo, pero no puede dejar de ser humano y seguir existiendo, porque su existencia es como ser humano y no puede ser de otro modo. Esto es sólo parcialmente satisfactorio, pues, por un lado, hay derechos humanos que toman en consideración circunstancias que pueden estar a disposición de los titulares, como por ejemplo, la de ser trabajador; y por otro lado, además, puestas así las cosas, tendríamos que evitar que cualquier otra circunstancia que no estuviera a disposición del individuo (el color de ojos o la altura) pudiera convertirse en un dato en torno al cual construir un derecho universal. Para evitar esto podríamos decir que en el caso de los derechos humanos no sólo la condición no está a disposición del titular, sino que, sobre todo, se trata de una condición radical. Mientras uno existe, es un ser humano y no puede dejar de serlo para ser otra cosa (lo que no ocurre con el ser comprador o pelirrojo). Lo cual no hace sino devolvernos al anterior problema, pues no todos los derechos humanos se predicán de todos los seres humanos: derechos de los niños, de los ancianos, de las mujeres. Bien se podría decir, entonces, que esos derechos enlazan con, o son una concreción o una derivación de, otros derechos más generales, que son los que tomarían en consideración el pertenecer, sin más, a la especie humana⁷. De este modo, los derechos adscritos a los niños son derechos humanos aunque no se refieran a todos los humanos, sino a una parte de ellos, porque, diríamos, son derechos que derivan de otros más amplios, que toman en cuenta exclusivamente la condición de humano. Pero tampoco esto resuelve la cuestión definitivamente, pues no sería muy difícil convertir, por ejemplo, el derecho de los compradores en un derecho que derive de otro y que bien podría ser un derecho humano. En conclusión, si decimos que los derechos humanos abarcan a todos los humanos, nos encontramos con derechos que no cumplen esa condición, que es, precisamente, lo que ocurre con esos derechos que decimos que son ordinarios, de manera que la diferencia se disolvería. Si, para evitar esto, decimos que en el caso de los derechos humanos las circunstan-

⁷ Raz (1984: 197-199) se refiere, aunque en un sentido algo diferente, a los derechos básicos o nucleares y a los derechos derivados de éstos, en el sentido de justificados por éstos.

cias a las que nos referimos no están a disposición de sus titulares, nos encontramos con derechos que tampoco cumplen esa condición (derechos de los trabajadores), que es, precisamente, lo que ocurre con los derechos ordinarios (y tendríamos que vérnoslas con otras circunstancias que tampoco están a disposición de los individuos y que sería extraño que sirvieran para conformar el objeto de un derecho humano, como por ejemplo, el color de los ojos o la estatura). Quizá lo más sensato sea reconocer que son derechos humanos los que tienen que ver con cuestiones que se consideran de importancia suprema para los individuos; cuestiones que en términos generales afectan a toda la vida de todos los individuos, pero que en ocasiones afectan sólo a parte de la vida de todos los individuos (niños, ancianos), a toda la vida de parte de los individuos (mujeres) o a parte de la vida de parte de los individuos (trabajadores). Por qué se consideran sumamente importantes esas cuestiones nos dirige a otra discusión, que no es del caso tratar aquí. Bástenos saber que cuando se llega al convencimiento de que un determinado estado de cosas es muy importante para los seres humanos con frecuencia se construye un derecho que denominamos derecho humano. Para lo que nos ocupa en este momento, pues, lo mejor sería afirmar que la universalidad de los derechos humanos es relativa a los sistemas normativos en los que se insertan; y que, no habiéndose resuelto de manera definitiva e indiscutible esta cuestión, la respuesta debe quedar en suspenso.

4.2. El carácter absoluto de los derechos humanos

Se dice también que los derechos humanos son absolutos. Por supuesto, el término ‘absoluto’ puede entenderse de varias maneras; pero creo que cuando se afirma esto de los derechos humanos se quiere decir con ello que los tales derechos vencen siempre en todo conflicto⁸. Esto no impide decir, como se dice, que todos los derechos, también los derechos humanos, están delimitados, esto es, tienen sus restricciones o sus límites⁹. Dentro de sus límites, se sostiene, son absolutos.

Lo cierto es que entendida de esta manera la absolutidad se hace difícil de defender, tanto desde un punto de vista teórico como desde uno práctico. Desde un punto de vista teórico ¿es posible sostener que hay determinadas normas de un sistema que vencen siempre y en toda circunstancia imaginable?; ¿lo que se está diciendo es que no cabe pensar en ningún supuesto en el que otra circunstancia tenga más peso que un derecho humano? Si es eso lo que se afirma ¿cómo se puede asegurar que ni existen ni existirán nunca circunstancias de ese calibre? Si no ponemos límites a nuestra imaginación, ¿se quiere decir que nunca podremos pensar en nada que pueda vencer a un derecho humano? Creo que una propuesta así es insostenible en la teoría. Puesto que no podemos prever todas las situaciones posibles, no podemos medir a los derechos humanos con todas las pretensiones que podrían aparecer y, en consecuencia, la afir-

⁸ “Un derecho es absoluto –dice Gewirth (1984: 92)- cuando no puede ser anulado en ninguna circunstancia, de modo que nunca puede ser infringido justificadamente y debe ser satisfecho sin excepciones”.

⁹ La idea está tan extendida que, por ejemplo, Alexy (1987: 267) comienza el análisis de las restricciones de los derechos fundamentales afirmando: “Que los derechos están sujetos a restricciones y pueden ser delimitados o limitados parece ser un conocimiento evidente y hasta trivial”.

mación de que vencen siempre no puede ser una constatación. Queda sólo plantearlo como una cuestión de principio, pero ¿es esto cabal? Más bien parece una afirmación apodíctica que es ciertamente difícil de defender.

Desde el punto de vista práctico, las cosas no se ven mucho mejor. Se dice que los derechos humanos son absolutos, que vencen siempre a cualquier otra pretensión. Pero lo que vemos es que en ocasiones los derechos humanos son vencidos. La víctima de un asalto, por ejemplo, mata al asaltante, es decir, pasa por encima de su derecho a la vida. Si se mantuviera el carácter absoluto, este conflicto no podría ser resuelto como de hecho lo es. Como vemos que se resuelve permitiendo que un derecho humano sea vencido, la conclusión obvia es que no son absolutos. Claro que se puede decir que, como excepción, sólo cuando un derecho humano choca con otro derecho humano es posible aceptar que uno de ellos sea vencido (cf. Laporta, 1987: 41). Los derechos humanos son absolutos aunque con excepciones. Esto, sin embargo, no aclara el panorama, pues con esa formulación podemos convertir en absoluto cualquier derecho. Un derecho ordinario también es absoluto (con las excepciones que recogen los casos en los que no vence). Pero esto no tiene mucho sentido, pues lo que se pretende al hablar del carácter absoluto de los derechos humanos es diferenciarlos de los derechos ordinarios. En consecuencia, si queremos que ‘absoluto’ tenga algún sentido y no signifique ‘que vence siempre que no vence’, debe significar ‘que vence siempre y sin excepción’. Y, en fin, esto es, justamente, lo que vemos que no ocurre. Los derechos humanos no siempre vencen en la práctica, luego no se puede sostener que sean absolutos.

Para evitar esto, se puede afirmar que los derechos humanos son *prima facie* (o *prima facie* absolutos); es decir, que vencen, a primera vista, a cualquier pretensión que se les enfrente. Pero esto no resuelve la cuestión. Desde un punto de vista teórico, en primer lugar, porque no es sino una forma de sostener que son absolutos dejando a salvo los casos excepcionales, lo cual, como hemos visto, no tiene sentido. Y en segundo lugar, tampoco parece una buena forma de plantear las cosas, porque afirmar que un derecho es absoluto, pero puede no serlo y de hecho no lo es a veces, es, en definitiva, afirmar que no es absoluto (lo mismo que decir que algo es gratuito sólo en parte es decir que no es gratuito). Por otro lado, desde un punto de vista práctico, no ayuda a saber con precisión qué pasa con esos derechos en caso de conflicto, que es, según creo, el objetivo de la defensa de la absolutidad. Sólo sabré que es probable que venzan (y quizá sobre esa idea pueda basar una apuesta sobre un conflicto aun no resuelto), pero no sabré en qué casos ocurrirá esto, que es, precisamente, lo que se pretende ofrecer al sostener que son absolutos. Con esto no se quiere decir que haya que evitar sostener que vencen en la mayoría de las ocasiones, pues es esto lo que ocurre en la realidad. Sólo se advierte que esta idea no queda bien formulada en la expresión ‘*prima facie* absolutos’; y que, en todo caso, con ello se pierde el objetivo práctico que se quería alcanzar con la idea de la absolutidad, que es la de saber *a priori* que todos los conflictos van a ser resueltos a favor de los derechos humanos. Esta es la idea que les otorga una fuerza suprema a estos derechos. En otras palabras, con la defensa de la absolutidad se pretende no sólo mostrar desde un punto de vista teórico cómo son los derechos humanos, sino, y sobre todo, ofrecer un criterio práctico; mostrar una característica que si tiene sentido lo tiene en el ámbito práctico, en el ámbito de los conflictos; poner a disposición un criterio que tiene que ver con el des-

envolvimiento de estos derechos en la práctica. Dicho sea de paso, la misma finalidad práctica tienen las otras dos características. Decir que los derechos humanos son universales, absolutos e inalienables, es sostener un punto de vista apriorístico sobre lo que debe ocurrir en la realidad: en cualquier momento, en cualquier lugar, sin que los individuos se puedan oponer a ello (así sean los gobernantes o los titulares), los derechos humanos vencerán a cualquier pretensión, sea ésta la que sea. Pues bien, lo que se indica aquí es que esa fuerza práctica que se pretende se pierde si se utiliza la expresión '*prima facie* absolutos'.

En conclusión, ni desde un punto de vista teórico ni desde un punto de vista práctico tiene sentido afirmar que los derechos humanos son derechos absolutos. No lo son. Y mantener esa denominación, aunque sea modificada por la expresión *prima facie* para afirmar la fuerza de la absolutidad, no se justifica. Parece más sensato atenerse, sin más, a lo que sucede, aunque esto no suponga decir mucho sobre qué pasará concretamente en cada conflicto. Si resulta que vencen en casi todos los casos o en la mayoría de los casos, digamos entonces que son normas que tienen un carácter prioritario o preeminente.

4.3. El carácter inalienable de los derechos humanos

Y, en fin, se afirma que los derechos humanos son inalienables. Con ello se quiere indicar, digámoslo de manera básica, que son derechos que no pueden ser enajenados por el titular, cedidos o transmitidos; que son derechos de los que no podemos desprendernos, de los que no podemos privarnos; derechos a los que no podemos renunciar¹⁰. En un examen más preciso pueden apreciarse varias formas distintas de entender este carácter inalienable o irrenunciable. En mi opinión, son las siguientes:

Hay derechos que se refieren a estados de cosas cuya existencia o no existencia se considera igualmente aceptable, como sucede con el derecho de reunión, de asociación o con el derecho a la libertad ambulatoria. Lo que se considera bueno no es tanto un estado de cosas determinado (el individuo reuniéndose o paseando por donde le place), sino más bien el hecho de que los individuos puedan acceder a dicho estado de cosas. Lo malo no es que alguien no se reúna, sino que no pueda hacerlo porque es obstaculizado. Siendo esto así, puesto que el acceso y el no acceso a ese estado de cosas son igualmente aceptables, se entiende que la renuncia no puede afectar a dicho acceso. Se dice, pues, que a lo que no se puede renunciar es a la titularidad. El individuo será siempre, mientras exista, titular del derecho; no podrá cederlo, venderlo, traspasarlo; pero podrá no acceder al estado de cosas que el derecho protege. En otros términos, diríamos que lo irrenunciable es la titularidad, no el objeto. Y siendo esto así, por cierto, los demás pueden ayudar al titular a no acceder (es decir, no tienen –no pueden tener– el deber de permitir el acceso si el titular del derecho no quiere acceder).

¹⁰ “Un derecho inalienable –sostiene McConnell (1984: 27)– es aquél que el poseedor no puede nunca transferir y al que nunca puede renunciar”. Sin ánimo de ser precisos, permítasenos emplear la expresión ‘derecho renunciante’ para englobar las ideas mencionadas.

Hay otros derechos, sin embargo, respecto de los cuales se considera que el no acceso a los estados de cosas que el derecho protege no es aceptable, como sucede con el derecho a un proceso público sin dilaciones indebidas o el derecho a la presunción de inocencia. En estos casos, al conceder el derecho se está permitiendo al titular acceder a un estado de cosas sin que los demás se lo puedan impedir; pero además, se entiende que el titular no puede querer no acceder. Si pudiera, los demás se verían relevados de su deber de no impedir el acceso, el estado de cosas ya no sería debido y, en definitiva, podría no darse (salvo que existiera un deber independiente), que es, precisamente, lo que no se considera aceptable. Así las cosas, se afirma que lo que no es renunciable es tanto la titularidad (el titular no puede desprenderse de su derecho) como el objeto (el titular no puede querer no acceder). De esta manera se consigue que el estado de cosas protegido por el derecho sea siempre debido y que los demás tengan siempre deberes, negativos o positivos, correspondientes. Ahora bien, que el titular no pueda querer no acceder y, en consecuencia, que el estado de cosas deba ser tanto si lo quiere el titular como si no, convierte a este tipo de derechos en deberes. En efecto, en nada se diferencia una norma que diga ‘debe ser (en principio) un proceso sin dilaciones indebidas si el titular así lo quiere (o mientras no manifieste lo contrario), siendo así que el titular no puede no quererlo’, de una norma que diga ‘debe ser (en principio) un proceso sin dilaciones indebidas’. Parece claro que lo que se pretende es evitar que el estado de cosas que se considera bueno no sea, con independencia de la voluntad de los individuos; pero entonces la concesión de un derecho es un mal camino; y la proclamación de un derecho irrenunciable acaba de confundir las cosas definitivamente. Desde luego, se puede establecer un deber (independiente del derecho) sobre ese estado de cosas si se quiere evitar que llegue a no ser; y se puede conceder, sobre ese mismo estado de cosas, un derecho (que a su vez generaría deberes derivados). Lo que no tiene sentido es establecer un derecho y confundirlo con el deber proclamando que es irrenunciable, queriendo decir con ello que el titular no puede renunciar ni a la titularidad ni al objeto.

Y hay, en fin, otros derechos respecto de los cuales se considera que el estado de cosas que el derecho protege puede no ser, pero al mismo tiempo se entiende que los demás no pueden verse relevados de su deber de no impedir que el estado de cosas sea, como ocurre con el derecho a la vida. La situación es, ciertamente, extraña. Por un lado, el derecho a la vida se asemeja a los derechos del párrafo anterior: lo que se busca, parece, es que los demás tengan siempre el deber de no impedir que el estado de cosas conocido como ‘vida del titular’ sea. En los derechos del tipo anterior esto se conseguía haciendo del derecho un deber, es decir, impidiendo que el titular pudiera decidir no acceder (afirmando que es un derecho irrenunciable). Pero en este caso, resulta que no se dice tal cosa. Al contrario, se considera que el titular puede decidir no acceder (no es algo prohibido por el Derecho). De manera que, por otro lado, este derecho a la vida se asemeja a los derechos del primer tipo, en los que era posible que se diera o que no se diera un determinado estado de cosas. Siendo esto así, pues, nos encontramos con que el estado de cosas descrito como ‘vida del titular’ puede no ser debido, a la vez que los demás tienen el deber de abstenerse de impedir que ese estado de cosas sea, tanto si el titular quiere como si no. Para conseguir todo ello, se concede un derecho que se dice irrenunciable. Pero el instrumento es francamente inadecuado. Porque el deber de los demás de abstenerse de impedir que el estado de cosas

conocido como ‘vida del titular’ sea, sólo nace cuando el titular quiere acceder (salvo que se trate de un deber independiente). Dicho de otro modo, el deber de los demás no puede surgir del derecho si, precisamente, el titular del derecho no quiere acceder al estado de cosas. Al decir, por tanto, que el derecho a la vida es irrenunciable, ¿qué se quiere decir? Desde luego, la titularidad es irrenunciable, como ocurría en los derechos de los tipos anteriores; ¿lo es el objeto? Por un lado, parece que sí, puesto que el titular puede decidir no acceder (no es algo prohibido). Pero, por otro, se pretende que los demás mantengan el deber (derivado del derecho) de abstenerse de impedir que el estado de cosas sea. Y puesto que ese deber sólo puede surgir cuando el titular del derecho quiere acceder al estado de cosas protegido por el derecho, de ahí se concluye necesariamente que ese acceso es debido; es decir, que el titular debe querer acceder siempre y no puede querer no acceder; esto es, que el objeto es irrenunciable. Lo cual es contradictorio con lo afirmado anteriormente. En conclusión, en este caso, bajo la idea de un derecho renunciante se mantienen dos ideas contradictorias.

Creo que convertir el derecho en un deber, como ocurre con el segundo tipo de derechos, o asociar dos ideas contradictorias, como ocurre en el tipo al que acabamos de referirnos, no es una buena forma de plantear la cuestión del carácter irrenunciable. Claro que bien se puede decir que el término ‘derecho’ puede significar muchas cosas; y que, por ejemplo, no tiene por qué tener relación con la idea de libertad. Pero creo que ésta tampoco es una buena forma de concebir los derechos. Solemos esgrimir nuestro derecho cuando vemos que se obstaculiza nuestro acceso a un determinado estado de cosas (o cuando tememos que eso suceda). No nos dejan acceder a aquello que el derecho protege y blandimos nuestro derecho para abatir el obstáculo. Esta actitud es una clara muestra de que queremos acceder y de que consideramos que nadie nos lo puede impedir, pues sería absurdo que se esgrimiera un derecho a acceder a un estado de cosas cuando no se desea acceder ni se tiene intención de hacerlo nunca. Lo que queremos decir entonces cuando afirmamos que tenemos un derecho es que, sin lugar a dudas, los demás tienen el deber de no impedir que el estado de cosas sea. Ahora bien, si sólo nos importara ese deber el panorama sería muy distinto. Por lo pronto, si sólo importara el hecho de que tales individuos tuvieran tales deberes, habría bastado con que el sistema normativo lo hubiese establecido así. Existiría, entonces, una norma que podría decir: ‘todos deben abstenerse de impedir que sea el estado de cosas X’. Pero si lo que vemos que sucede no es eso, y en vez de hacerlo así resulta que lo que se otorga es un derecho, da la impresión de que se quiere decir algo más o algo distinto; algo que, diríamos, va más allá de la idea de que los demás tienen un deber; más allá de la idea de que ‘tú tienes que hacer tal cosa aunque no quieras’. Tal como lo entiendo, eso distinto que se quiere decir tiene que ver con el hecho de que se produce un daño al titular del derecho. Y ese daño está relacionado con la voluntad del titular. El titular sufre un daño porque quiere acceder a un determinado estado de cosas y un tercero se lo impide. Sufre un daño porque el tercero no le deja acceder a algo muy bueno para él; a algo que, por ser muy bueno, el titular quiere. Esta idea de que el titular quiere acceder al estado de cosas que el derecho protege me parece esencial. Nacen los derechos porque todos queremos (o presumimos que todos quieren) acceder a un determinado estado de cosas. Si no fuera así, decíamos, parece que la idea de deber hubiera bastado para asegurar que fuera el estado de cosas en cuestión. Si la voluntad del titular no apareciera por ningún lado,

si no fuera ciertamente importante, quizá bastaría con imponer un deber, tal y como se hace respecto de otros estados de cosas. La gravedad de las sanciones bien podría mostrar la importancia del deber y garantizar su cumplimiento. Pero, como vemos, no se impone un deber, sino que se concede un derecho; porque lo importante no es que otros tienen un deber, sino que tenemos un derecho y por eso incumplir el deber derivado cobra mucha más relevancia. Y las cosas funcionan bien, digamos, mientras, en efecto, el titular quiere acceder, y porque quiere acceder, el tercero que se lo impide hace algo muy grave, le causa un daño cierto. La idea de la voluntad del titular cumple así un importante papel al agravar la conducta del tercero. No hace simplemente mal incumpliendo un deber; hace muy mal porque al incumplir ese deber impide que alguien acceda a un estado de cosas que es muy bueno para él (y que, por tanto, quiere) y le causa un daño. Los problemas (para algunos) comienzan cuando esa fuerza que tiene la voluntad del titular del derecho, que se utiliza para derribar más eficazmente los obstáculos que puedan poner terceras personas, deja de cumplir esa función porque el titular no quiere acceder al estado de cosas. Primero, porque si el titular no quiere acceder al estado de cosas que el derecho protege no se ve cómo puede surgir un deber que deriva, precisamente, de esa voluntad. En segundo lugar, porque si el titular no quiere acceder se hace más difícil defender la idea de que eso es muy bueno para él. Que algo que uno rechaza no debería ser rechazado porque es muy bueno para él sólo se sostiene sobre la idea de que tal persona se equivoca por el motivo que sea. Pero si no podemos sostener eso, la bondad o maldad de un estado de cosas que afecta a un individuo parece que depende en gran medida de lo que ese individuo considere. Y si el estado de cosas ya no es muy bueno, los obstáculos que puedan poner los terceros empiezan a desdibujarse. Es un raro obstáculo algo que impide que un individuo acceda a un estado de cosas al que no quiere acceder porque no lo considera bueno para él. Al introducir la voluntad de los titulares por medio del derecho se consigue dotar de fuerza a determinadas demandas de los individuos, pero eso nos obliga a aceptar también que esa voluntad puede no tomar la dirección que se espera. Esto parece algo insoslayable. Si en el concepto de derecho se involucra la idea de que un estado de cosas debe ser si el titular así lo quiere, hay que aceptar que el titular no lo quiera y que, en consecuencia, el estado de cosas no sea debido. Como, además, los deberes de los terceros dependen de que ese estado de cosas sea debido (por mor de la voluntad del titular), resulta que tales deberes se hacen relativos a la voluntad del titular.

Creo que la idea de la voluntad es fundamental en la noción de derecho. Pero por eso mismo, considero que, si la tomamos en serio, tenemos que aceptar que todos los derechos son renunciabiles (pues lo contrario supone convertir los derechos en deberes). Al afirmar esto lo que quiero significar no es que la titularidad es renunciabla, sino que lo es el objeto. Es decir, a lo que puede renunciar el titular del derecho no es al hecho mismo de que es titular. La norma establece que somos titulares y se entiende que no podemos traspasar de ningún modo este derecho. Pero desde el momento en que la norma estipula que un determinado estado de cosas debe ser si el titular lo quiere, se abre la puerta a la posibilidad de que no lo quiera. De este modo, se puede marcar una diferencia con los derechos ordinarios. En el caso de los derechos ordinarios, no sólo el objeto es renunciabla (algo que forma parte de la noción de derecho); es que, además, se entiende que la titularidad es renunciabla,

de modo tal que el titular del derecho puede traspasarlo a otro y perder su condición de titular. En conclusión, el carácter renunciable de los derechos humanos sólo se puede sostener respecto de la titularidad, pero no del objeto, so pena de convertir los derechos en deberes. Cuestión distinta es que las consecuencias de esta idea no nos parezcan siempre adecuadas y hagamos lo posible por evitarlas de algún modo, por ejemplo, negando al titular la capacidad para hacer esa renuncia a causa de (lo que consideramos) determinadas fallas mentales. Pero una cosa es partir de la idea coherente de lo que un derecho es e intentar minimizar las consecuencias prácticas de esa idea, y otra muy distinta es que para evitar determinadas consecuencias prácticas se mantenga un punto de vista incoherente. Porque, en efecto, es incoherente mantener la idea de la voluntad inserta en la noción de derecho y, al mismo tiempo, defender el carácter irrenunciable. Esta incoherencia trae su causa del deseo de dotar a los derechos humanos de una fuerza irresistible (decíamos antes que este deseo es también el que está detrás de la proclamación de su universalidad y de su absolutidad). Esta pretensión de dar a los derechos humanos una fuerza suprema tiene, por supuesto un objetivo práctico: en todos los conflictos, en todos los lugares, en todos los tiempos, los derechos humanos salen victoriosos. En el presente caso podemos verlo con claridad; tanto la idea de la voluntad como la del carácter irrenunciable apuntan a ese objetivo. Por un lado, la idea de la voluntad del titular está unida a la idea de poder y fortalece el derecho porque de ese modo las pretensiones de los demás, las voluntades de los demás, los poderes de los demás, chocan con una entidad que pertenece al mismo tipo, que también es una voluntad y un poder; una voluntad y un poder que es mucho más fuerte que la pretensión que se le opone porque forma parte del derecho. Por otro lado, el carácter irrenunciable fortalece el derecho porque lo convierte en una entidad que nadie puede, digámoslo así, hacer desaparecer (ni siquiera el propio titular) y, en consecuencia, que nadie puede eliminar (lo que unido a su carácter absoluto lo hace imbatible: el carácter irrenunciable garantiza la existencia y el carácter absoluto, la fuerza). Sin embargo, y lamentablemente, como hemos indicado, la idea de la voluntad es difícilmente compatible con el carácter irrenunciable, de manera que la pretensión de alcanzar la fuerza máxima se desbarata porque unos elementos entorpecen a otros.

5. Conclusión

En conclusión, lo que se sostiene es, en primer lugar, que el carácter universal de los derechos es relativo a los sistemas normativos en los que estos se integran y, como consecuencia de ello, no se puede afirmar de un modo indiscutible. En segundo lugar, que los derechos humanos no son absolutos, sino, en todo caso, preeminentes. Y en tercer lugar, que, como todos los derechos, son renunciables, en el sentido de que su objeto es renunciable. Estas características no son las que habitualmente se adscriben a tales derechos cuando, según se dice, se toman en serio. Pero hemos visto que esta manera de tomarlos en serio forma parte de una particular concepción moral racionalista que no es, ni mucho menos, indiscutible. Y puesto que no lo es, lo discutible es que esa sea la (única) forma de tomarse en serio los derechos. Creo, por tanto, que también podemos entenderlos como normas establecidas por los seres humanos, de las que se pueden derivar las consecuencias lógicas ya mencionadas de esa idea.

Bibliografía

- Alexy, Robert (1997): *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Dworkin, Ronald (1997): *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- Gewirth, Alan (1984): “Are There Any Absolute Rights?”. En Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights*. S.I.: Oxford University Press.
- González Amuchastegui, Jesús (2004): *Autonomía, dignidad y ciudadanía*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Laporta San Miguel, Francisco (1987): “Sobre el concepto de derechos humanos”. En *Doxa*, 1987, 4. Alicante: Universidad de Alicante y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- McConnell, Terrance (1984): “The Nature and Basis of Inalienable Rights”. En *Law and Philosophy*, 1984, 3/1. S.I.: Springer Netherlands.
- Martin, Rex y Nickle, James W. (1980): “Recent Work on the Concept of Rights”. En *American Philosophical Quarterly*, 1980, 17/3. Chicago: University of Illinois Press.
- Nino, Carlos S. (1989): *Ética y derechos humanos*. Barcelona: Ariel.
- Nozick, Robert (1991): *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rainbolt, George W. (2006): “Rights Theory” en *Philosophy Compass*. Consulta 13 de febrero de 2014: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747-9991.2006.00003.x/abstract>
- Rawls, John (1995): *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Raz, Joseph (1984): “On the Nature of Rights”. En *Mind*, 1984, 93/370. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (1930): *The Right and the Good*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Searle, John (1986): “Obligaciones *prima facie*”. En Joseph Raz (ed.), *Razonamiento práctico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stoljar, Samuel (1984): *An Analysis of Rights*. Hong Kong: MacMillan.
- Wellman, Carl (1982): *Morales y éticas*. Madrid: Tecnos.
- Wenar, Leif (2005): “The Nature of Rights” en *Philosophy and Public Affairs*. Consulta 13 de febrero de 2014: <http://eprints.whiterose.ac.uk/1619/1/wenarl8.pdf>
- White, Alan (1984): *Rights*. Oxford: Clarendon Press, Oxford.

Al Kindi and the universalisation of Knowledge through mathematics[†]

Hassan Tahiri*

Resumen

La tradición árabe-islámica está fundada en la siguiente nueva actitud epistémica que reinventa el conocimiento: aprender de las aportaciones de las civilizaciones anteriores a través del estudio sistemático de todos los trabajos científicos existentes; contribuir al desarrollo del conocimiento mediante la vinculación, a través de la utilidad, a la práctica y la necesidad práctica de la sociedad; esto facilita su aprendizaje para las generaciones más jóvenes y su transmisión a las futuras civilizaciones puesto que es concebido no como un producto final, sino como un proceso continuo. El desarrollo mundial de los conocimientos reinventados ha llevado a su universalización y la rápida expansión de las matemáticas y dado lugar en particular a la completa deshele-nización de la concepción griega de la ciencia y la filosofía.

Palabras clave: algebra, arábico, argumentación, deshelenización, interacción, universalización del conocimiento, usefulness.

Abstract

The Arabic-Islamic tradition is founded on the following new epistemic attitude that reinvents knowledge: to learn from the contributions of previous civilisations through the systematic survey of all extant scientific works; to contribute to the further development of knowledge by linking it, through usefulness, to practice and the practical need of society; to facilitate its learning for younger generations and its transmission to future civilizations since it is conceived not as a finished product but as an ongoing process. The worldwide development of the reinvented knowledge has led to its universalisation and the rapid expansion of mathematics has particularly and led to the complete de-hellinisation of the Greek conception of science and philosophy.

Keywords: Algebra, Arabic, argumentation, de-hellinisation, interaction, universalisation of knowledge, usefulness.

[†] This paper is based on the first chapter of a book by Hassan Tahiri entitled *Mathematics and the Mind*. An introduction into Ibn Sīnā's Theory of Knowledge to appear later this year in SpringerBriefs.

* CFCUL, Universidade de Lisboa, Portugal.

Few philosophers that have been studied as much as Ibn Sīnā have been as much misunderstood. His extraordinary ability to reflect upon and write in a variety of styles about seemingly every topic in every domain has steered his thought from philosophy and theology to mysticism and esoterism. Instead of helping us to learn and understand better Ibn Sīnā than he has been previously been understood, the recent surge of Avicennan studies only adds more confusion to the already complex social context which he was living in. Further evidence of his creativity is that he knew how to make his own life more legendary by writing an autobiography but which only deals with the first part of his life and entrusting to one of his disciples the task of finishing the rest of his biography. His life turns out to be so fascinating that it gave rise to two popular novels which appeared around the same time (cf. Gordon, 1986; Sinoué, 1989). It is not surprising that many scholars have been struggling for years to separate fact from fiction. Ibn Sīnā's philosophical thought is as open to speculation as is his autobiography, with many scholars regarding him as Aristotelian, others as Neo-Platonist, a third group consider his philosophy as a mixture of Aristotelianism and Neo-Platonism, and a fourth group portray it as an extension of late Alexandrian Aristotelianism.¹ By bringing him back to an ancient tradition, however, they fail to recognize the epistemic obstacles inherited by his own tradition, the new questions generated by his own scientific context and to appreciate the new means he invented to deal with them.

The case of Ibn Sīnā is by no means an exception; it is in fact part of a general misconception of the history of Arabic-Islamic philosophy. This deep entrenched tendency that systematically links Arabic-Islamic philosophers backwards to the Greek tradition, despite its interest in describing the background against which their work arose, overshadows the underlying process at work and the real scope of their undeniable achievements and innovations. The various Greek affiliations to which they are linked amounts in fact to the Hellenisation of their thoughts as if the Arabic-Islamic civilization is part of the Greek world view, while what was happening was

¹ In his pioneering paper "Philosophy of mathematics" (cf. Rahman et al. 2008), Roshdi Rashed makes crystal-clear in many passages that his mathematical investigations do not support the received view:

To understand the distance put by Ibn Sīnā between himself and traditional, Hellenistic and Greek classifications as well as between himself and his own theoretical classification, it is worth introducing here one of his predecessors, al-Fārābī. (167)

In the presence of this new discipline which has to be taken into account, the new classification of the sciences which aimed at both universality and exhaustiveness has to justify in one way or another the abandonment of certain Aristotelian theses. Names such as "science of ingenious devices", "derivative parts" are coined so that a non-Aristotelian zone can be arranged within a received Aristotelian style of classification. The philosophical impact caused by such a revision is on a larger scale and—especially—more profound than mere taxonomic modification. (168)

It is sufficient to recall that, being neither Platonic nor Aristotelian, this new [formal] ontology arose, in part at least, due to the new results in mathematical sciences. (169)

This distinguished historian of mathematics has set himself the task of demonstrating that what the received view finds it not so obvious: the various Greek affiliations have little intrinsic meaning in a scientific context based on a new concept of knowledge. For a general assessment about the present state of Arabic philosophical research, see his introduction to his paper.

something far more important for the history and development of thought, namely, the universalization of science and philosophy or more generally the trans-cultural trans-national character of knowledge. This aspect of the worldwide historical development of science and philosophy is outshined by their current periodization² which gives the misleading impression that the so-called “globalization” of knowledge is a new western phenomenon. This is particularly relevant for the study of the Arabic tradition for it is during the Arabic period when the first globalization of knowledge was achieved. The wide circulation of scientific and philosophical books from Samarkand in the East to Toledo in the West has generated at least three more new traditions that did not exist before: the Persian, the Jewish and the rising powerful Christian tradition.³ Many historians and scholars underestimate the unprecedented globalization of knowledge that enables its non-stop development since the ninth century by confining the historical role of the Arabic tradition to a mere preserver and mediator of the Greek heritage. By taking for granted the evolution of science and philosophy from one culture to another, important epistemic questions about the significance and the timing of their emergence in a new culture are overlooked: why did it occur in the ninth century but did not happen before? Had the Greeks ever imagined for example that the philosophy they cultivated since the 6th century B.C. could be practiced one day in a language other than their own? More generally, how could science and philosophy be further developed if they remained encoded in a language which was no longer in use?

Epicurus (341-270 BC) is reported to have said that “only Greeks philosophize”⁴, by this he probably means that philosophy is so specific to the Greek cul-

² Despite its refutation since the second half of the last century following the discovery of the works of the Marāgha astronomers, it is unfortunate that the dogmatic periodization imposed by modern historians of science has yet to be updated and revised by the scientific community (cf. Tahiri).

³ In the fourth chapter entitled “Le tribut des arabes avant le XIII^e siècle” of his third volume *Le Système du monde*, the great French historian Duhem points out that there is evidence which suggests that early translations were carried out before the millennium:

Les premières infiltrations de la Science arabe en la Science latine sont, sans doute, très anciennes; il est fort probable qu'avant l'An Mil, les écoles de France possédaient déjà des livres traduits de ceux qu'avaient composés les sarrasins, et que certains de ces livres concernaient l'Astronomie pratique, celle qu'occupent la confection des tables et l'usage des instruments. (1913: III, 164)

He then reminds us of the turning point in western history brought about by the translation of Arab works

Les livres traduits de l'Arabe vont se répandre, de plus en plus nombreux, dans les écoles latines; la science enseignée dans ces écoles n'en sera pas seulement accrue; elle sera, en même temps, orientée suivant une direction toute *différente* de celle qu'elle avait suivie jusqu'alors (163-164; my emphasis)

⁴ This quotation can be found in van den Bergh's second volume of the translation Abū-Walīd ibn Rushd (1126-1198) of Averroes' *Tahāfut al-Tahāfut* (*The Incoherence of the Incoherence*), he cites two authorities as reference: Clement of Alexandria, *The Stromata*, I. 15 and Diogenes. Laertes X. 117. He immediately quotes Ibn Maimūn or Maimonides (1135-1204) to express what he has in mind: “one must know that everything the Moslems, *Mu'tazilites* as well as *Ash'arites*, have professed concerning these subjects, has been borrowed from the Greeks and Syrians who applied themselves to the criticism of the philosophers” (Maimonides, *Guide for the Perplexed*, I. 71). The two quotations are put as epigraph to the first page of his substantial second volume (Rushd, 1954: II, 219) devoted entirely to notes and extensive commentaries in addition to a long introduction to his translation of the work of the philosopher of Cordoba. The

ture and the philosophical corpus accumulated over centuries is so enormous that its transmission to a different language is simply an impossible mission. He would be astonished by the worldwide practice of philosophy today and yet few scholars and historians know and recognize that this is the outcome of its transformation that goes back to the ninth century. How could have such a transformation been brought about? And why did it take such long time to materialize? If history is any indication, there was little awareness of the need for change during the immense life span of the Greek period. But what kind of change? And by what means could have it been brought about? Science and philosophy have been developed in the context of Greek culture to such extent that any further progress required their de-hellenisation; and by de-hellenisation we mean the substitution of Greek metaphysical and cultural conceptions that hampered the further progress towards a concept of knowledge that could cross frontiers and interact with different conceptual frames and traditions.

The significance of the Arabic-Islamic tradition lies in reinventing knowledge that set off the unstoppable de-hellenisation of the Greek heritage. The starting point for this new tradition that inaugurates the de-hellenisation era is its specific approach to knowledge which marks a major shift in the direction in which the scientific inquiry was practiced. For according to the Arabic-Islamic understanding, knowledge is and must be useful (عُفْنَانٌ لِمَعَالٍ); its usefulness lies in its ability to be at the service of society by yielding some practical benefits which in turn contribute to its further theoretical development.⁵ By identifying itself with this conception of knowledge, Arabic-Islamic civilization has conceived a distinctive and global project,⁶ for its intellectuals, whether they are jurists or *mutakallimūn* (theologian-philosophers), poets or litterateurs, grammarians or linguists, scientists or artists, philosophers or

two volumes are presented as proof of his claim and the definitive word on the topic. Misguided by such kind of prejudices still widely prevailing, our modern scholar fails to grasp the meta-dialogical issue that motivates Ibn Rushd's reaction which is the transformation of philosophy by our author. This is just another reminder that the philological approach used by scholars who work on the complex domain that lies between the Greek and Arab lands is by no means sufficient to fill the gaps in our understanding of the history of philosophy, and could even be misleading.

⁵ In the introduction of his foundational work that appeared about 820, al-Khwārizmī (last decades of the 8th century-mid 9th century) explains that usefulness is what his Algebra is all about and mentions, after acknowledging his debt to the caliph for having encouraged him to compose his calculation of algebra and *al-muqābala*, some of the domains where his new science can significantly contribute to their development.

I wanted it to include what is subtle in the calculation and what is the most noble in it, what people necessarily need in their inheritances, legacies, partitions, law-suits, and trade, and in all their dealings with one another where surveying, the digging of canals, geometrical computation are concerned, and other affairs relevant to calculation and to its sorts. (Rashed, 2007: 94).

Like mathematics, astronomy, both theoretical and practical, was also developed in the same spirit (cf. King, 1993). But the practical benefit goes beyond the material aspect of theoretical research. The usefulness of a scientific theory should obviously be understood in a wider sense that includes its capacity to interact with other scientific theories and contribute to their development, like for example the possible application of its concepts and forms of reasoning to another theoretical, empirical or social discipline.

⁶ Cf. Rosenthal (1970), for how Islamic civilization makes knowledge the basis of its foundation and development.

mystics, who have all co-operated in its construction and globalization. The de-hellinisation of science and philosophy was systematic, wide ranging, took different forms and affected the Greek corpus in various ways. But it was not straightforward not without difficulties and not free from controversies. Works such as al-Kindī's *Philosophy Can Only Be Acquired Through the Mathematical Discipline*, al-Rāzī's *Doubts About Galen*, al-Fārābī's *Enumeration of the Sciences*, Ibn Sīnā's *Logic of the Orientals*, Ibn al-Haytham's *Doubts About Ptolemy*, al-Ghazālī's *The Incoherence of the Philosophers*, Ibn Bājja's doubts about the Aristotelian metaphysical conception of motion,⁷ Ibn Taymiyya's *Against the Greek Logicians* are just some of the most striking examples that illustrate the enormous efforts spent to overcome the epistemic barriers erected by the Greek conception of science and philosophy.

Three new fundamental disciplines which were developed in the context of Arabic-Islamic culture have created the new social and scientific milieu needed for initiating the irreversible de-hellinisation movement. Islamic jurisprudence is the first scientific discipline to be set up by the jurists themselves. The formal codification of principles and rules, that structured the Arabic-Islamic society, was not achieved however without disagreement. The jurists agreed on the principles and the rules of inference to generate more laws but acknowledged the differences of their approaches to the interpretation of derivative laws and their applications. They then worked out a dynamic instrument that helped them move forward by developing rules and procedures to increase the rationality and efficiency of empirical debates; this gives rise to a new discipline called the *ādāb al-jadal* or the Rules of Argumentation.⁸

⁷ This is how Ibn Rushd describes Ibn Bājja's (1095-1138) double attack on Aristotle's conception of motion in the famous passage historically known as Comment 71:

Ibn Bājja raises doubts in this passage in two places. One occurs when he says that the ratio of motion to motion is not as the ratio of the density of one medium to the density of another. The second, however, is that these motions are resisted by the medium and are not natural. Yet nobody before him had arrived at these questions, and thus he was more profound than any others." And in the copy [of Ibn Bājja's work] from which we have written, we found a certain page all by itself, and this was written on it. (Grant 1974: 262)

He then explains that the philosopher of Zaragoza's profound argument lies in his conception of speed as mathematical magnitude. Failure to recognise the far-reaching philosophical implication of Ibn Bājja's groundbreaking mathematical approach to motion that paves the way for the mathematisation of falling bodies has led the traditionalist philosopher to accuse his compatriot of conceptual confusion:

The problem at hand is really sophistical, though difficult, for it is all based upon a confusion of categories. And this is so because, as he assimilates motion to a line, he contends that what occurs apropos a line, occurs apropos motion... The cause of this error lies in the judgment that slowness and speed are motions added to, and subtracted from, a motion in the same manner as a line is added to or subtracted from, a line. (Grant, 1974: 259 - 260)

⁸ *Al-jadal* is the *maṣdar* of the relational verb *jādal yujādilu* which means to argue with someone over something hence to counterargue i.e. to come up with an argument that challenges someone's claim. *Al-jadal* of the jurists, whose conceptual foundation is based on epistemic grounds, should not though be confused with Aristotle's dialectic also rendered as *jadal* by the translators of the Greek works (Miller, 1985: II, 52). Like *al-qiyās*, i.e. legal analogical reasoning, the jurists conceive their *jadal* as a logic of discovery by which they aim to increase the body of legal knowledge i.e. "to know what is previously unknown" (al-Juwainī, 1979: 46). Despite the existence of a vast Arabic literature on *jadal*, scholars have shown little interest in the topic, which is unfortunate given its historical and epistemic

Islamic jurisprudence was an important source of inspiration for the constitution of future scientific disciplines like Arabic grammar and Algebra, and its new way of arguing has redefined the nature of scientific inquiry since it was so widely adopted that it became a universal method of investigation. It was particularly used by the founder of modern optics and astronomy Ibn al-Haytham (d. 940) in his foundational astronomical work *al-Shukūk* or *Doubts About Ptolemy* to successfully bring change from within the well-established Ptolemaic tradition that was stagnating for centuries.⁹

The study of the Arabic language is the second discipline that played a major role in the universalisation of knowledge. Linguistic studies were developed during the eight-century to such extent that they have made possible the translation of all known scientific works produced by previous civilizations, and one of the main motivations for the codification of Arabic grammar was to ensure the stability and expansion of the Arabic language because of its widespread use by non-native Arab speakers. The process of translations is one of the important means that contributed to getting rid of those metaphysical and cultural concepts that might threaten the universality of knowledge; the Arabic language has in fact acted as some sort of filter through which only scientific thoughts are allowed to pass. The outcome of this process of acquisition is that all knowledge becomes accessible to everyone. The vast production of Arabic scientific literature with technical and rich vocabulary makes Arabic a world language, it was no longer seen as a language of some specific people but belongs to everyone. Because Arabic was the only global language in all walks of life, including science and philosophy, knowledge was promoted to an inter-cultural and inter-national levels, it was no longer linked to a specific culture but became the property of all humanity. Historically, the Arabic language showed for the first time the possibility of the construction of a unified corpus of knowledge able to work as a trans-cultural vehicle for the transmission of scientific and philosophical thoughts from one culture to another.

Islamic jurisprudence and linguistics were instrumental in the reinvention of mathematics.¹⁰ The emergence of arithmetic and algebra marks the triumph of the new epistemic attitude that bounds theory to action, it is the emergence of usefulness. Theory and practice are not opposed to each other as in the Greek tradition, they are

importance and relevance to modern argumentation theory. One of the few such studies is Miller's unpublished dissertation *Islamic Disputation Theory: a Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth Centuries*. It is an excellent survey on how the jurists and the *mutakallimūn* have developed the topic from its early beginning as *ādāb al-jadal*, specific to legal reasoning, to its final transformation as *ʿilm al-munāẓara* by al-Samarqandī (1250-1310), giving rise to the formation of a new logical science that provides the first logical model of argumentation to be used in scientific debates. It is worth mentioning a forthcoming second work on the topic entitled *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* by W. E. Young to appear in LEUS, which is a landmark on the application of *jadal* to juridical reasoning.

⁹ In the first discussion of his *Tahāfut*, al-Ghazālī (1058-1111) explains why refutation according to the *kalām*-type *jadal* matters: "Counterargument necessarily demonstrates the flaw of the proponent's argument, and many aspects of the problem are dissolved in evaluating counterarguments and arguments." (Al-Ghazālī, 2002: 46).

¹⁰ About the role of linguistics and the legal sciences in the emergence of algebra, cf. Rashed, 2007: sections 1.4 and 1.5.

intrinsically and dynamically linked by usefulness which is regarded as evidence for the soundness of the theory: a theory should improve an existing practice and practice should improve the elaboration of the theory; it is considered as the ultimate test for any discourse since any acquired knowledge must yield sooner or later some tangible results.

These three innovative disciplines, which constitute the basic education of Arabic-Islamic intellectuals, have enriched the scientific and philosophical corpus with new concepts and modes of thought that opened up an immense number of new horizons for their development. Of the three it is undoubtedly the reinvention of mathematics which not only carried much farther than any other discipline the de-hellenisation of the Greek heritage but more importantly brought the whole process to completion as it expanded.¹¹ Algebra in particular has created a dynamic that transformed mathematics and with it the rest of scientific disciplines including philosophy. Al-Kindī (801–873), a mathematician, seems to have foreseen the implications of the renewal of mathematical studies on ancient philosophy, his insight led him to require that mathematics should be used as an indispensable instrument of analysis and investigation in philosophical activity:

This is the number of his [Aristotle] books, that we have already mentioned, and which a perfect philosopher needs to know, after mathematics, that is to say, the mathematics I have defined by name. For if somebody is lacking in mathematical knowledge, that is, arithmetic, geometry, astronomy and music, and thereafter uses these books throughout his life, he will not be able to complete his knowledge of them, and all his efforts will allow him only to master the 'ability' to repeat if he can remember by heart. As for their deep knowledge and the way to acquire it, these are absolutely non-existent if he has no knowledge of mathematics. (Rashed 2008: 156-157)

The first Arabic philosopher has in effect established a new philosophical tradition that binds philosophy to mathematics. Rashed further points out that the links between philosophy and mathematics are essential to the reconstitution of al-Kindī's system; his *Philosophy Can Only Be Acquired Through the Mathematical Discipline* is an announcement of a new research program designed to make mathematics a model for philosophical analysis. Al-Fārābī (872–950) belongs to this new tradition founded by al-Kindī, his mathematical and philosophical works, which bring much closer the two disciplines, pave the way for the transformation of philosophy by Ibn Sīnā (980-1037).

Conclusion

One of the main achievements of the Arabic-Islamic civilization is the institution of an unprecedented dynamic research tradition, stretching from Samarkand in the East to Toledo in the West, in which mathematics is the driving force behind its sci-

¹¹ Some of what historians call scientific revolutions, such as the one that took place in the 17th century, can thus be seen as the most important stages in the de-hellenisation process.

entific and social development. Its contribution lies simply in its huge impact on the rest of the world because of the universalization of knowledge and learning in which Arabic was the vehicle language par excellence.

References

- Al-Bājī, Abū al-Walīd (1978): *Kitāb al-minhāj fī tartīb al-ḥijāj*. Ed. ‘Abd al-Majīd Turkī Turki. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Al-Ghazālī (2002), *The Incoherence of the Philosophers / Tahāfut al-falāsifa*, a Parallel English-Arabic Text. M. E. Marmura (ed. and trans.). Provo (Utah): Brigham Young University Press.
- Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramain (1979): *Al-Kāfiya fī al-jadal*. Ed. Fawqīyah Husain Mahmud. Cairo: Maṭba‘ah ‘Isā al-Ḥalabī wa al-Shirkah.
- Duhem, Pierre (1913–1965): *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 volumes. Paris: Librairie scientifique A. Hermann et fils.
- Gordon, Noah (1986): *The Physician*. New York: Fawcett Crest.
- Grant, Edward (1974): *A Sourcebook in Medieval Science, Source Books in the History of the Sciences* (Book 13). Cambridge: Harvard University Press.
- Ibn, Rushd (1954): *Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated by S. Van Den Bergh. Oxford: Oxford University Press.
- King, David (1993): *Astronomy in the Service of Islam*. London: Variorum Collected Studies Series: CS416, Ashgate Variorum.
- Miller, Larry (1985): *Islamic Disputation Theory: a Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth Centuries*. New Jersey: Princeton University. (Unpublished dissertation)
- Rahman Shahid, Tony Street and Hassan Tahiri, eds. (2008): *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Dordrecht/Boston/London: Springer / Kluwer.
- Rashed, Roshdi (2007): *Al-Khwārizmī: Le commencement de l’algèbre*. Paris: Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard.
- Rahsed, Roshdi (2008): “Philosophy of Mathematics”. In Shahid Rahman, Tony Street and Hassan Tahiri, eds.: *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Dordrecht/Boston/London: Springer / Kluwer.
- Rashed, Roshdi (2009): *Al-Khwārizmī: The Beginnings of Algebra*. London: Saqi Books.
- Rosenthal, Franz (1970): *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill.

Sinoué, Gilbert (1989): *Avicenne ou La route d'Ispahan*. Paris: Denoël.

Tahiri, Hassan (2008): "The Birth of Scientific Controversies: The Dynamic of the Arabic Tradition and its Impact on the Development of Science: Ibn al-Haytham's Challenge of Ptolemy's *Almagest*". In Shahid Rahman, Tony Street and Hassan Tahiri, eds.: *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Dordrecht/Boston/London: Springer / Kluwer.

Propuesta editorial

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos, propios del ámbito de las humanidades: la filosofía, las artes y la literatura.

Los trabajos que se envíen a la RHV deben ser inéditos y que no hayan sido remitidos simultáneamente para su publicación a otra revista impresa o electrónica.

Los trabajos se someterán al arbitraje de dos pares externos bajo la modalidad “doble ciego”, velando de este modo la plena confidencialidad tanto de los evaluadores como de los autores de los trabajos enviados. En caso de dictámenes opuestas de los árbitros (uno a favor y otro en contra de publicar el trabajo), los editores someterán el trabajo al dictamen definitivo de un miembro del Consejo Editorial.

La RHV recibe trabajos en castellano, portugués, francés e inglés.

Los trabajos pueden ser enviados en cualquier época del año y serán publicados por orden de aceptación y de acuerdo al número de artículos previsto para la publicación de cada número.

Los derechos de los trabajos publicados pertenecen a sus autores.

Los autores que publiquen en RHV recibirán un ejemplar de la revista.

Preparación del manuscrito

Formato: los trabajos deben estar escritos en letra Times New Roman 10, espaciado simple o sencillo, hoja tamaño carta, con un máximo de 25 páginas en total. Título en negrita Times New Roman 14. Nombre del autor: Times New Roman 12. Todos los subtítulos en negrita 10 y en el margen izquierdo. Si el trabajo presentado es más extenso, los editores se reservan el derecho de aceptarlo o no para someterlo al proceso de arbitraje. Los trabajos deben incluir un resumen (*abstract*) en castellano e inglés.

La estructura y orden del trabajo debe respetarse rigurosamente y es el siguiente: desde la primera página del trabajo debe constar: el título centrado y en mayúsculas; nombre y apellido del autor, consignando filiación institucional y correo electrónico, todo ello alineado a la derecha; resumen en castellano, centrado; palabras clave, 5 en total; *abstract* y *key words* (ídem anterior); introducción; desarrollo del trabajo (capítulos y subcapítulos); conclusión y bibliografía.

Si el trabajo lleva imágenes, éstas deben adjuntarse además en un archivo independiente en formato JPG. Si las imágenes no son lo suficientemente nítidas, los editores se reservan el derecho de no incluirlas en la edición.

Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas se tienen que insertar en el texto indicando entre paréntesis solo el apellido del autor, año de publicación y la(s) página(s). Ejemplo:

(Frege, 1879: 44); (Heidegger, 1939: 31-45)

Si es más de un trabajo en la misma cita:

(Frege, 1879; 1901).

Si el autor posee más de una publicación por año, se diferencian con letras minúsculas de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplo:

(Frege, 1879a; 1879b); (Frege, 1879b: 34)

Cuando el libro citado posee más de un autor:

Dos autores: (Frege y Dedekind, 1879: 44);

Tres autores: (Frege, Dedekind y Peano, 1879: 44);

Más de tres: (Frege et al., 2006).

La bibliografía debe venir al final del artículo en orden alfabético, repitiendo los apellidos cuando sea el caso de varios libros de un mismo autor y seguidos por el año de publicación que corresponde a la referencia bibliográfica que se indicó en el artículo. Los textos de un mismo autor deben ordenarse de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplos:

Libros y autores: Apellido(s), Nombre(s) (año): *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): *How to Play Dialogues. An Introduction to Dialogical Logic*. London: College Publications.

Tres autores: Lorenzen, Paul; Lorenz, Kuno y Rahman, Shahid (1978): *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Libro con editor(es). Ejemplo:

Verdugo, Carlos, ed. (2013): *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Capítulos en libros. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): "Título del capítulo". En Nombre Apellido (ed.), *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): "Sinn und Bedeutung". En John Smith (ed.), *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): “Rules of Dialogical logic”. En Shahid Rahman (ed.), *How to be a Dialogician*. London: College Publications.

Artículos en revistas. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): “Título del artículo” en *Nombre Revista*, año, N°. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): “Sinn und Bedeutung” en *Journal of Philosophy*, Año 3, N°2. Londres: King’s College University Press.

Dos autores: Carnap, Rudolf y Frege, Gottlob (1901): “Der Gedanke” en *Journal of Philosophy*, Año 2, N°4. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Referencias en internet. Ejemplo:

Valladares, Diego (2011): “Modelos y Ficciones” en Revista de Epistemología. Consulta 12 de enero de 1965: www.revistadeepistemologia-oit.org/sdf/17.htm

Notas a pie de página:

Las notas a pie de página solo se aceptarán en la medida que aporten a la comprensión del texto: Times New Roman 8.

La Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos propios del ámbito de las humanidades (la filosofía, las artes y la literatura).