

Profesor Alberto W. Stahel.

Notas sobre la ignorancia

Yo sé que no sé nada.

Sócrates.

Lo que más desearemos conocer, será
nuestra ignorancia.

Nicolás de Cusa.

¿Qué es esa ignorancia de la que se jacta Sócrates y cuyo conocimiento, según Nicolás de Cusa, es la cosa más deseable?

Aparentemente la pregunta es ociosa. Ni es necesario consultar un diccionario; cualquier persona de sentido común nos contestaría: la ignorancia es la falta de saber. Definición clara, correcta, impecable. Y sin embargo.....

Veamos un caso concreto que nos ayudará a plantear mejor el problema: yo ignoro todo del idioma chino; ni conozco una sola palabra china ni sé cómo se pronuncian correctamente los nombres de poetas, emperadores o generales que se transcriben tan imperfectamente en nuestro alfabeto. En cuanto al idioma chino atañe, no me queda sino confesar mi absoluta ignorancia.

Sin embargo, ¿qué es lo que me permite afirmar mi ignorancia? Para decir que no sé chino, tengo que saber por lo menos una cosa: que un idioma chino existe. ¿Y cómo podría lamentar mi incapacidad de pronunciar correctamente los nombres chinos si no hubiera en mi alguna noción, por borrosa que sea, de fonética china?

Ya estamos de llano en la paradoja. Vemos que la ignorancia presupone el saber y que, contrariamente a la opinión vulgar, no es menos, sino más que el saber: la ignorancia es un saber, más el conocimiento de que éste no lo es todo, de que hay algo más tras el saber. Nos calificamos de ignorantes cuando despreciamos el reducido campo que nuestro saber ocupa en función de un campo más amplio. ¿Pero cómo podemos abarcar un campo más amplio que el de nuestro saber—sabiendo más, para decirlo así, que lo que sabemos—y qué propiedades tendrá este campo?

Alguien podría objetar con mucha razón que nuestro ejemplo es un caso especial. En efecto, además de la ignorancia que se juzga a sí misma como ignorancia está la de aquel que ni siquiera es capaz de sospechar su propia ignorancia. Pongamos el caso de un salvaje que nunca ha oído hablar del teléfono, y a quien por ende podemos calificar de ignorante con respecto al teléfono. Este salvaje no sabe

que no conoce el teléfono; no puede decir de sí mismo como Sócrates: "Sé que no lo sé". Tal ignorancia inconsciente ¿es también más que un saber?

Si nos ponemos en el punto de vista del salvaje, la pregunta carece de sentido. En efecto, si el salvaje no se da cuenta de que no conoce el teléfono, no hay para él ignorancia. Es un hecho gramatical de profundo significado gnoseológico que el verbo *ignorar* es transitivo, exige un complemento, un objeto, tanto como el verbo *saber*. Donde hace falta tal objeto, resulta imposible hablar de ignorancia.

Si ignorancia hay, en el caso del salvaje, no será sino por referencia al punto de vista nuestro. Y nosotros podemos hablar de ignorancia porque sabemos más. Aquí también, pues, la ignorancia presupone el saber y es más que el saber. Lejos de ser la categoría más general, la ignorancia inconsciente no es sino un caso especial de la ignorancia que se conoce.

Podemos enfocar la relación entre ambas formas de ignorancia desde otro punto de vista. Casi diariamente experimentamos el paso de la ignorancia inconsciente a la ignorancia consciente de sí misma. Leemos en el diario algo sobre el descubrimiento de una nueva sustancia química. Antes de esto no conocíamos el nuevo elemento y tal ignorancia no nos pesaba. Ahora lo conocemos de nombre, pero a menos de ser un perito en la materia, no somos más listos que antes; no sabemos mejor qué es esa sustancia. Solamente que ahora nos damos cuenta de que no la conocemos y que, quizá, si somos curiosos, tal ignorancia nos pese.

Si nos preguntamos ahora cómo hemos pasado de un estado a otro, nos resulta difícil y hasta imposible decirlo, por la simple razón de que ya no nos podemos representar el estado de ignorancia inconsciente. Nos parece ahora que el nuevo elemento de nuestra representación, la nueva sustancia química, había existido siempre y que tan sólo la habíamos descartado hasta ahora y creemos que con sólo volver a descartarla llegaremos a representarnos nuestra ignorancia cual fué antes de la lectura. Si designamos nuestra representación anterior con x , y el conjunto de nuestra representación actual, que contiene un elemento más, con y , una sencilla operación matemática nos dará $X=y-1$, ecuación en que ambos lados, según las leyes matemáticas, pasan por ser equivalentes. Pero tal no es el caso desde el punto de vista gnoseológico, pues un número cualquiera x es una intuición, mientras una operación de restar (como cualquiera otra operación) es un proceso discursivo. Ambos conocimientos pertenecen a dominios enteramente distintos y no se pueden comprender el uno por el otro.

Así es que no hay ningún medio de penetrar a la ignorancia que se ignora y hemos de limitarnos al estudio de la ignorancia que se conoce, aquella que de sí misma dice: Sé que no sé nada.

De esta forma de ignorancia tenemos todos alguna experiencia. Su forma más común es el esfuerzo de memoria: tratar de recordar, a partir de un sentimiento difuso, un nombre, una cara, una melodía, un verso olvidados: salir a la busca del tiempo perdido sin otro punto de arranque que el sabor de un pan dulce mojado en té. Esfuerzo que a veces se vuelve pesadilla en que corremos desalentados tras un fantasma que a cada rato creemos tener en manos, y en el propio momento de captarlo lo vemos riéndose de nosotros desde la próxima esquina. Lo tenemos y no lo tenemos al mismo tiempo; pues si no lo tuviéramos, ¿cómo lo buscaríamos?

En la ignorancia nos hace falta algo que al mismo tiempo ya tenemos. Se trata de una doble relación que habrá que analizar:

1º—Relación entre mí y el objeto que digo que ignoro, y

2º—Relación entre mí afirmando algo del objeto y mí ignorándolo.

La primera relación plantea un problema gnoseológico: ¿cómo es posible que un objeto que por el solo hecho de pensarlo (aunque pensándolo como un objeto ignorado) lo he de conocer de algún modo, me aparezca como desconocido? ¿Qué

condiciones ha de cumplir este objeto para sustraerse a mi dominio, quedando presente al mismo tiempo?

En primer lugar atribuimos al objeto la propiedad de ser cognoscible y de ser efectivamente conocido por otros. Se dice que para los colegiales la mayor hazaña de los antiguos romanos fué el hablar latín. No se sienten ignorantes ante el latín como tal—al contrario, se pueden sentir orgullosos de estudiar latín—sino ante tal texto de Terencio, porque Terencio sabía mejor latín que ellos.

Sin embargo, si bien esa explicación basta en muchos casos, resulta inaplicable al sentimiento de ignorancia que encontramos a veces en los más destacados sabios, y antes que todo, en Sócrates. Sócrates tenía plena conciencia de ser un elegido pues a un hombre cualquiera los dioses no hubieran dado un *daimonion*, un genio protector. ¿Y de dónde hubiera sacado el afán de enseñar la sabiduría a sus conciudadanos si no se hubiese considerado como más sabio que ellos? Luego su “Sé que no sé nada”, o bien es una mera figura de retórica, expresión de modestia hipócrita, o bien no se refiere al saber de los demás, sino al objeto mismo. Volvemos a nuestra pregunta: ¿qué propiedades ha de tener el objeto de nuestro conocimiento para aparecer como ignorado?

Todo objeto nos aparece en un mundo, manteniendo con él relaciones. En un límite lo podemos concebir como nada más que un punto de intersección de relaciones, como para Epicuro cualquier cosa es un lugar de cita de átomos que vienen de lejos y se van lejos. Conozco tanto mejor un objeto cuanto más relaciones suyas abarco con la mirada. Captar la totalidad de las relaciones de un objeto y determinar éste exclusivamente por aquellas, es todo el afán de la ciencia. El ideal de la ciencia es reducir las cosas a relaciones constantes (leyes), y éstas a una ecuación matemática.

Pero en cada ciencia llega el momento del escándalo. El escándalo científico más conocido es probablemente el descubrimiento de los números irracionales por los pitagóricos, hallazgo que despertó tanto horror entre los iniciados que la comunidad trató por algún tiempo de ocultarlo. ¿Qué ocurrió? Las relaciones tan cuidadosamente establecidas entre los números racionales se revelaron insuficientes; entre los números hubo mucho más relaciones que lo que se había sospechado; la ciencia matemática anterior, que parecía tan clara y exacta, era basada en la ignorancia.

Otro escándalo científico, que tiene su origen también entre los pitagóricos, pero que los antiguos lograron sofocar y que no estalló hasta principios de la edad moderna, fué el descubrimiento del heliocentrismo. Aquí se evidencia todavía mejor la raíz del escándalo. No nos dejemos extraviar por el hecho de que la reacción viene generalmente del lado de la religión. La religión, en nuestro caso (y prescindiendo por de pronto de otros aspectos), no es más que la expresión del profundo deseo de seguridad que tiene el hombre. La religión ofrece al hombre un saber, y el hombre se siente tanto más seguro cuanto más completo y acabado le parece su saber. Ahora bien, lo que ocurre en el escándalo científico es la brusca revelación de que ese saber que parecía tan completo y cierto era fragmentario, que el mundo es mucho más complejo que lo que se había sospechado hasta allí, que hay entre los objetos de este mundo tantas relaciones que, quizá no sea posible que un hombre las conozca todas. Se empieza a sospechar que el número de relaciones de cada objeto pueda ser infinito y que el objeto, por eso mismo, se vuelva indeterminable desde el punto de vista estrictamente científico. De repente nos sentimos bajo la amenaza de vivir desamparados en un mundo de objetos desconocidos y de fuerzas tan imprevisibles como las fuerzas ocultas de los primitivos.

En efecto, se sabe que ningún cálculo astronómico, ningún experimento físico o químico—y sin hablar de los tan problemáticos experimentos, clasificaciones y estadísticas que se hacen en biología, psicología y sociología—da resultados absolutamente exactos. Se suele explicar el hecho por la distinción platónica entre lo ideal y lo sensible; los sabios calculan con números y experimentos ideales

descartando las irregularidades como accidentes atribuibles a las condiciones de trabajo en un mundo sensible. Pero con devalorizar las irregularidades no se las quita, y de vez en cuando surge un genio que tiene la idea de examinar más de cerca tales desviaciones y tomarlas por punto de arranque de una nueva teoría, cual Pascal investigando el *horror del vacío*, Leverrier sirviéndose de las irregularidades de la órbita del planeta Urano para calcular la posición de Neptuno, o Minkovski y Einstein sacando de las desviaciones de la luz astral su célebre teoría de la relatividad que ha modificado por completo nuestra imagen del mundo.

En todos esos casos se han abierto nuevos horizontes desconocidos anteriormente. Aparentemente, con cada descubrimiento nos hemos enriquecido. ¡Ilusión! Hemos descubierto un nuevo objeto de conocimiento por las relaciones que mantiene con los objetos ya conocidos. Pero estas relaciones no lo determinan por completo, sino que el nuevo objeto tendrá además una infinidad de relaciones con una infinidad de objetos todavía desconocidos y que habremos de explorar primero para determinarlo. El nuevo horizonte nos trae a la conciencia que entre él y nosotros queda una tierra incógnita, y que tras él está otro horizonte y muchos otros más que quedan por descubrir. El hombre se podía sentir muy seguro mientras estaba con sus pies en una Tierra firme e inmóvil alrededor de la cual giraban las esferas celestes, haciendo de ella un Todo que el hombre podía abrigar la esperanza de explorar y conocer algún día por completo. Al derribarse la creencia en la finitud del mundo se va hundiendo tal esperanza; por primera vez el hombre se siente desamparado ante “el silencio eterno de los espacios infinitos”. Cada nuevo descubrimiento es como una isla en un océano de ignorancia: cuanto más islas vamos descubriendo, tanto más allá se extiende el océano.

Resumamos lo dicho; percibo cada objeto como punto de sección de relaciones, y de relaciones tanto más numerosas, cuanto más objetos conozco. En la medida en que voy tomando conciencia de su relatividad, y al propio tiempo, de que la mayoría de estas relaciones se sustraen a mi conocimiento y que por ser infinito su número, nunca las podré abarcar en su totalidad, tomo conciencia de mi ignorancia.

Se desprende de lo que acabamos de decir que el ignorante está pensando el objeto ignorado de dos modos a la vez:

a) lo piensa como conocido, dado en su totalidad, y con la totalidad de sus relaciones.

b) lo piensa como parcialmente desconocido, dado con sólo una parte de sus relaciones.

Es evidente que el segundo modo de pensar supone el primero: el concepto de parte es relativo al concepto de Todo, y no es posible hablar de parte si no pongo por anticipación el Todo del que forma parte. La ignorancia se refiere tan solo a un mayor o menor número de elementos constitutivos del todo que se dice que se ignora (por ejemplo el vocabulario, la gramática y la fonética de idioma chino), mientras conozco el Todo (el idioma chino como tal) como fenómeno global, más o menos indiferenciado.

El primer modo de pensar, al contrario, puede existir por sí mismo, y de hecho existe lo más a menudo por sí mismo. Hay una infinidad de objetos que afirmo conocer sin darme cuenta de que estoy ignorado la casi totalidad de sus elementos constitutivos. Conocemos muy bien a un sinnúmero de personas, sin darnos cuenta de los elementos de su constitución física o psíquica.

Es éste el conocimiento que en la terminología clásica se llama intuitivo, y se opone como tal al antes mencionado segundo modo de pensar, que es el conocimiento discursivo.

Ahora bien, ¿dónde está la ignorancia? De ningún modo puede pertenecer al dominio de la intuición; hemos visto que el pensamiento intuitivo se da su objeto como un Todo, y hasta le es imposible deshacerse de su objeto, una vez que lo tiene,

pues la negación es un proceso discursivo, y el objeto negado no deja por eso de ser objeto de la intuición.

Pero tampoco podemos atribuir la ignorancia al pensamiento discursivo. Este consiste en una serie de operaciones que son otros tantos descubrimientos. En lo discursivo no podemos sino progresar; cada descubrimiento nos brinda nuevas posibilidades de progreso. Cada texto antiguo descubierto nos permite penetrar más hondamente en la historia.

La ignorancia debe de originarse de la coexistencia y relación de ambos modos de pensar, o como lo hemos llamado antes, de la relación entre mí conociendo el objeto y mí ignorándolo. Se define por la tensión entre ambos.

Pero no es recíproca la relación entre la intuición y el conocimiento discursivo. Cuando me califico de ignorante, se trata manifiestamente de un juicio de valor que enuncia el yo conociendo el objeto sobre el yo ignorándolo. La relación es unilateral: mi intuición se hace juez de mi conocimiento discursivo. Y de su sentencia depende mi actitud ante el mundo.

Se han distinguido dos tipos extremos: el tipo intuitivo desprecia el conocimiento discursivo, considerando a su intuición tan rica que no necesita complemento; el tipo discursivo, al contrario, juzga su intuición como una obligación, como una falla que ha de ser colmada paso a paso por el conocimiento discursivo. Ambos tipos se suelen calificar mutuamente de ignorantes y estar convencidos de tener las llaves del universo. Conocido está el desprecio de los místicos por la sabiduría secular; pero también hemos encontrado destacados sabios especialistas incapaces de captar el sentido profundo de la Idea platónica y condenando todo pensamiento filosófico como especulación gratuita debida a un deliberado propósito de ignorar "los hechos".

Sin embargo, si bien necesitamos distinguir tipos como puntos de apoyo para la discusión, hemos de recordar siempre que en el dominio de la vida no hay nada fijo y que los tipos no son sino límites ideales de procesos. Claro está desde luego que hay una predisposición constitucional para el pensamiento intuitivo o discursivo. Pero en otros casos podemos observar una evolución que lleva al hombre de un extremo al otro. El que empezó como filósofo intuitivo acaba dedicándose a investigaciones experimentales en una ciencia empírica; y al contrario, muchos de los que se han dedicado a investigaciones científicas se vuelven místicos, dudando del valor de la ciencia humana. Tales conversiones se explican por una súbita experiencia de ignorancia.

El intuitivo desvaloriza el pensamiento discursivo. Lo vemos mejor en los místicos. San Francisco de Asís no necesitaba estudiar zoología, botánica y astronomía para conocer más íntimamente los seres de la Creación que cualquier sabio. El que se pone inmediatamente al punto de vista de lo absoluto cree que conoce todo lo esencial. Para el pensamiento místico el problema de la ignorancia no existe; ignorar es negarse a conocer: es un acto voluntario del "*moi haissable*" que trata de deshacer la unidad, original de la Creación. Para restablecer esta unidad, donde no se distingue entre el yo y el mundo (y por consiguiente el yo conoce el mundo adecuadamente por identificarse con él), basta con entregarse sin reservas a la aspiración de la fe.

Hay una especie de pensamiento racional que está muy cerca del místico. Consiste también en darse el Todo por anticipación y devalorizar la ignorancia pretendiendo que ese Todo sólo es real y abarca la totalidad de las relaciones reales. Todo cuanto no cabe en el Todo es irreal y como tal no vale la pena que el sabio se preocupe por ello. Antes al contrario la verdadera sabiduría consiste en descartarlo deliberadamente para atenerse a lo esencial. Una vez admitida la substancia única, el espinosismo se vuelve irrefutable. Una vez establecida una tipología, todo cabe en ella, pues los tipos que no encajan se califican simplemente de tipos mixtos, es decir, se descartan como de importancia secundaria. Pero en realidad, el

racionalismo a priori consiste en hacer una selección entre todas las relaciones posibles y presentar tal selección como la totalidad de las relaciones existentes. Y tal selección no es una operación racional, sino que queda hecha antes de todo razonamiento: es una pura intuición.

Sin embargo, hay días en que el intuitivo se da cuenta de que el conocimiento intuitivo es una moneda sin garantía y sin valor negociable que sólo vale por la fe. Es ampliamente conocido el *sentimiento de vacío* de los místicos, los períodos de abatimiento con sentimiento de esterilidad de los artistas, el completo desamparo de algunos filósofos intuitivos cuando se trata de contestar a críticas, es decir, para quedarnos en nuestra imagen, de usar su caudal de intuición para dar el vuelto. Mientras unos desvalorizan la duda como un estado pasajero de alejamiento de la verdad, una especie de castigo divino (como el niño a quien por una falta que él no comprende se le ha encerrado en un cuarto oscuro), y otros, considerando que la intuición no admite pruebas racionales y por consiguiente siempre puede ser revocada en duda, ven (como Kierkegaard) en la propia posibilidad de dudar la verdadera prueba de la intuición, los hay que se vuelven inseguros y buscando pruebas (desde luego discursivas) pierden su intuición original en el mismo intento de probarla. Ejemplos Clásicos del último caso son Descartes, quien se va alejando de su *Cogito* a medida como trata de probar la existencia de la substancia pensante, y más aún Leibniz cuya intuición monádica se va hundiendo luego que intenta encerrarla en las categorías lógicas, ya mucho antes del desesperado esfuerzo por conciliar un pluralismo original con el monoteísmo. Otro ejemplo instructivo nos lo suministra el psicólogo Carlos Gustavo Jung, quien habiendo establecido su célebre distinción entre el tipo introvertido y el extravertido, se vió forzado por los resultados de sus investigaciones a complicar tanto su tipología que hoy en día prácticamente nada queda de la intuición primitiva.

A todos esos casos les es común el sentimiento de ser insuficiente la intuición para captar la realidad, sentimiento que se empieza a manifestar sobre todo cuando se exigen pruebas. Por carecer de pruebas, la intuición parece vacía, especulación gratuita. Con el propósito de hallar pruebas para lo que adelanta, el intuitivo se dirige al pensamiento discursivo. Este, en efecto, le va a suministrar pruebas, pero pruebas que sirven para probar otros conocimientos discursivos, nunca una intuición. No hay ninguna prueba discursiva para las Ideas platónicas ni para el *Cogito*. (Y Descartes lo reconoce implícitamente al decir que el *Cogito* no es un silogismo.) y por eso queda la única prueba posible para la existencia de Dios y nuestra inmortalidad *«I sentimus experimurque»* de Spinoza

Más típicas son las conversiones en dirección inversa. Hemos dicho ya cómo el pensamiento discursivo trata de determinar sus objetos por las relaciones que mantienen con otros objetos. Una relación constante entre dos objetos de conocimiento se llama una ley y sirve para definir, explicar o probar un fenómeno por otro. Y la fuerza demostrativa del pensamiento discursivo pasa a su vez por probar su propia superioridad.

Ahora bien, puede llegar un momento en que la fuerza demostrativa del pensamiento discursivo se vuelve problemática, generalmente después de un abuso que evidencia que el pensamiento discursivo es capaz de probar cualquier cosa por cualquier cosa. La historia de la filosofía nos ofrece varias crisis de esta índole: pensemos en la reacción socrática contra los abusos dialécticos de los sofistas, en la reacción cartesiana contra las vanas discusiones de la escolástica de su época, en la reacción de Pascal contra el racionalismo de Descartes, Kierkegaard contra Hegel, Husserl contra el positivismo. Notemos que todos esos revolucionarios empiezan declarando que no sabemos nada, o por lo menos, como Descartes y Husserl, que debemos proceder como si no supiésemos nada. Según todos ellos, reconocer nuestra ignorancia es el primer paso hacia la sabiduría.

Al decir que las revoluciones filosóficas son reacciones de un individuo contra el abuso del espíritu discursivo en su medio ambiente, hemos simplificado demasiado las cosas. No hemos de olvidarnos que Sócrates es discípulo de sofistas. Descartes empieza pensando en escolástico y Pascal y Kierkegaard no hacen más que llevar a sus últimas consecuencias los métodos de sus maestros. La revolución filosófica no consiste en la oposición entre un individuo fuerte y la tradición, sino en una conversión del mismo individuo. ¿Pero qué experiencia puede motivar tal conversión?

Según nuestro punto de vista, la conversión filosófica arranca siempre de la desilusión experimentada al reconocer que el más brillante saber tiene una base irracional, que cualquier conocimiento discursivo presupone un conocimiento anterior no discursivo, más amplio que él y del que forma parte, y que no tenemos ningún medio para dar razón de tal conocimiento anterior. Es imposible hacer la operación matemática más sencilla sin el previo conocimiento intuitivo de las relaciones que rigen entre números cualesquiera del sistema decimal. Si somos capaces de localizar inmediatamente cualquier número en su lugar correspondiente sin necesidad de haber contado jamás hasta él, es precisamente por tener un conocimiento intuitivo del sistema numérico total. Contrariamente a lo que afirma Kant, una operación matemática cualquiera no es un juicio sintético, sino que consiste en destacar analíticamente determinadas relaciones dentro de un Todo. Tampoco podemos hacer la menor investigación científica sin ordenar primero nuestra ciencia en un sistema y adelantar una hipótesis que no es sino una consecuencia sacada de nuestro sistema por análisis. La anticipación del conocimiento intuitivo se evidencia, como ya tenemos apuntado, en el hecho de que sólo hago una investigación cuando sé que allí hay una cosa que no sé.

Todas nuestras ciencias descansan en unos cuantos axiomas que son relaciones meramente intuitivas y desde luego indemostrables. Estos axiomas forman el marco más general, la armazón de nuestros conocimientos; de ellos se saca por análisis todo nuestro saber discursivo. Resulta de ahí que si el análisis es correcto, basado exclusivamente en los axiomas correspondientes, sin referirse a intuiciones extrañas—lo que es el verdadero arte de la deducción discursiva (pero no de la investigación científica, que progresa mejor por intuición)—los datos que nos proporciona no pueden ser falsos. Pero tampoco tienen gran valor, pues consisten en relaciones recíprocas entre las partes de un todo y en su límite forman una tautología. Paul Valéry dice que Pascal se ríe de un padre jesuita que definía la luz como “un movimiento luminoso de cuerpos luminosos”; hoy día, sigue Valéry, definimos la luz como “un movimiento ondulatorio de fotones”; han cambiado los términos, pero en realidad, ¿qué más sabemos acerca de la luz que el pobre padre jesuita? Nuestra definición de la luz sigue siendo una especie de tautología.

Y en verdad, el afán de la ciencia es llegar a la tautología, bajo la forma de una ecuación matemática. Pero aunque alcanzase su meta y pusiese el universo entero en una fórmula única, ¿qué habríamos ganado? Tal fórmula sería absolutamente vacía y no nos enseñaría nada acerca de la realidad.

Pero además, para llegar a tal ecuación necesitaríamos un conjunto de axiomas. Ahora bien, para quienes rechazan los axiomas, la ciencia en ellos fundada no tiene valor demostrativo alguno. Los occidentales que llegan a la India o a China se suelen extrañar del completo desprecio que manifiestan los sabios orientales de la antigua escuela ante nuestras ciencias mejor fundamentadas y los creen ciegos para la lógica de la demostración; en realidad, la demostración no tiene ningún valor para ellos porque no admiten nuestros axiomas. Por otra parte, y entre nosotros mismos, hay escuelas de geometría no euclidiana para quienes la geometría euclidiana es una geometría entre muchas otras posibles y como tal una mera convención social, un juego de sociedad bastante divertido basado en determinadas reglas (axiomas), pero que también pudiera tener otras.

Así es que todo saber que llego a acumular estriba en último análisis en un saber incondicionado que no puedo demostrar, es decir, en un acto de fe. Si me falla la fe, se viene al suelo todo el edificio de mi saber. ¿Y de qué me sirve el saber si no me dispensa de creer? Pues si tengo el afán de saber, es para tener pruebas al alcance de la mano, para sentirme seguro en un mundo bien ordenado donde todo esté arreglado de acuerdo con determinadas leyes que me garanticen contra cualquier sorpresa. Pero al darme cuenta de que estas leyes las deduzco de mis intuiciones, reconozco al propio tiempo que pierden su validez fuera de mis intuiciones, es decir que no son universales.

La ignorancia socrática, la *docta ignorancia* de Nicolás de Cusa no son sino el conocimiento de la irremediable limitación del saber discursivo. Es primero una expresión de desesperación. Esos filósofos se han dirigido al saber discursivo creyendo enriquecerse, y no han hallado nada. Sócrates nos cuenta la desilusión que experimentó al estudiar más de cerca a Anaxágoras. Su expresión clásica halló este desencanto en la queja del *Fausto* de Goethe:

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin
und leider auch Theologie
durchaus studiert mit heissem Bemühn.
Da steh ich nun, ich armer Tor!
und bin so klug als wie zuvor.*)

Pero como Sócrates, Fausto *sabe* que no sabe nada. Sabe que allí donde él ignora hay algo para saber y que ese algo lo debe de saber ya de un modo u otro, pues ¿cómo lo buscaría si no lo hubiese hallado ya? Lo ha hallado, lo tiene, solamente todavía no lo cree. Le bastará con creerlo para saberlo.

Sin embargo, se planteará aquí el problema pascaliano: el creer no es un acto voluntario. Es posible que queramos creer algo, y a pesar de grandes esfuerzos para creerlo, lo seguimos dudando. ¿Qué podemos hacer para creer? Y la respuesta será la misma: hacer como si se creyera; vivir lo que se quiere creer para que en la vivencia se haga verdad.

Y con eso llegamos a la rehabilitación del saber discursivo. Sin duda no es un saber absoluto; no nos puede proporcionar la verdad absoluta, una verdad universal, independiente de nosotros. Pero nos permite hallar *nuestra* verdad. Es un excelente ejercicio espiritual, un instrumento para alcanzar nuevas intuiciones. Así es que en todas las ciencias los nuevos descubrimientos, las nuevas verdades (ya hayan sido alcanzadas por intuición o por procedimientos discursivos) muy pronto dejan de ser verdades, para ir a enriquecer un arsenal de técnicas que servirá a otros para ir más adelante. ¿Qué queda hoy del evangelio del siglo XIX, el evolucionismo? No hay ni una tesis de Darwin o Spencer que no haya sido, si no refutada, por lo menos revocada seriamente en duda. Y sin embargo, el concepto de evolución resulta extraordinariamente fecundo en todas las ciencias de la vida, ya sea biología, psicología o sociología. De verdad científica, el evolucionismo se ha vuelto método para alcanzar verdades, que serán desvalorizadas, a su vez, tan pronto como aquella.

Sin embargo, hay algunas verdades que no se vuelven métodos. Cuando,

*) Ya he estudiado, ¡ay! filosofía, jurisprudencia y medicina, y desgraciadamente también teología, completamente y con todo ardor.
Y aquí estoy, ¡ay de mí tonto!, y soy tan listo como antes.

**COMO DEBERIA LABORAR LA FACULTAD DE FILOSOFIA,
LETRAS Y EDUCACION**

UNIVERSIDAD NACIONAL

FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y EDUCACION

	Primer Curso	1— 2— 3— 4— 5— 6— 7—
	Segundo Curso	8— 9— 10— 11— 12— 13— 14—
FILOSOFIA Y LETRAS	Tercer Curso	15— 16— 17— 18— 19— 20— 21—
LICENCIATURA	Cuarto Curso	22— 23— 24— 25— 25—
DOCTORADO	Quinto Curso	27— 28— 29— 30— etc

INSTITUTO DE IDIOMAS
 { 1—Inglés
 2—Francés
 3—Alemán
 4—Italiano

	Primer Curso	1— 2— 3— 4— 5— 6— 7— 8— 9— 10— 11— 12— 13—
	Segundo Curso	14— 15— 16— 17—
PROFESORADO	Tercer Curso	18— 19— 20— 21— 22— 23— 24— 26— 26—
FILOSOFIA Y EDUCACION		
LICENCIATURA	Cuarto Curso	27— 28— 29— 30— 31— 32—
DOCTORADO	Quinto Curso	33— 34— 35— 36— 37— 38— 39—

TRANSITORIAMENTE

Curso Especial de Formación de Profesores de Secundaria

Profesionalización del Profesorado en actual servicio

COMO LABORA LA FACULTAD DE HUMANIDADES EN EL SALVADOR

UNIVERSIDAD NACIONAL

FACULTAD DE HUMANIDADES

FILOSOFIA Y LETRAS

Primer Año

- 1—Introducción a la Filosofía
- 2—Latin Primer Año
- 3—Introducción a la Pedagogía
- 4—Ingles o Frances Primer Año
- 5—Introduccion a la Historia
- 6—Introduccion a la Literatura

Segundo Año

- 7—Historia de la Filosofía
- 8—Metafísica
- 9—Ingles o Francés Segundo Año
- 10—Cultura Latina
- 11—Psicología General
- 12—Latin Segundo Año
- 13—Literatura
- 14—Biología

Tercer Año

- 15—Lógica y Teoría del Conocimiento
- 16—Inglés o Frances Tercer Año
- 17—Psicología Evolutiva
- 18—Hist de la Filosofía Moderna y Contemporanea
- 19—Latin Tercer Año
- 20—Literatura

CIENCIAS DE LA EDUCACION

Primer Año

- 1—Introducción a la Filosofía
- 2—Introducción a la Pedagogía
- 3—Introduccion a la Literatura
- 4—Frances o Inglés Primer Año

Segundo Año

- 5—Metafísica
- 6—Historia de la Pedagogía
- 7—Psicología General
- 8—Biología
- 9—Frances o Ingles Segundo Año

Tercer Año

- 10—Pedagogía General
- 11—Psicología Evolutiva
- 12—Didáctica General
- 13—Sociología
- 14—Ingles o Francés Tercer Año

CIENCIAS EXACTAS Y NATURALES

Primer Año

- 1—Introduccion a la Filosofía
- 2—Introduccion a la Pedagogía
- 3—Introducción a las Ciencias Naturales
- 4—Aritmetica y Algebra
- 5—Principios de Geografía y Geología
- 6—Frances o Ingles Primer Año

Segundo Año

- 7—Metafísica
- 8—Geometría Analítica y Calculo Diferencial
- 9—Algebra Superior
- 10—Biología
- 11—Psicología General
- 12—Francés o Inglés Segundo Año

Tercer Año

- 13—Optica y Teoría de la Radiación Calórica
- 14—Calculo Infinitesimal y Diferencial
- 15—Psicología Evolutiva
- 16—Didáctica General
- 17—Frances o Inglés Tercer Año

(ESTE 1952 HABRA CUARTO AÑO)

a principios de la edad moderna, el universo se hizo infinito, eso fué primero una verdad científica, y por cierto muy fecunda. Treinta años después, esa verdad tomó un aspecto muy diferente y poco científico en la angustia del infinito de Pascal. Hoy día se está discutiendo seriamente acerca de si el universo es infinito o no. Pero nadie piensa en revocar en duda la experiencia pascaliana. José Ingenieros se creía listo diciendo que cualquier escolar de primaria de hoy sabe más que Platón y Aristóteles juntos. ¿Por qué sería entonces que algunos de esos escolares tan aprovechados, unos diez años después de haber asombrado a sus maestros con muestras de tanta sabiduría, se ponen a estudiar las obras de Platón y Aristóteles? Es evidente que la acumulación del saber discursivo desde Platón a nuestros días no tiene nada que ver con la verdadera sabiduría. Ellos lo ignoraban, y no dejaban por eso de ser grandes genios. Nosotros ignoraremos siempre la mayoría de lo que saben los especialistas de nuestro tiempo. Seremos ignorantes. Y todo depende de si llegamos a darnos cuenta de que no sabemos nada y por qué no sabemos nada, a conocer nuestra ignorancia y sus condiciones. Y si tenemos ojos para ver, hallaremos el verdadero saber tras nuestra ignorancia, como condición indispensable de esta ignorancia.

En esto vemos el verdadero sentido del “sé que no sé nada”, de la *docta ignorancia*.