

ISSN EN TRÁMITE

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 8-9 DICIEMBRE DE 1999

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directores

Dr. Carlos Pereda
Dra. Lizbeth Sagols

Secretario de redacción

Mtro. Crescenciano Grave

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Lic. Ricardo Horneffer (UNAM), Mtro. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Mtro. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Elizabeth Díaz Salaberría

DR © 1999, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Artículos

Evandro Agazzi, <i>La ciencia y el conocimiento de la verdad</i>	11
Elia Nathan Bravo, <i>La otredad: ¿real o inventada?</i> <i>El caso de las brujas</i>	21
José Emilio Esteban Enguita, <i>Metafísica y política</i> <i>en El nacimiento de la tragedia</i>	35
João Vergílio Gallerani Cuter, <i>“P’ dice P”</i>	51
Guillermo Hurtado, <i>Más allá de la modernización</i> <i>y de la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía</i> <i>práctica latinoamericana</i>	61
Carlos Mendiola, <i>Acerca de la distinción entre la capacidad</i> <i>de juzgar determinante y reflexionante en Kant</i>	79
María Teresa Muñoz, <i>El desafío del multiculturalismo</i>	101
Carlos Torres Alcaraz, <i>Hilbert, Kant y el fundamento</i> <i>de las matemáticas</i>	111

Filosofía y literatura

Presentación	133
Ramón Xirau, <i>Poesía. Filosofía</i>	135
Crescenciano Grave, <i>Creación artística y ética.</i> <i>Montaje a partir de Thomas Mann</i>	139
Josu Landa, <i>Eduardo Nicol: entresijos de una poética</i> <i>fenomenológica</i>	149
Óscar Martiarena, <i>Martin Heidegger: en camino a la poesía</i>	159
Ana María Martínez de la Escalera, <i>Baltasar Gracián.</i> <i>Verdad y retruécano</i>	171
Víctor Gerardo Rivas, <i>El mito humanístico del letrado</i> <i>y la antropovisión renacentista</i>	181
Adriana Yáñez Vilalta, <i>La búsqueda de la identidad.</i> <i>Imaginación, libertad y compromiso</i>	189

Discusión

Mariflor Aguilar, <i>Hermenéutica y tradición</i>	201
Raúl Alcalá, <i>La relevancia conceptual de Gadamer</i>	205
Carlos Oliva Mendoza, <i>La retórica del más allá</i>	209
Carlos Pereda, <i>Plural de métodos, plural de tradiciones</i>	215
Ambrosio Velasco Gómez, <i>Formación, tradición y racionalidad: comentarios a mis críticos</i>	219

Reseñas y notas

Crescenciano Grave, <i>Del juzgar errante</i>	229
Rebeca Maldonado, <i>El dios venidero</i>	237
Carlos Oliva Mendoza, <i>Crítica y hermenéutica</i>	247
Víctor Gerardo Rivas, <i>De la razón aspectal o de cómo la filosofía deviene panfletaria</i>	253
Lizbeth Sagols, <i>Volver a la metafísica</i>	259

Abstracts	265
----------------------------	-----

Colaboradores	273
--------------------------------	-----

Artículos

El desafío del multiculturalismo

María Teresa Muñoz

*El contacto entre distintas culturas plantea un reto:
aislarse en sí mismo o transformar la imagen
que se tiene de sí.*

Luis Villoro

A modo de presentación

La naturaleza constitutiva del lenguaje

Nuestra comprensión del mundo está basada en nuestras relaciones con él. Tal comprensión no está, en última instancia, fundada totalmente en representaciones, es decir, en imágenes identificables con independencia de lo que figuran.¹ Nos representamos el mundo gracias a prácticas lingüísticas y extralingüísticas que están estrechamente vinculadas a lo que Wittgenstein denomina proposiciones exentas de duda o proposiciones gramaticales, esto es, creencias que no son fruto de la reflexión, sino de conductas aprendidas en comunidad. El uso del lenguaje se monta sobre la base de nuestra conducta común, una esfera constituida por la concordancia entre reacciones primitivas, entre tipos de conducta prelingüística, prototipos de formas de pensar, y no resultados del pensamiento. Hablar un lenguaje es parte de una *forma de vida*² que tiene que ser aceptada, es lo dado.³

En la propuesta que presento definiendo una noción del lenguaje entendido en sentido amplio: no sólo como conjunto de palabras sino también como modos de expresión con los cuales nos definimos, como ámbito de constitución de sentido. Es una práctica que, en tanto tal, se caracteriza por su dinamismo. Por ello, nuestras formas de representarnos el mundo van cam-

¹ Cf. Charles Taylor, "La superación de la epistemología", en *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 33.

² Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. México-Barcelona, Crítica/IIF-UNAM, 1988, & 23, p. 39.

³ Cf. *Ibid.*, & 226, p. 213.

biando, no son fijas e inmutables. Lo lingüístico no constituye, entonces, un instrumento por medio del cual ordenamos las cosas del mundo, sino aquello que nos permite tener el mundo que tenemos.⁴

Al reflexionar sobre esta concepción de lenguaje y sus implicaciones emanen ideas fundamentales en el contexto del debate generado por el multiculturalismo. La definición de nuestro mundo social y político, así como la idea de nosotros mismos viene dada en el lenguaje, mismo que se constituye socialmente. Es más, y esto es lo que quisiera defender, en este ámbito es posible la creación de nuevas formas de asumir el encuentro con otras sociedades, con otras culturas. Esta concepción de lo lingüístico no es comprensible si prescindimos de la noción de comunidad desde la que se estructuran la idea de conocimiento, de autoconocimiento y, por tanto, de responsabilidad moral y política.

En definitiva, considero que es posible concebir el lenguaje como espacio que comprende y media la diferencia cultural. Dada su naturaleza constitutiva, el lenguaje es un potencial para la creación de nuevos espacios, de nuevos modos de concebir el mundo, abriendo así la posibilidad de asumir el desafío que supone la complejidad cultural.

De los lenguajes y de las culturas

Enfatizar la naturaleza constitutiva del lenguaje supone poner especial atención en las formas de vida y la estructura normativa que hacen a éste significativo, ya que es la concordancia entre las conductas humanas en contextos dados la que permite realizar un aserto, la que determina las condiciones de asertabilidad. En la comprensión de un lenguaje y también de unas formas de vida, se apela a sus regularidades, al contexto comúnmente compartido en el que una palabra, una expresión o una acción están en su elemento, allí donde se desenvuelven naturalmente.

⁴ En *Human Agency and Language*, Taylor señala tres funciones del lenguaje: según la primera, a la que denomina expresiva, ésta es la forma en que los humanos “formulamos cosas”, es decir, el modo como los hombres articulamos sentidos de manera compleja y densa, al tiempo que nos hacemos conscientes de algo; la segunda, que sería la función articuladora de sentido, tiene que ver con la gestación de un espacio público al tratar de comunicarnos, de dialogar, exponiendo nuestros puntos de vista; en tercer lugar, una función de desvelamiento de “nuestras inquietudes más importantes, las característicamente humanas”. Estas tres funciones ponen de manifiesto su potencial: la interna relación entre desocultamiento y creación insita en el ámbito mismo del lenguaje que, llevada a la reflexión sobre lo público, ofrece un rico espacio para la transformación y la imaginación de la sociedad. (Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1985, pp. 256-260.)

El modo común de actuar de los hombres es el sistema de referencia para interpretar una lengua extranjera. Hay que partir de la concordancia en los usos, del “trasfondo”, siguiendo la terminología de Taylor. La conducta lingüística de un hablante depende del adiestramiento en las reglas al que ha sido sometido al aprender el lenguaje.⁵ Buscamos la explicación de nuestro comportamiento o del comportamiento de los miembros de otra cultura, de nuestras conductas lingüísticas y de las suyas, y sólo encontramos instrucciones para el uso de las palabras en las que nosotros y ellos hemos sido adiestrados; siendo nuestra conducta y la suya ese uso. Es por ello que cualquier acción deviene inteligible sólo a partir del trasfondo; sólo podemos entender a la gente a partir del trasfondo de su mundo.⁶

Cada uno de nosotros tiene una comprensión de su propia cultura que está muy profundamente entretejida en nuestras vidas: no la usamos principalmente para hacer a la gente inteligible en contextos teóricos, sino para entender y meditar sobre nuestras propias acciones y motivos, y los de las personas con las que nos relacionamos cada día. En efecto, la mayor parte de nuestra comprensión está bastante inarticulada y, en este sentido, es una forma de precomprensión. Da forma a nuestros juicios sin que seamos conscientes de ello.⁷

El cambio fundamental en este planteamiento, y el eje de lo que me interesa destacar, radica en el papel que se hace jugar a lo real, que ha dejado de ser el fundamento para legitimar lo significativo.⁸ Nuestra visión de la realidad viene determinada por el lenguaje, vemos las cosas a través de él. Así, ni lo real ni lo lingüístico tienen una esencia común o, en caso de que la tengan, es mínima y no explica las conexiones entre sus diversas formas. No hay una esencia del conocimiento, no hay una esencia del mundo que yo tenga que retratar. Sólo hay conductas lingüísticas, reguladas y compartidas socialmente. “La *esencia* se expresa en la gramática”.⁹

La verdad de una proposición con la que pretendo presentar algo acerca del mundo es el resultado, pues, de todo un conjunto de “verdades” previamente acumuladas, así como de prácticas e instituciones con ellas asociadas. Nuestro pensamiento está enmarcado por nuestras acciones y nuestros jue-

⁵ Cf. L. Wittgenstein, *op. cit.*, &232, p. 215.

⁶ Cf. Ch. Taylor, “Comparación historia y verdad”, en *Argumentos filosóficos*, p. 206.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 202.

⁸ Lo que se discute es la relación entre lenguaje y mundo. Tradicionalmente se han destacado dos modelos en este debate: el naturalista, que entiende el lenguaje como un conjunto de signos que retratan, describen el mundo; y un modelo hermenéutico que destaca su carácter articulador y constitutivo.

⁹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, &371, p. 281.

gos de lenguaje. Se podría preguntar, y cito a Wittgenstein: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” –Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”.¹⁰

El error del supuesto objetante radica en confundir los planos de explicación y en identificar el “acuerdo” o “concordancia” prelingüísticos, necesarios para la gestación del simbolismo, con la determinación de la verdad o falsedad de nuestras aseveraciones. La existencia de un lenguaje, y la articulación de mundo que está implícita en él, depende de la concordancia en ciertos juicios. Se trata de un acuerdo que, insisto, no es cuestión de razones, en el sentido fuerte del término. En primer lugar, aceptamos que ciertas proposiciones son indubitables,¹¹ no abiertas a disputa; y en segundo lugar, sostenemos una concordancia en la manera de entender los juicios que sí son “dudables”, es decir, en los que el error es posible, bien sea por una confusión al contrastar en la experiencia, por un olvido, o por motivo de locura, etcétera.

Ahora bien, esto no significa que estemos constreñidos por reglas absolutamente necesarias e inamovibles. Somos nosotros, a través de nuestro peculiar empleo de las normas, quienes determinamos lo que es su aplicación correcta o incorrecta. No se trata de una prueba del tipo siguiente: un grupo de hablantes pronunciando al unísono la expresión correcta, y de ese modo determinando o acordando su validez. Un acuerdo en las prácticas nos remite a juegos de lenguaje que encuentran su justificación en las formas de vida de la comunidad de hablantes. El acuerdo sobre la obediencia a las reglas forma parte de la infraestructura en la que se basa su funcionamiento. Por ello, se caracteriza por ser social, no tanto como instrumento de la comunidad, cuanto porque su propia infraestructura carecería de sentido sin la intercomunicación y el acuerdo implícito o explícito, según los casos. Desde esta perspectiva, no sólo es necesario un acuerdo en torno a las definiciones, sino también en cuanto a los criterios de uso de dichas definiciones.

La significatividad lingüística depende, pues, según lo expuesto, de las reglas. Pero además toda regularidad sólo puede ser fijada en el contexto de

¹⁰ *Ibid.*, & 241, p. 217.

¹¹ Wittgenstein destaca que hay un tipo de proposiciones que no podemos poner en duda porque ellas constituyen nuestro sistema de referencia, son el fundamento de toda condición epistémica y lingüística. Ellas son las que constituyen ese trasfondo al que aludí anteriormente. (*Vid.* L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*. Gedisa, Barcelona, 1988, secc. 83, 124 y 401.)

una comunidad, de unas formas de vida. No se puede seguir una regla privadamente, “seguir la regla’ es una práctica”¹² social.

Taylor vincula el seguimiento de la regla con un tipo de comprensión a la que denomina comprensión encarnada.¹³ Si bien las reglas son aprehendidas por adiestramiento, esto no implica, según el filósofo canadiense, que actúo sin razones, que no puedan darse o pedirse razones. Por el contrario, considera que el trasfondo incorpora verdaderamente una comprensión; esto es, una aprehensión de las cosas que, aunque bastante desarticulada, nos permitiría formular razones y explicaciones cuando somos cuestionados. En este caso los vínculos no serían simplemente *de facto*, sino que generarían un tipo de sentido, que es precisamente el que trataríamos de explicitar. De manera que: “situar nuestra comprensión en las prácticas —nos dice Taylor— es entenderla como implícita en nuestra actividad y, por tanto, como excediendo de lejos todo aquello con lo que llegamos a formarnos representaciones”.¹⁴ Se trata entonces de insistir en la relación entre significatividad, trasfondo y comunidad.

Ahora bien, se podría pensar que, desde esta perspectiva, son absolutamente incomprensibles e intraducibles los lenguajes articulados en otros contextos, estructurados bajo otras reglas, en definitiva, las otras culturas; y sostener, tal como hace Rorty, que “no hay forma de salirse de los diversos léxicos que hemos empleado, y hallar un metaléxico que de algún modo dé cuenta de *todos* los léxicos *posibles*, de todas las formas posibles de juzgar y de sentir”.¹⁵ Estoy de acuerdo con el filósofo estadounidense en su lectura del lenguaje como contingente, tal como se ha venido desbrozando a lo largo de la exposición; en cambio, discrepo de las consecuencias políticas y éticas que dicho pensador deriva de ello. Ciertamente que no es posible hallar un metaléxico que abarque todos los léxicos posibles, ni deseable añadiría yo. El punto

¹² *Ibid.*, & 202. Una de las cuestiones que se le pueden plantear a Wittgenstein es: ¿Cómo es posible asegurar la identidad de aplicación de una regla, de usos de una expresión? Para contestar hay que tener presente:

a) Para Wittgenstein la única justificación filosófica sobre el uso de una expresión lingüística no es otra que el uso mismo o aplicación de la expresión lingüística. (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, & 198, pp. 199-201.)

b) Para Wittgenstein la idea de un lenguaje privado es disparatada. Todo lenguaje es público. (*Ibid.*, & 201-202, p. 203.)

Hay que tener en cuenta el concepto de concordancia en relación con el conocimiento y aplicación de una regla. Hay que distinguir, primero entre si un sujeto observó una regla y segundo, la cuestión conceptual ¿todos siguen una misma regla? (véase, *ibid.*, & 206, & 217, & 219, pp. 205 y 211.)

¹³ Cf. Ch. Taylor, “Seguir una regla”, en *Argumentos filosóficos*, pp. 221-238.

¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 18.

es que las condiciones en que se usa una regla no son un todo cerrado. Es decir, tampoco los léxicos son algo dado, con límites definidos. Los cambios en las *formas de vida* posibilitan la creación de nuevas reglas, sin que esto signifique su absoluta arbitrariedad. Lo que se está señalando es su carácter precedero en función de las formas de vida. Surgen nuevas reglas que hacen que no apliquemos las anteriores al tiempo que abandonamos determinadas *formas de vida*. El conjunto de normas que regulan los usos y los juegos de lenguaje abre la noción misma de límite que se articula en torno a una forma de vida. Las reglas gramaticales no determinan una idea de límite restrictiva, demarcadora; tales límites no fijados *a priori*, sino que son, por el contrario, flexibles, arbitrarios.

Así, la imagen que una comunidad tiene de sí misma y que se muestra en su lenguaje, en su simbolización del mundo, es el resultado de un proceso complejo de construcción constante donde el pasado se integra con la realidad actual. Las formas de vida cambian irremediable y afortunadamente. En ocasiones, en el enfrentamiento con otras comunidades (dominantes o dominadas).

¿Cómo incide este planteamiento en la noción de verdad que estamos manejando? ¿Ya no podemos hacer juicios de verdad? Significa que todo es relativo, o que todo vale. O aplicado a otras concepciones culturales, ¿tenemos que creer que el rezo del curandero, por ejemplo, tengan algún efecto sobre mi dolor de muelas? Por supuesto que no, pero reconocemos otros propósitos humanos esenciales. Vemos qué tan importante es para los seres humanos dar sentido a su mundo, encontrar algún significado a las cosas que experimentan. Y asumimos los límites propios como igualmente relativos.

Es importante tener en cuenta que no se trata de superar nuestro propio punto de vista, el que nos viene dado en el lenguaje de nuestra comunidad, para ponernos dentro del otro. Esta idea presupone que somos capaces de alcanzar la neutralidad absoluta —ese metaléxico del que habla Rorty—; por el contrario, es necesario asumir el trasfondo propio, asumir que nuestra comprensión está contextualizada¹⁶ o encarnada, recurriendo de nuevo a la terminología tayloriana.

El lenguaje debe ser visto como una actividad que se crea y se recrea en el habla. El lugar primario de éste es la conversación, el diálogo. Esta apreciación puede hacerse también para el diálogo entre las culturas. El otro me cuestiona a mí, cuestiona los límites de mi mundo, me obliga a recrearme. No sólo es la comunidad de hablantes la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene la comunidad de hablantes.

¹⁶ Es contextualizada. El verbo “está” sugiere algo momentáneo. Lo que se quiere decir es que la comprensión no puede darse más que en contexto.

Una buena parte de nuestra comprensión del yo, de la sociedad y del mundo se lleva a cabo por medio de la acción dialógica. [...] el propio lenguaje sirve para establecer, en un cierto número de niveles privados y públicos, espacios de acción común. Lo cual significa que nuestra identidad nunca está definida simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. Nos sitúa también en algún espacio social. Nos definimos en parte a nosotros mismos parcialmente en términos de lo que nosotros llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado en el marco de las acciones dialógicas.¹⁷

Del mismo modo, la identidad de una comunidad no es algo dado, sino la imagen que se forma de sí misma. Ésta cambia y se transforma según las circunstancias históricas. Tampoco es la misma en todos los sectores de la sociedad, e imágenes distintas de sí pueden coexistir en una misma cultura. En palabras de Luis Villoro, “la identidad no es un conjunto de características peculiares por descubrir, sino una representación ideal por proyectar”.¹⁸

La cultura no es una manera uniforme y establecida de vida, está constantemente en cambio debido a la lucha constante entre lo aceptado por la mayoría y las razones y valores que una minoría crítica propone, sin abandonar por ello las creencias básicas de esa cultura. Al tiempo que incide el acercamiento a otras culturas con las que la comunidad se identifica o de las que se separa. La comunidad cultural es difícil de delimitar pero es posible distinguir un cierto modo de vida compartido, el uso de ciertas reglas y costumbres y, además, ciertos rituales institucionalizados. La identidad cultural no es algo dado, como señalé, inamovible, sino una constante creación colectiva que modifica sus “límites” en el contacto con “lo otro”. Es posible, pues, superar los límites de la propia forma de vida o cultura. Esta posibilidad se abre en el momento que partimos de una noción de razón plural, no de *la razón*, sino de racionalidades diversas. No hay un punto de vista privilegiado, ni un metalenguaje abarcador de todos los lenguajes posibles desde el cual establecer *la verdad* o *el sentido*. El mundo puede ser accesible desde diversos paradigmas, todos igualmente válidos. La realidad, entonces no es una y única sino multiforme, dependiente de las distintas maneras de “configurarse”.¹⁹

¹⁷ Ch. Taylor, “Seguir una regla”, en *Argumentos filosóficos*, p. 230.

¹⁸ Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, en *Estado plural y pluralidad de culturas*. Paidós/UNAM, 1998, p. 149.

¹⁹ Cf. L. Villoro, “Estadios en el reconocimiento del otro”, en *op. cit.*, p. 168.

El desafío

La idea de cultura que potencia la epistemología clásica es esencialmente monológica, pero lo que se requiere es el fortalecimiento del carácter dialógico. Para ello es preciso hacer explícito que tanto la identidad del sujeto como la de la comunidad a la que pertenece no son una esencia dada, sino una construcción que depende del reconocimiento. En este sentido, Taylor y Villoro coinciden al defender una política igualitaria, como forma de apertura a valores comunes a todos los miembros de una sociedad. La justicia no es un mero procedimiento para la convivencia de puntos de vista diversos. Es necesario apelar a una voluntad común, no como algo dado sino como algo construido, más aún, en constante construcción, para la realización de un orden ético que no derive de las elecciones particulares o de grupo. En ningún caso se está prescindiendo entonces de una serie de principios o valores morales que estructuran los comportamientos; lo que se defiende es la pertinencia de concebirlas como una posibilidad –asumiéndolos como nuestra opción, mi opción– de forma que se posibilite la coexistencia entre diferentes culturas. El yo totalmente desvinculado es una imposibilidad humana, el modelo atomista extremo es una quimera. El reconocimiento del carácter procesal de la construcción de la identidad, ya sea personal o de la comunidad, y la asunción de nuestra condición compleja, heterogénea e histórica nos reta a asumir esa misma identidad como “escenario del conflicto” en palabras de Manuel Cruz.²⁰

También en el ámbito de la ética es necesario tener presente que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad. Esta idea nos lleva más allá del contrato o del concepto utilitario de sociedad como instrumento de felicidad.²¹

El hecho de que existan, es más predominen, las relaciones de dominación no debe desalentarnos en el intento de perseguir como ideal regulativo la efectividad del diálogo intercultural. Y no existe otra manera más que asumiéndonos como miembros de una comunidad, que es la que moldea en gran parte nuestro modo de concebirnos, y lo que es más, conscientes de que la propia comunidad a la que pertenecemos se reconoce a sí misma, fija sus

²⁰ Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 23.

²¹ Asumo explícitamente la posición de Taylor en su conocido artículo “La política del reconocimiento”, donde afirma que “nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el mal reconocimiento por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos” (Ch. Taylor, “La política de reconocimiento”, en *Ensayos filosóficos*, p. 293).

límites u horizontes normativos en el encuentro constante con las otras comunidades. Necesitamos de los otros, para la definición de nuestra propia identidad no sólo como personas sino también como comunidad, como pueblo.

El multiculturalismo supone, en definitiva, un enfrentamiento a los límites de mi propia forma de vida, esos que eran meramente implícitos. Articulo estos límites para verlos en un nuevo contexto, ya no como estructuras ineludibles sino como posibilidades. Así, la comprensión del otro cambia mi auto-comprensión, me obliga a cuestionar los límites, los bordes mismos de mi cultura. Comprender al otro exige relativizar mi concepción, la cultura propia. Es necesario superar la tentación de privilegiar uno de los lenguajes, aquel en el que construimos el mundo. Éste es el desafío.

*Hilbert, Kant y el fundamento de las matemáticas*¹

Carlos Torres Alcaraz

Una de las figuras más sobresalientes de la matemática contemporánea es, sin duda alguna, David Hilbert (1862-1943), no sólo por su destacada obra científica, sino porque en sus manos esta disciplina adquirió una fisonomía que ha perdurado hasta nuestros días, y que se caracteriza por el uso generalizado del método axiomático. Su nombre está indisolublemente ligado a teorías de la más diversa índole, muchas de las cuales le deben en gran medida sus métodos y orientación.² Además de su versatilidad como matemático, podemos decir que su preocupación por tantos y tan diversos temas no se dio en forma aislada, sino que siempre estuvo acompañada por una profunda reflexión en torno a la naturaleza de las matemáticas, donde podemos observar un retorno a la filosofía crítica de Kant, al menos en los siguientes aspectos: 1) niega o evita la metafísica y reduce la filosofía de las matemáticas a una teoría sobre el conocimiento matemático y 2) separa el conocimiento matemático de sus aspectos psicológicos, para sólo concentrarse en su forma lógica. De su concepción de las matemáticas y del vínculo de ésta con la filosofía de Kant es de lo que me quiero ocupar en las siguientes líneas, sobre todo en referencia con la primera fase de sus investigaciones —aquella en que examina los principios de la geometría—, pues en ella se encuentra la raíz de lo que más tarde será un programa tendiente a fundamentar la matemática clásica, que con tanto cuidado afinara en la década-

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue leída en las Jornadas de Historia y Filosofía de la Ciencia que se llevaron a cabo del 20 al 22 de mayo de 1999 en el Centro de Investigación en Matemáticas (CIMAT) en la ciudad de Guanajuato, Gto. Quiero agradecer a Isabel Cabrera, Jaime Óscar Falcón, Juan José Rivaud y Pedro Stepanenko sus finas observaciones.

² Entre las áreas en que trabajó se encuentran las siguientes: física matemática, teoría de los invariantes, teoría de los ideales de polinomios, teoría de los números algebraicos, geometría elemental, cálculo de variaciones, teoría de las ecuaciones integrales, análisis funcional, ecuaciones diferenciales y lógica matemática.