

Ac. Esp. II - 174

~~B~~

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

PREGUNTA Y VERDAD

Discurso

de recepción del Académico de Número

EXCMO. SR. D. ALFONSO GARCIA VALDECASAS
Y GARCIA VALDECASAS

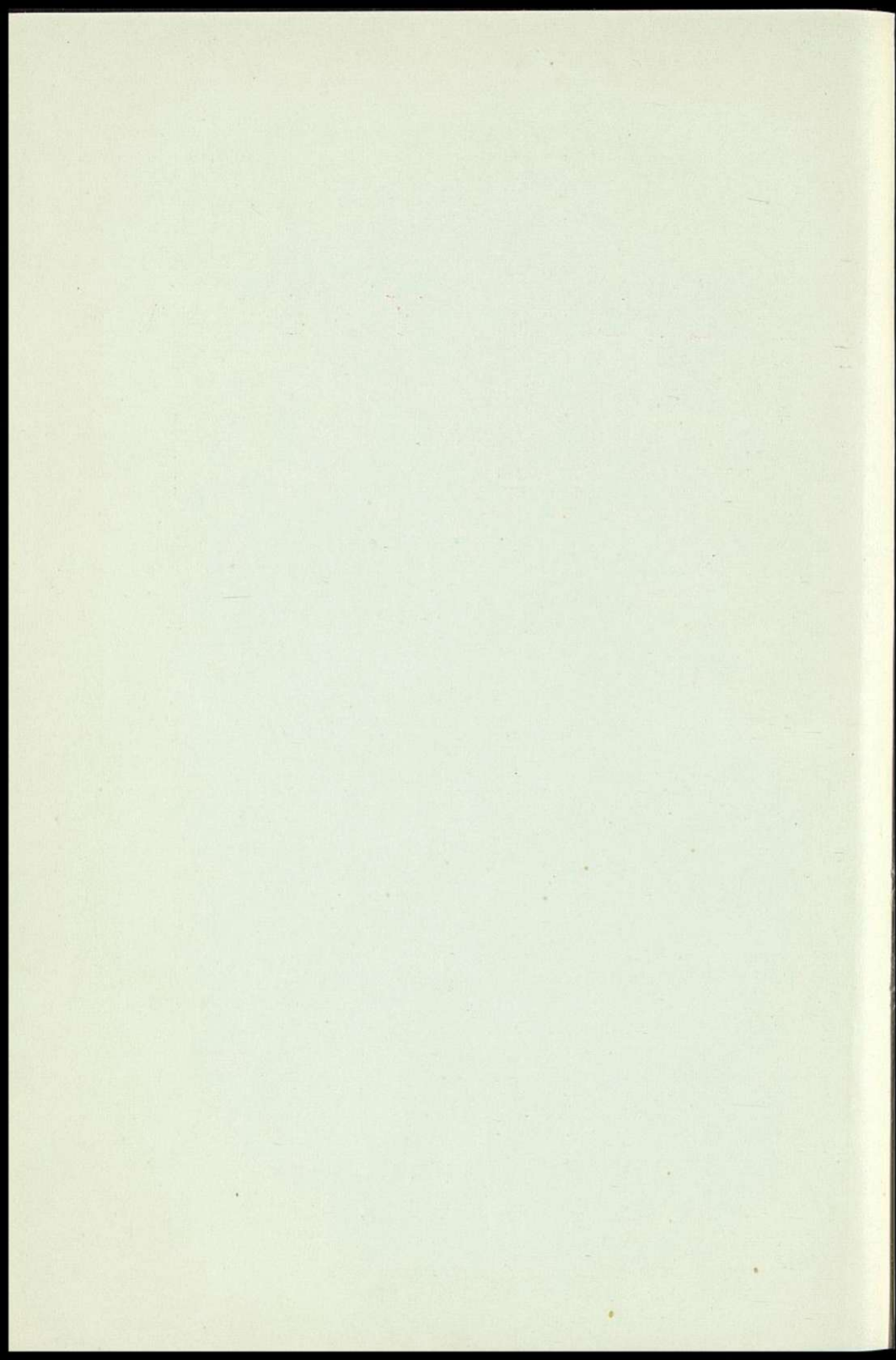
y contestación del

EXCMO. SR.
D. CARLOS MARTINEZ DE CAMPOS Y SERRANO,
DUQUE DE LA TORRE

Sesión del 25 de abril de 1965

M A D R I D

1 9 6 5



R.59040

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

PREGUNTA Y VERDAD

Discurso

de recepción del Académico de Número

EXCMO. SR. D. ALFONSO GARCIA VALDECASAS
Y GARCIA VALDECASAS

y contestación del

EXCMO. SR.
D. CARLOS MARTINEZ DE CAMPOS Y SERRANO,
DUQUE DE LA TORRE

Sesión del 25 de abril de 1965

M A D R I D

1 9 6 5

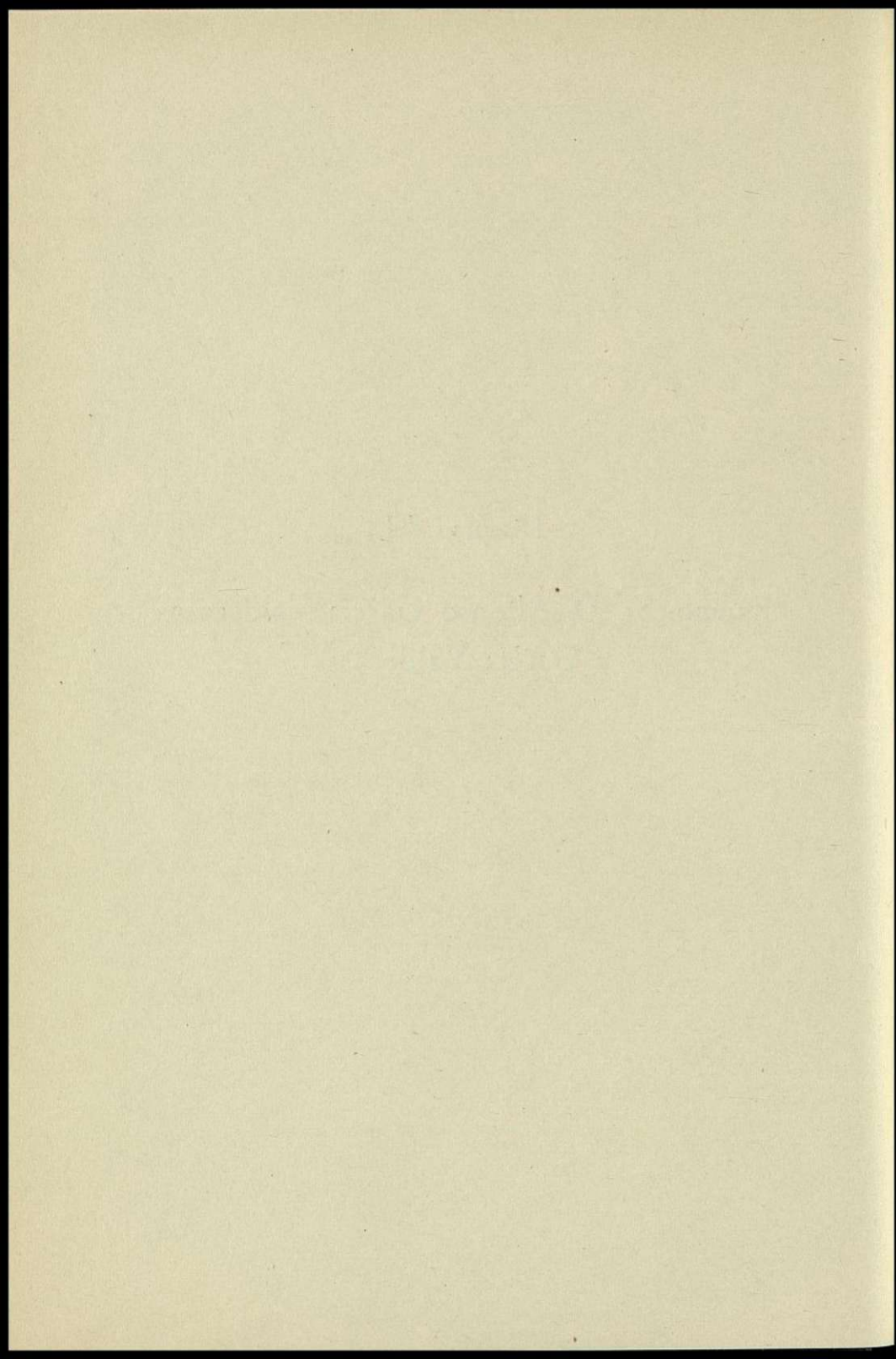


Depósito legal: M. 6.208-1965

Gráficas Valera, S. A.—Libertad, 20.—Madrid

Discurso del

Excmo. Sr. D. Alfonso García Valdecasas
y García Valdecasas



SEÑORES ACADEMICOS :

Esta casa tuvo siempre para mí una especie de aureola sagrada. Es como el templo de nuestra lengua y la lengua encierra el misterio del ser humano, como la nuestra, acaso, el de nuestra condición española.

Al entrar hoy aquí, con reverencia y fervor, comprendo que nunca encontraría palabras que pudieran decir toda la gratitud que os debo.

Vengo al puesto que llenó durante muchos años el doctor don Leopoldo Eijo Garay, obispo de Madrid-Alcalá, patriarca de las Indias, que ocupó su sillón de académico el 22 de mayo de 1927.

Años antes, en 1920, siendo obispo de Vitoria, había sido invitado por la Real Academia Española a pronunciar una oración fúnebre en la conmemoración religiosa de la muerte de Cervantes y de cuantos cultivaron gloriosamente las letras patrias. Accedió, y el día de las exequias pronunció, según cuenta Rodríguez Marín, una oración que dejó maravillados a los académicos. Maravillados de todo: del plan, del desarrollo, de los pensamientos, de las imágenes, del estilo, de la

frase, hasta de la gentil presencia del orador, su entonación, su ademán, su elegancia, su buen gusto. Desde aquel momento brotó entre los académicos el deseo de contarle entre los suyos. No se recató en mostrarlo don Antonio Maura, a la sazón director. Y como un anticipo del propósito ya formado, la Academia hizo una invitación al doctor Eijo, "rarísima en sus anales": la de que asistiese a la próxima junta para expresarle en ella su agradecimiento.

Don Antonio Maura, que había expresado su esperanza de verle de académico, si era trasladado a Madrid, no alcanzó a verla realizada. Tenía el entonces director como norma pronunciar él mismo el discurso de recepción correspondiente al ingreso de los nuevos académicos, y no hay duda de la satisfacción con que lo habría hecho en aquel caso. Pero Maura falleció repentinamente y fue a la vacante que dejaba, a la que fue llamado el doctor Eijo Garay.

En el discurso de ingreso de don Leopoldo se percibe muy bien como la honrosa alegría que fuera para él su recepción, se veía turbada por el dolor de la ausencia de quien venía a sustituir, a quien él tan profundamente admiraba y que tan resueltamente había mostrado su voluntad de abrirle las puertas de la Academia.

Don Antonio Maura tenía una personalidad avasalladora. Los que no llegamos a oírle ni a conocerle hemos podido percibirla todavía en la huella indeleble que dejó en quienes le trataron, y hasta en el eco, que aún se percibe como un rumor profundo, de su paso por la vida pública española.

Maura fue, por hablar de sus rasgos académicos, un orador incalculable. Fue, por excelencia, el hombre de virtud, perito en el decir; prueba viviente de que la oratoria, con todo lo que tenga de retórica, es, en su forma plenaria, la proyección íntegra de un alma poderosa en el diálogo con su pueblo y con su tiempo.

Un gran orador fue también don Leopoldo Eijo Garay. Seguro que entre los hoy aquí presentes, algunos aún recuerdan aquella oración en las exequias fúnebres de Cervantes. Otros muchos le habrán escuchado en otras intervenciones oratorias. A mí no me fue dado oírle en ellas. Pero, al menos, en los últimos años de su vida, tuve ocasión de tratarle con cierta asiduidad en un ambiente recogido y

grato, el de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, a la que él acudía, interesado siempre por los problemas que en sus sesiones se trataban y que su mente alerta seguía con gusto.

Agudeza mental, ironía suave, brillantez espontánea, espíritu comprensivo y una tenacidad bondadosa pero inquebrantable, eran quizá los rasgos más visibles de su carácter.

Pero había otros en su compleja personalidad. Por motivo profesional tuve ocasión de conocer una correspondencia suya llamada a aplacar unas cuestiones entre subordinados, y la impresión que me hicieron aquellas cartas fue extraordinaria. Escritas a vuela pluma, el lenguaje tenía una agilidad y una riqueza de matiz que competían con la prudencia política que traslucían y el ánimo pacificador que las animaba.

Don Leopoldo Eijo fue un hombre de gobierno de la Iglesia, un verdadero pastor de su diócesis a la que amó hasta el fin.

Al servicio de su diócesis, tarea absorbente y agotadora, sacrificó tiempo y energías, dotes y aficiones, que habrían dado fértiles resultados en el campo de la literatura, la historia, la filosofía. Hizo el sacrificio con gusto, con entereza y con humildad.

Sin duda, esta última es la virtud más difícil en quienes están dotados por encima del común de los mortales. Quizá por ello, el obispo de Madrid-Alcalá llegó a estimarla tanto. Recuerdo una vez que hablé a don Leopoldo de García Morente que, ordenado sacerdote, tanta relación había tenido con él en los últimos años de su vida. Don Leopoldo se expresó sobre él con viva simpatía y su elogio final fue: ¡qué humildad, qué gran humildad la suya!

Al buscar tema para mi discurso ritual quise informarme de los que habían tratado quienes me habían precedido. Sobre oratoria (sagrada, como tocaba a su ministerio) fue el discurso de recepción que en su día pronunció don Leopoldo Eijo. Y lo hizo siguiendo el ejemplo del discurso de ingreso de don Antonio Maura, que había sido sobre la oratoria también.

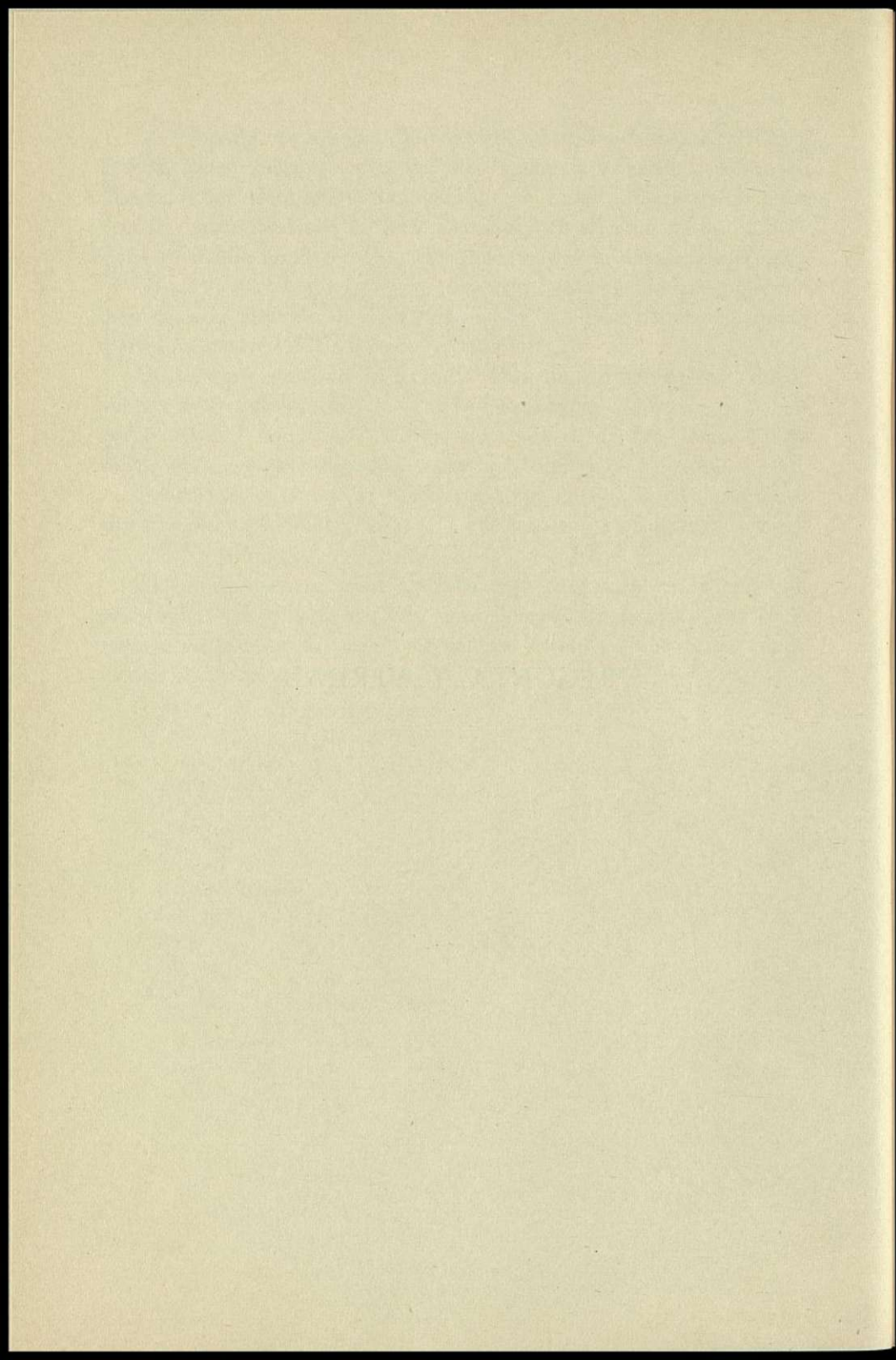
De haberme sentido con ánimos, los habría imitado. La cátedra y el foro tienen sus problemas del bien hablar y su elocuencia propia. Podría haber sido interesante ver lo que en el transcurso de estas décadas había cambiado en la concepción y en el estilo de la oratoria. Pero no me he decidido a hacerlo. Por guardar la distancia con quienes lo acometieron, y hasta por respeto a la Academia que tan gran favor me ha dispensado, dejo el tema en la altura donde mis inmediatos antecesores lo colocaron. "Forse altro..."

He escogido un tema que me ha dado mucho que pensar. Puede parecer ambicioso, pero no lo es el ánimo con que os lo someto. Sabéis que hay una edad, la infantil, que no se cansa de preguntar. Yo os traigo unas cuantas preguntas sobre la pregunta.

Recuerdo una poesía de Stephan George en que, haciéndose como un niño, pide a la Madre de la Luz que le permita adornar su imagen con ramiza y musgo.

La lengua materna tiene también algo de madre de la luz. Con ánimo filial vengo a ofrecer hoy unas pobres ramas, unas briznas de yerba recogidas en mi vagar por campos donde otros habrían sabido encontrar frutos mejores.

PREGUNTA Y VERDAD



¿Qué es una pregunta? Por lo pronto, esto que acabo de hacer. Algo que hacemos a cada paso. Continuamente brota la pregunta en el lenguaje; innumerables pensamientos los enunciamos o los comunicamos en forma de pregunta.

Pero esa forma se nos escapa. No hay en castellano formas verbales específicas de la pregunta. Tampoco tiene nuestra lengua para preguntar formas sintácticas propias. En otras lenguas: francés, inglés, alemán... el verbo precede al sujeto en la interrogación. En castellano cabe preguntar lo mismo en un orden sintáctico que en otro y no hay forma ninguna exclusivamente interrogativa.

Hay un caso que pudiera a primera vista parecer una excepción, la pregunta “¿es que...?”, correlativa formalmente del “est-ce-que...?” francés o del *do* seguido de pronombre, inglés.

Pero, como Gili Gaya ha demostrado, ese “¿es que...?” de nuestra lengua tiene, por lo pronto, su correlación enunciativa en el “es que” explicativo o existencial: “es que quiero que te vayas”; “es que no se trata de eso”; “es que el nombre de Dios...”; etc.

El “¿es que...?” interrogativo, expresa, según Gili Gaya, una extrañeza o sorpresa ante lo inesperado. Muchas veces, continúa, equivale a una significación dubitativa que cabe sustituir por la expresión quizá o acaso. Por ejemplo: ¿Es que no me conoces?, y ¿Acaso no me conoces?

Yo agregaría que la expresión “acaso” en ocasiones hace menos dubitativa la pregunta y la forma “¿es que?”, en el lenguaje dialogado, más que sorpresa ante lo inesperado, envuelve muchas veces un cierto reto a quien ha de responder, como si pidiera una respuesta o una conducta que niegue la pregunta misma. “¿Es que no me conoces?”, está pidiendo la respuesta: “Sí, claro que te conozco.” “¿Es que has olvidado tu promesa?”, la respuesta: “No, no la he olvidado.” Análogamente: “¿Es que nos tiene usted miedo?”, invita a no tenerlo. Finalmente, en contextos no dialogales la expresión “¿es que...?” suele ser pregunta por las causas.

Aunque valdría la pena detenerse en este punto, recojamos de él sólo la conclusión de Gili Gaya: no existen en español formas gramaticales interrogativas, no tiene nuestra lengua que sujetarse a un orden sintáctico determinado y también en éste punto conserva su peculiar libertad de construcción (1).

¿Cómo se muestra entonces el carácter interrogativo? En la escritura común, con el signo de interrogación, ese minúsculo cuello de cisne negro —si Rubén no nos lo toma a blasfemia— que se pone al final del texto interrogativo en otros idiomas y en el nuestro lo encuadra.

Así pues, un solo signo viene a dar un alcance nuevo a un contexto verbal escrito. Parece poco y es mucho. Sólo dos signos conoce nuestra corriente que impliquen una modificación de sentido de un contexto verbal: el signo de interrogación y el de admiración. Los demás signos, o marcan las pausas de un texto (punto, coma, etc.), o lo aíslan dentro de un contexto (paréntesis), o lo destacan (subrayado, entre comillas, etc.), o lo dejan inconcluso (puntos suspensivos). Los

(1) GILI GAYA: *¿Es qué...?* Estructura de la pregunta general. Madrid, 1961. Separata del homenaje a Dámaso Alonso.

signos de interrogación y admiración, en cambio, confieren a las palabras que encuadran una intención específica, una tensión propia, distintas de las que tendrían sin ellos.

Pero —desde Aristóteles lo sabemos— los signos escritos son símbolos de otros símbolos, los de la voz. El símbolo verbal de la pregunta no es un sonido o sonidos determinados, es una entonación. Es el tono lo que al hablar revela si estamos exponiendo, suplicando, mandando, preguntando... Hay una fabulosa riqueza de matices en la entonación interrogativa española y claro es que un solo símbolo, el punto de interrogación, no puede reflejarla. Si es cierto que toda escritura es una mutilación del lenguaje, lo es muy intensamente en este caso. Que si nuestra lengua hace un uso doblado del signo de interrogación, su riqueza tonal interrogativa es superior a la de otras lenguas.

Navarro Tomás, en su "Manual de Entonación Española", ha mostrado que en la unidad melódica interrogativa se distinguen, ordinariamente, en castellano tres partes distintas. Las sílabas débiles iniciales se dicen en la pregunta con movimiento ascendente. En igualdad de circunstancias, ese movimiento parte en la pregunta de una nota más alta de la que tendría como enunciativa, por lo que, desde el principio, se percibe el sentido interrogativo o enunciativo de la frase.

El cuerpo de la unidad interrogativa es generalmente descendente, aunque hay casos especiales en que se mantiene ascendente. Y el final es ascendente, descendente o circunflejo.

En cambio, en francés, inglés, alemán, la pregunta ordinaria tiene final ascendente. Por ello, nos dice Navarro Tomás, la colocación del punto interrogativo al comienzo de la interrogación escrita *responde a la realidad de nuestro lenguaje hablado*.

Este hecho singular de que la pregunta española acuse su presencia en su mismo arranque y no sólo al final, le ha dado en nuestra lengua una amplitud expresiva y una riqueza cadencial excepcionales, al permitirle incluir dentro de sí sintagmas enunciativos, que lo mismo podrían haber estado fuera de ella. Y así se pueden intercalar en la pregunta, impregnándose más o menos de sentido interrogativo, enunciados expositivos, exclamativos, dubitativos, voluntativos, que a su vez modulan la intensidad y cualidad interrogativa del conjunto.

Son muy frecuentes, en autores españoles, preguntas con elementos, comprendidos dentro de ellas, que asocian un matiz extrainterrogativo.

Por poner un ejemplo. En la oda de Fray Luis de León a la Ascensión, la primera estrofa (“¿Y dejas, Pastor Santo...?”) es una sola interrogación, con una pluralidad de elementos absorbidos en ella. La segunda estrofa, al contrario, comienza con una exposición enunciativa y la interrogación se refugia en el último verso. En la tercera estrofa, los dos primeros versos repiten el modo de la primera; los dos siguientes, el de la segunda; etc. Y estos elementos incluidos encierran factores emotivos, desiderativos, recriminatorios, afectivos, etc.

Los estudios de Navarro Tomás y los que le han seguido, al examinar las variantes y vicisitudes de la entonación interrogativa, han puesto al descubierto el panorama espléndido de la diversidad psíquica funcional de las preguntas; precisamente por ofrecer la pregunta una variedad de formas tónicas muy superior a la de la oración enunciativa. Navarro Tomás ha distinguido así la que llama pregunta absoluta, que se contesta con sí o no; la relativa, que prevé la respuesta; la restrictiva, que recae sólo sobre algunos elementos de la frase; la pronominal, que empieza con un pronombre o un adverbio interrogativo; la aseverativa, que da por descontada la afirmación; la reiterativa, exclamativa, alternativa, hipotética, etc.

Siguiendo la línea de Navarro Tomás, Fernández Ramírez ha desarrollado el tema en su importante estudio “Oraciones interrogativas españolas” (1959) y una discípula suya, Phyllis Turnbull, ha hecho una tesis que ha obtenido el honor de publicarse en el Boletín de esta Academia, sobre “La frase interrogativa en la poesía contemporánea” (número septiembre-diciembre 1963).

Lo interesante de estos trabajos no son tanto las clasificaciones de preguntas que contienen como la riqueza significativa de éstas. Con la pregunta se puede afirmar y negar, mandar y rogar, adherirse y discrepar, conceder y denegar... Aparte de expresar toda clase de emociones o afectos. Se llega a la conclusión de que todo se puede decir y se puede expresar en preguntas.

Pero la pregunta, que sirve para tanto, ha de tener un sentido propio. ¿Cuál?

El Diccionario de la Academia, más bien parco en este punto, nos dice que la pregunta es demanda o interrogación que se hace para que *uno responda lo que sabe...*

No hay duda de que en esa referencia a un saber pendiente hay algo muy constitutivo de la pregunta. La pregunta, diríamos, pretende averiguar algo. Es más, esta palabra española “averiguar” da la clave, a mi juicio, del secreto a voces de la pregunta. Volveremos sobre ella más adelante. Pero por lo pronto, en el lenguaje, la pregunta, en su multiplicidad de funciones, ha llegado a tomar significados que parecen la negación misma de aquella definición. Y si no, véase.

La forma más literaria de pregunta, de la que los viejos preceptistas hicieron ya una figura propia, dándole el nombre de “interrogación”, es una pregunta que ni pregunta nada ni espera ninguna respuesta. ¿Es acaso este extraño carácter el que hizo que fijaran su atención en ella?

Nos dice, por ejemplo, Campmany en su “Filosofía de la Elocuencia” que “la *interrogación* de que tratamos no es una pregunta dirigida a cierta persona para que fije nuestra indeterminación, sino la que se dirige a... oyentes o lectores... no para arrancarles la respuesta, sino el asentimiento o la admiración”.

“Esta *figura* —prosigue— encierra una especie de convencimiento disimulado con la pregunta, que no suponiendo respuesta contraria al modo afirmativo con que el orador propone su pensamiento, no es más que una llamada que despierta la atención a fin de hacer la prueba más fuerte.”

Hermosilla, por su parte, en su “Arte de hablar en prosa y verso” repite que la interrogación “consiste en hablar preguntando, no para que realmente nos respondan, sino para dar más fuerza a lo que decimos”.

Recordemos el más vulgar ejemplo que se puede citar, el de la Epístola censoria:

¿No ha de haber un espíritu valiente?

¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?

¿Nunca se ha de decir lo que se siente?

Esas “preguntas” tienen una reforzada función asertiva: Hay



que decir lo que se siente. No se ha de sentir lo que se diga. Hay que tener espíritu valiente. Que no preguntan nada resulta, no sólo de su sentido propio, sino del contexto. Pues el poeta había empezado diciendo: "No he de callar por más que...", etc.

El ejemplo citado pertenece a una categoría muy extensa, la que nuestros autores llaman preguntas no inquisitivas. Y dentro de ella, a las que llaman exclamativas de sentido contradictorio.

Pues, si se observa, estas formas interrogativas dicen *lo contrario* de lo que las mismas palabras dirían si suprimimos el signo de interrogación. Esta función del signo interrogativo es verdaderamente maravillosa: si prescindiendo de la interrogación, el enunciado es afirmativo, con ella adquiere significación negativa, y si es negativo, la adquiere afirmativa. Análogamente, pero con atenuaciones, en el lenguaje dialogal, esas preguntas, muy a menudo, incoan una aserción, que pide confirmarse en la respuesta. Recuérdese, por ejemplo, los antes citados de la pregunta "¿es que?".

En la medida en que estas preguntas prejuzgan las respuestas, buscan más que un saber, como digo, una confirmación.

La forma más usual en nuestra lengua de buscar un asentimiento a una aserción formulada en forma de pregunta, es la expresión "¿No es verdad?". Lo mismo se diga de la pregunta "¿No?", que es tantas veces una apoyatura conversacional, o la también adverbial "¿Verdad?", formas elípticas de aquella otra.

En cambio, la pregunta "¿Es verdad?", o tiene función inquisitiva real, o, caso de incoar algún avance asertivo, es más bien, conforme a lo dicho, el de no dar crédito a lo que enuncia la pregunta.

Hay también preguntas, menos frecuentes, que carecen de función inquisitiva, pero también de intención asertiva.

Así, a veces, la pregunta se maneja como un medio de eludir una respuesta a otra pregunta, que se tendría que contestar. Dependerá entonces de la situación en que se formula el que nos encontremos ante una pregunta inquisitiva o ante una pregunta evasiva. Expresiones como "¿por qué lo preguntas?", "¿para qué quieres saberlo?", "¿quién te lo ha dicho?" y otras semejantes, se usan muchas veces con este alcance.

En Hispanoamérica, sobre todo, es frecuente replicar “¿quién sabe?”, como una suavizada negativa a contestar. Es, pues, en ese supuesto, una pregunta que ni pregunta nada ni pide respuesta. Simplemente corta la interrogación.

Hasta la misma pregunta quiditativa, puede en casos ser ajena a la pretensión de saber. Cuando Jesús dice a Pilatos que El vino a dar testimonio de la verdad, éste le replica “¿qué es la verdad?”. Y Jesús guardó silencio porque en Pilatos esa pregunta no expresaba un afán de oírle, sino desconfianza de saber si había verdad ni lo que la verdad fuera.

Sería, sin embargo, posible, si le dedicáramos el tiempo preciso, mostrar en toda esta variedad de preguntas no inquisitivas, la huella o el eco del sentido inquisitivo. Que en su función propia esas preguntas no encuadren en la definición de la Academia, significa sólo que en ellas la forma interrogativa ha asumido una función traslaticia.

Pero eso no ocurre sólo con las preguntas; también el lenguaje enunciativo puede utilizarse para expresar un acto desiderativo, emotivo o interrogativo. Se puede decir “es tarde” para expresar el deseo de marcharse y se puede preguntar la hora para expresar ese mismo deseo. Se puede decir “querría que las cosas no fueran así” y la aparente expresión desiderativa no ser más que una forma de decir “así son las cosas”. Para averiguar algo puedo recurrir a la expresión interrogativa. Pero también puedo expresarlo como un deseo y hasta como una enunciación: “dígame lo que ocurrió”, “la cuestión es saber lo que ocurrió”, etc.

Todo ello nos conduce a la inferencia obvia de que estos actos, que expreso con el lenguaje, han de tener su sentido propio previo en algún modo a su formulación lingüística. Habrá entonces formulaciones del lenguaje que correspondan eminentemente al sentido de cada uno de esos actos mentales y otras formulaciones lingüísticas que, pudiendo expresarlos igualmente, no los representan de modo específico.

Tendríamos entonces que llegar al resultado de que hay un tipo de acto, la pregunta, cuyo sentido es averiguativo, sea cual sea la

forma verbal que ese sentido pueda revestir. Y si la forma lingüística más propia es la interrogativa, ello no quita que pueda haber actos mentales de pregunta que toman una forma lingüística distinta, ni que la forma lingüística interrogativa pueda servir para reflejar actos mentales cuyo sentido fundamental no es la averiguación.

Desembocamos en el problema de lo que una vieja terminología llama los actos psíquicos. ¿Qué clase de acto psíquico es la pregunta?

Como todos saben, este tema de los actos psíquicos fue renovado a mediados del siglo pasado por obra de Brentano.

En su "Psicología desde el punto de vista empírico" Brentano divide los actos psíquicos en: 1) Representaciones. 2) Juicios, esto es, actos que afirman o niegan y a los que pertenece verdad o falsedad; y 3) Actos de amor o de odio en que aprobamos algo como bueno o lo reprobamos como malo.

Brentano piensa que la representación es el más simple de los tres tipos de actos y el más independiente, por ser base de los restantes. Todo juicio se basa necesariamente en representaciones y todo acto de amor u odio supone representación y juicio.

Aunque Brentano no lo diga y cite otras clasificaciones de Aristóteles referentes a los actos, se diría que también ésta tiene su origen en el pensamiento aristotélico.

En efecto, en su tratado "De interpretación" señala Aristóteles que hay pensamientos, y correlativamente expresiones, a los que pertenece ser verdaderos o falsos, mientras otros son ajenos a verdad o falsedad. Un puro nombre: "hombre", "blanco", no es verdadero ni falso. En cambio, si se afirma o se niega algo de él, tendremos una locución en que habrá ya verdad o falsedad.

Pero no a toda locución, continúa Aristóteles, pertenece verdad o falsedad: un ruego es una locución, pero no es verdadero ni falso. (Op. cit. I y IV.)

Vemos en este texto incoada la clasificación tripartita de Brentano. Unos actos son meros pensamientos (los que Brentano llamará representaciones); otros son pensamientos que encierran verdad o falsedad (esto es, juicios); finalmente otros, como el ruego, son

algo más que meros pensamientos (pues hay en él expresión de una voluntad), pero no les pertenece propiamente verdad o falsedad.

Quien hace un ruego, en efecto, no dice que algo sea de un modo u otro. El juicio, al decir algo de un objeto, puede ser confirmado o desmentido por el objeto a que se refiere. El juicio puede ser verdadero o falso porque su sentido es decir verdad.

Pero cuando hacemos un ruego o damos una orden, no enunciamos primariamente una verdad sobre algo que hay; queremos provocar un comportamiento que no hay.

El juicio puede permanecer como conocimiento en el sujeto que lo formula; el ruego o la orden han de tener un destinatario fuera del sujeto emisor: una voluntad ajena a la que se dirigen y a la que pretenden mover.

Como acto, el ruego de que habla Aristóteles, sería un caso particular de expresión de un deseo. Las locuciones desiderativas (deprecativas, imperativas, etc.) pertenecen al tercer grupo de la clasificación de Brentano.

Dando provisionalmente por buena esta clasificación de Brentano, se plantea la cuestión: ¿A qué grupo de actos pertenece la pregunta?

Desde luego que la pregunta nos la hemos encontrado o la hemos formulado como dirigida a otra persona. Recordemos nuestro diccionario: "demanda o interrogación que se hace para que uno responda...". Podría así señalarse en ella una cierta afinidad con el ruego, del que acabamos de hablar.

Y las palabras que la designan tienen, en efecto, raíz común con el "ruego". Por lo pronto, "interrogar". "Rogare" significaba originariamente en latín un acto que requería a otro a dar respuesta o también a tomar una decisión. En su compuesto "interrogar" se ha refugiado en castellano el significado inquisitivo, mientras rogar ha quedado reducido a expresar una petición o súplica.

Mas algo análogo encontramos en la palabra "pregunta". Una raíz indoeuropea, "prk", encierra el doble sentido de preguntar y rogar. De ahí las *preces*, el *precari*, y aún el *poscere*, etc., latinos; *forschen* y *fragen*, germánicos; *prasna*, *prcha*, *prchati*, del sánscrito.

to, *prosiiti*, del eslavo arcaico; *prasyti*, lituano, etc. Parece evidente, lo digo como profano, que es la misma raíz del *percontare* latino, de que vienen nuestro *preguntar* y el portugués *perguntar*. La sílaba *per* no es ahí un prefijo intensificativo; es la vieja raíz que hemos señalado, con su doble significado de ruego y pregunta.

El "pray" inglés, el "prier" francés, el "pregare" italiano, han conservado más parentesco fonético con nuestra "pregunta" que con nuestra "plegaria", con la que, en cambio, conservan más afinidad semántica.

Todavía otros nombres de la pregunta en lenguas románicas, "demande", "domanda", etc., tienen también el doble sentido de pregunta y petición.

Pero si pasamos a examinar el *sentido* de la pregunta, a primera vista no parece que afirme o niegue nada sobre las cosas: justamente lo pregunta. La doctrina, por ello, piensa que una pregunta no puede ser verdadera o falsa.

Y puesto que la pregunta está pidiendo una respuesta, parece ser expresión de un deseo, al menos del deseo de saber.

Y así los autores que se fijaron fundamentalmente en que la pregunta no afirmaba ni negaba, vinieron a equipararla a la representación. Los, más numerosos, que se fijaron en el carácter de "pregunta a", la equipararon a los actos de deseo.

Brentano, tomando la posición primera, nos dice de pasada: "El que afirma, el que niega, el que incierto pregunta, tienen el mismo objeto en la conciencia; el último, representándose meramente, los dos primeros, a la vez, representándose y admitiéndolo o rechazándolo."

Para Brentano, pues, la pregunta pertenece a la esfera de las representaciones. El hecho de decirlo de pasada muestra que no le pareció que hubiera en ello mayor problema. Pero problema hay. Pues es claro que no toda representación es pregunta y nadie confundiría la mera representación "blanco" con la pregunta "¿es blanco?". Entonces ¿qué hace de una representación una pregunta?, ¿qué plus hay aquí?

El plus que hay, nos dirán otros, es el deseo.

Así, Bolzano pensó que la pregunta nada decía sobre aquello por que preguntaba, pero que enunciaba, en cambio, nuestro deseo de saber, y que por eso podría ser falsa en cierto sentido: cuando indicase inexactamente dicho deseo.

¿Pero cómo se puede preguntar sobre algo sin decir algo de ello? Pues la pregunta *se refiere* a aquello por lo que pregunta y lo identifica en algún modo. En vez de ello, Bolzano piensa que la pregunta, de quien dice algo, es del sujeto que la formula, al poner de manifiesto su deseo.

Curiosamente, la crítica contra Bolzano omitió el primer punto y se centró en el segundo.

Y así, Husserl observó que Bolzano confundía falsedad con inadecuación. Toda expresión, incluso el juicio, puede ser adecuada o inadecuada; pero sólo el juicio puede ser verdadero o falso. Al que emite un juicio, prosigue Husserl, cabe decirle: a) lo que dices es falso; b) te expresas inadecuadamente. Al que pregunta, sólo cabría decirle lo segundo, esto es: expresas inadecuadamente la pregunta, o sea, tu deseo de saber.

Para el Husserl de las "Investigaciones lógicas", la pregunta era, ni más ni menos, la expresión de un deseo. Y creyó encontrar la prueba de ello en que, a diferencia de lo que pasaba con los juicios, le aparecían como equivalentes y convertibles la proposición interrogativa y la desiderativa. "Si convertimos la proposición *S es P*, en la proposición *yo juzgo que S es P...* la proposición simple puede ser verdadera y la subjetiva falsa y a la inversa. Muy distinto es en el otro caso que comparamos... Siempre se encontrará un enunciado que diga esencialmente lo mismo que la primitiva forma interrogativa, desiderativa, etc., por ejemplo: ¿es *S, P?*, *yo deseo o se desea saber si S es P*, etc."

Pero esta última proposición es, por lo menos, equívoca. "Se desea saber si *S es P*", puede expresar un deseo, pero también puede estar expresando un hecho, a saber, que *existe* ese deseo. Y eso sería un juicio sobre un hecho y, por tanto, podría ser verdadero o falso.

Ese sentido vino a tener la objeción que hizo en este punto a

Husserl, Marty en su obra "Investigaciones para la fundamentación de la gramática general y la filosofía del lenguaje".

Entre la pregunta "¿es S, P?" y el enunciado "quiero saber si S es P", no cabe decir, observa Marty, que uno sea verdadero y otro falso. Pero sí que uno es verdadero o falso y el otro ni verdadero ni falso. Husserl, sigue diciendo, pretende que son equivalentes, pero sólo pueden serlo en el sentido de que pueden producir igual efecto en el oyente, la expresión directa de mi deseo y un enunciado sobre mi deseo. Por un cambio de función, la forma enunciativa puede convertirse en una forma cortés de la expresión emotiva. Pero lo mismo puede ocurrir con los enunciados. Así como la forma directa del deseo resulta descortés, igualmente puede resultarlo el enunciado directo sobre un comportamiento objetivo. Así la proposición emotiva: "temo que las cosas no sean como dice usted" dice cortésmente lo mismo que el enunciado "las cosas no son como dice usted".

La pregunta para Marty, como para Bolzano, como para el Husserl de las "Investigaciones lógicas" se resuelve en ser expresión de un deseo. "El que pregunta —nos dice en otra ocasión— exterioriza el deseo de saber algo del oyente."

Todo esto conduce a que estos autores conciban la pregunta como forma propia del lenguaje comunicado.

Husserl lo dice expresamente: "En la vida solitaria del alma desaparece la referencia a aquel a quien se dirige la palabra... y las correspondientes expresiones subjetivas... se convierten en expresiones del simple ser de las vivencias internas, con una referencia más o menos clara al yo. La pregunta monológica, o quiere decir: *yo (me) pregunto si...*, o desaparece por completo la referencia al yo; la expresión interrogativa se torna mero nombre y ni aun siquiera esto tomada en el fondo. Pues la función normal del nombre señala al mismo un puesto en una relación predicativa o atributiva de que no puede hablarse ahora."

Así pues, a comienzos de siglo, cuando aparecen las "Investigaciones lógicas", nuestros autores no atribuían a la pregunta sustantividad alguna. En el lenguaje comunicado era la expresión de un deseo. Fuera de él, una representación o ni siquiera eso. Se estaba de

acuerdo en que de la pregunta no se podía decir propiamente que fuera verdadera ni falsa. Se amparaba tácitamente esa visión en el pensamiento de Aristóteles y se había desatendido por completo la relación, que evidentemente existe, entre la pregunta y la verdad.

Pero pronto brotó en Husserl la duda sobre el acierto de su concepción de la pregunta. Durante más de treinta años volvió una y otra vez sobre el tema, corrigiendo, modificando, en definitiva, alterando profundamente su visión originaria.

Ya en la segunda edición de las "Investigaciones lógicas", la investigación quinta, "Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos" incoa otra visión de la pregunta, especialmente en una adición (Vol. III, pág. 228 de la edición española) en la que encuentra que el deseo mentado *en la pregunta* es el de obtener una respuesta *a la pregunta*, la cual, por tanto, aparece así desdoblada del deseo mismo. Y llega a decir que parece que *pregunta* sea una voz de doble sentido y que se pueda hablar, por así decirlo, de una pregunta teórica y otra pregunta desiderativa.

En las "Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica" en distintos pasajes alude a la pregunta relacionándola dentro del carácter dóxico que tiene toda expresión, y como forma problemática, con las formas de la simple conjetura, presunción o duda.

Pero ha sido en su obra "Experiencia y Juicio" donde ha analizado con más detenimiento el tema de la pregunta.

El texto de "Experiencia y Juicio" recoge laboriosamente cursos y explicaciones de Husserl que se extienden hasta los años treinta. El libro apareció en Praga en 1938, a raíz de la muerte de Husserl, pero al ser ocupada Checoslovaquia se perdió la totalidad de la edición, salvo 200 ejemplares que se habían enviado a Inglaterra. Hasta el año 1948 no se publicó una nueva edición asequible al público en general.

No hay más remedio que detenerse en algunos pasajes de esta obra, en que desarrolla pensamientos que hemos visto ya iniciados en la quinta de las "Investigaciones" y en las "Ideas".

"El fenómeno del preguntar —nos dice Husserl— tiene su ori-

gen en la esfera de la certeza modalizada donde está en estrecha conexión con la duda... Al contraste intencional de las intuiciones escindidas corresponde en ambos casos el vacilar disyuntivo de las concepciones; en la unidad del litigio se hacen A, B, C, conscientes y unidas en su mutuo oponerse... Y lo mismo encontramos en la expresión de la pregunta activa y de la duda activa, como contenido de la pregunta o, respectivamente, de la duda. Se dice así, yo pregunto, yo dudo, si A, etc., es. Por tanto, lo que el preguntar como el dudar tienen ante sí en la esfera pasiva es un campo unitario de posibilidades problemáticas. Naturalmente, habrá al menos dos. Puede ocurrir que sólo una de estas posibilidades destaque en la conciencia mientras las otras quedan, inatendidas, en segundo término, en el modo de representaciones vacías y temáticamente incumplidas."

"¿Qué es entonces lo propio del preguntar como comportamiento activo peculiar del yo? La tensión disyuntiva pasiva de las posibilidades problemáticas (de la duda en sentido pasivo) motiva, en primer lugar, un dudar activo, una actitud que pone al yo en una escisión de acto. Pero como el yo tiene una tendencia esencial a la unanimidad de sus representaciones, aquella escisión lleva consigo un malestar inmediato y un impulso originario a salir de él y alcanzar el estado normal de concordancia. Brota de aquí una tendencia a una decisión firme, esto es, pura, libre de estorbos. Si esta tendencia no es meramente afectiva, un ser empujado pasivo, sino que el yo la realiza activamente, entonces tenemos un *preguntar*."

"Preguntar, en su sentido más general, es el impulso de salir de la variación modal de escisión y detención, para llegar a una decisión judicativa firme. El preguntar tiene su correlato intencional en la pregunta; esta es el objeto categorial preconstituido en la actividad del preguntar, así como el juzgar tiene su correlato en el juicio... *Por tanto, el preguntar es un comportamiento práctico relativo a juicios*. Al preguntar echo de menos una decisión porque me encuentro en una traba molesta que quizá dificulta mi vida práctica en sus otras decisiones. Por eso quiero decisión. Pero la pregunta no es un *mero desear circunstancial*, sino un dirigirse el impulso a una decisión judicativa, que pertenece ya a la esfera de la voluntad."

“Ciertamente el concepto normal de la pregunta es el de una “pregunta a”, esto es, una pregunta dirigida a otro y, eventualmente, volviendo sobre sí mismo, una pregunta que *me dirijo a mí*. Dejamos fuera de nuestra consideración en este lugar la comunicación con otros. Pero, incluso, también podemos prescindir de este dirigirse uno a sí mismo (el yo en efecto puede dialogar consigo).”

El sentido propio del preguntar se descubre en la o por las respuestas, donde termina la tensión y el impulso se apacigua en el cumplimiento. La experiencia de que hay formas de juicio que se adaptan al sentido de la pregunta, conduce a que, quien pregunta, ya anticipe en su conciencia las posibles formas de respuesta y que aparezcan ya al expresar las preguntas como contenido de las mismas. *Todo posible contenido de un juicio es pensable como contenido de una pregunta*. En ella es, naturalmente, un juicio que no es todavía efectivo, sino simplemente tenido en cuenta, simplemente “representacional” (neutralizado)...”

Respuesta en sentido propio es una decisión judicial, ante todo afirmativa o negativa. Pero cuando se da una respuesta, tampoco necesita, como decisión judicial, tener siempre el modo de certeza firme. También hay una decisión en tener algo como probable, aunque pueda no ser definitivamente satisfactoria.

Para Husserl, todo lo expuesto hasta aquí: “son estructuras y relaciones, comunes por igual a toda clase de preguntas y en todas igualmente posibles.” Dentro de este ámbito general Husserl distinguirá dos clases esencialmente distintas de preguntas:

“De una parte, las preguntas simples, que parten de una situación de duda originaria, tienden a una decisión y la obtienen en la respuesta.” De otra parte, preguntas en las que volvemos sobre un juicio ya formulado para obtener otro *definitivamente* seguro, en el cual el yo pueda descansar, sin recaer en la inseguridad. “De las *simples preguntas* tenemos que distinguir así, las *preguntas justificativas*, que buscan un juicio definitivo... También podríamos llamar a esta pregunta, pregunta verificativa, pues en la confirmación de lo que ya se había juzgado que era, lo juzgado aparece ahora dotado con un nuevo carácter, el de ser así en efecto y en verdad.”

Como se ve, desde la primera edición de las "Investigaciones" a las páginas de "Experiencia y Juicio", Husserl ha recorrido un largo trecho. De no tener para él sentido fuera del lenguaje comunicado, la pregunta pasa ahora a ser objeto de una minuciosa descripción, que prescinde de aquel lenguaje y en la que despliega una serie de conclusiones que se nos convierten en otros tantos problemas.

Es mucho lo que después de Husserl se ha trabajado en nuestro tema, pues la pregunta en nuestros días ha vuelto a ser objeto de un interés filosófico, como no lo había sido desde tiempos de Aristóteles. Y así, no es que las páginas de Husserl sean la última palabra sobre el estado de la cuestión. Pero la referencia a ellas resulta obligada, no sólo porque también aquí su obra ha ejercido una gran influencia, sino porque su minuciosa descripción y el rigor de sus formulaciones destacan nítidamente los problemas que ofrecen.

Y así, entre otros:

¿Qué relación tiene la pregunta con el lenguaje comunicado? ¿Es toda pregunta, pregunta a?

¿Es la pregunta análoga a la duda? ¿Consiste, como la duda, en una tensión disyuntiva?

¿Es el preguntar un impulso a salir de un estado de escisión y entorpecimiento del acto de conciencia? ¿Es su meta llegar a una decisión?

¿Es un comportamiento práctico, relativo a juicios?

¿Están neutralizados, en la pregunta, los juicios de la respuesta?

Etcétera, etc.

La primera cuestión es la relación de la pregunta con el lenguaje comunicado. Ya vimos que la raíz misma de la palabra apuntaba a la comunicación con otro. Sin embargo, a diferencia del ruego, que tiene siempre un destinatario, la pregunta puede no tenerlo si la hago a solas. Lo que ocurre entonces, nos diría Husserl, es que me hago a mí mismo la pregunta. El yo puede dialogar consigo mismo. Ello no quitaría que la pregunta subsistiera con independencia de mi diálogo conmigo, cosa que ya Husserl vio. Pero la pregunta como acto, el preguntar, parece ser siempre un preguntar a. La pregunta tiene una dirección. Pregunta algo y pregunta a. La pregunta pide

una respuesta y la pide a. ¿Cómo se concreta esta dirección a? La respuesta obvia es que esa dirección se concreta en alguien a quien pregunto, quizá en mí mismo. Por tanto, la pregunta nos situaría en el fenómeno del diálogo.

El diálogo ha vuelto a adquirir para la filosofía contemporánea una significación clave. Hay autores a quienes el diálogo les aparece como la forma originaria del pensamiento o como el punto de partida de la metafísica.

Hay aquí, sin duda, un problema fundamental. El lenguaje comunicado es la forma plenaria del lenguaje. Porque hay comunicación, hay lenguaje. Las funciones del lenguaje, expresiva, deíctica y simbólica, adquieren su verdadero significado en la comunicación. Entonces, el llamado lenguaje solitario no es más que una mutilación, una relativa "privación", del lenguaje propiamente dicho. El lenguaje es comunicación y su sentido es decir lo que es, o sea, la verdad. En el decir se muestra una conexión previa entre la verdad y el ser. Porque el decir supone la verdad, cabe errar o mentir, formas fallidas que sólo tienen sentido desde la verdad que les falta. El hombre, animal locuente, es un ser en la verdad. No, claro está, en posesión de la verdad. Más bien al revés, el hombre pertenece a la verdad, es de su campo, hasta cuando no lo alcanza o cuando deserta de él.

Seguro que el pensamiento humano no es sin el lenguaje, ni el conocer sucede sin él, ni el hombre llega a serlo por entero si le falta. Seguro que todo pensamiento, por original que pueda parecer, es fruto de un diálogo llevado en soledad y quizá sin saberlo, con innumerables interlocutores que fueron. No sólo con los ojos se dialoga con los muertos, como en el soneto de Quevedo. Y si ello es así, no ya la pregunta, también el juicio, pertenece al lenguaje comunicado.

Pero a su vez, nada de esto quita el que yo pueda formar un juicio en soledad y no, en cambio, un ruego en soledad, porque el primero estaría completo y el segundo necesitaría de un destinatario para cumplir su sentido.

Y el problema que se plantea respecto de la pregunta es si la pue-

do hacer en soledad, en el mismo sentido en el que puedo juzgar en soledad.

Mi respuesta es afirmativa. En soledad, la pregunta puede brotar ante mí. Más de una vez, en el curso de un proceso mental o de una investigación, ha surgido ante nosotros una pregunta, un problema. No lo hemos buscado en aquel momento, lo apartamos acaso en nuestra marcha, pero se nos ha hecho presente, con su instancia real, como algo que no sabemos y, sin embargo, nos abre la posibilidad de llegar a saber.

Pero supongamos que nos detenemos ante la pregunta, que la hacemos nuestra y procedemos a preguntar. ¿Qué sentido tiene ese preguntar?

El sentido del juzgar es que las cosas son lo que son y su comportamiento independiente de la enunciación de quien juzga. En cambio, al preguntar, ¿no estamos actuando *nuestra* pretensión de saber? Y esa pretensión, ¿no nos remite inexorablemente al sujeto que pretende?

Responderíamos que la enunciación judicativa remite también a un sujeto que juzga. Y que si el sentido del juicio es que las cosas son lo que son y no lo que yo quiero que sean, *ese mismo es el sentido de la pregunta*. Si no lo fuera, ¿a qué iba a preguntar? Si las cosas fueran “pintar como querer”, todavía podría tener sentido decir de ellas lo que quisiera. Pero ¿preguntar? El preguntar sólo tiene sentido si las cosas son lo que son. El preguntar, parte de que hay realidad, aquella, entre otras, por cuya verdad pregunta. Realidad, pues, no juzgada aún, pero ya dada. Cabría decir que la realidad se presenta a la inteligencia como pregunta de lo que sea, justamente porque se presenta siendo. El preguntar sería entonces, primariamente, un dirigirse a lo que hay; no sin más, un dirigirse a alguien para que me responda sobre lo que hay.

La pregunta pretende *averiguar*. Parte, pues, de que hay verdad y encamina hacia la verdad. La pregunta, así, pone verdad, al menos como pretensión de verdad.

En la respuesta, en el juicio, la verdad aparece como descubierta.

Naturalmente, el juicio puede fallar, ser falso. Eso no le quita su sentido que es el ser verdadero.

También a su modo, ya lo veremos, puede fallar la pregunta. Puede hacerse en forma que no encamine a la verdad. Eso no le quita su sentido que es el pretenderla.

En la pregunta hay una pretensión de verdad; en el juicio, una verdad *pretendida* y acaso lograda. Pero la verdad que el preguntar *entiende* puede encontrarse ya conocida por otro, enunciada en un juicio de alguien. A ese juicio apunta el preguntar más cotidiano y general, que es el preguntar dialogado. Cuando se me presenta una pregunta y la hago mía, mi primer movimiento es preguntar a quien sabe. Y puedo hacerla mía tanto si yo mismo formo la pregunta como si me hago cargo de ella, al venirme dada por otro mediante lenguaje. En ambos casos, al hacerla mía y preguntar a alguien, hay que distinguir entre la dirección de planteamiento hacia el objeto de la pregunta y la dirección interrogativa hacia aquel a quien pido respuesta. Porque existe esa dirección de planteamiento hacia el objeto de la pregunta, tiene sentido la dirección interrogativa a quien sabe. Pero esta dirección interrogativa a *alguien* no es necesaria, no es de esencia de la pregunta, por frecuente que en ella sea.

La pretensión averiguativa, en efecto, puede encaminarse directamente al objeto mismo de la pregunta, puede preguntar al mismo objeto para que éste revele la verdad. *Ese dirigirse al objeto*, ciertamente, *no es un preguntarse a sí mismo*.

Por ejemplo, tengo ante mí un montón de monedas, ¿cuántas hay? Puedo proceder a contarlas. Lo averiguo. Encuentro en el objeto la respuesta a la pregunta.

Puedo, ante un triángulo rectángulo, preguntar por la relación entre sus lados y, para averiguarlo, dirigir la pregunta a alguien, o lo que es igual, buscar en un libro de geometría la verdad lograda sobre esa relación, el teorema correspondiente. Puedo haber sabido ese teorema y no tenerlo presente y entonces preguntarme a mí mismo hasta recordar... Puedo también, quiero decir Pitágoras pudo, descubrir en la inspección y en el análisis de la figura misma la fórmula de esa relación.

O puedo —recogiendo un ejemplo de Husserl— percibir una forma a través de la luna del escarapate y preguntarme si es un maniquí o una persona. Y será yendo a esa realidad, tocándola si es preciso, como llegaré a la verdad de lo que es.

La dirección *objetiva*, de planteamiento, de la pregunta es, pues, *fundante* de la dirección *interrogativa* a *quien* ha de responder. Del mismo modo que la dirección *objetiva* del juicio es fundante de la enunciación *judicativa* de quien juzga.

Y tan sólo en el ámbito parcial y *fundado* de la dirección *interrogativa* cabría decir con carácter general que en la pregunta solitaria yo me pregunto a mí, a saber, en el sentido de que soy yo quien ha de formar el juicio que pronuncie la verdad que la pregunta pretende. Pero ese juicio se referirá al objeto de la pregunta y su verdad se fundará en él, del mismo modo que a él se refiere la pretensión de verdad de ésta.

La verdad que la pregunta pretende tiene, pues, su fundamento en la realidad que es objeto de la pregunta.

Zubiri ha escrito que la verdad está en la inteligencia, pero el fundamento de la verdad está en la realidad. Sin ese fundamento no habría en la inteligencia lo que llamamos verdad. Esa verdad que es *en la inteligencia*, es una verdad *de la cosa*, pertenece a la cosa misma. Ella es el supuesto, sigue diciéndonos, de toda verdad lógica y del error mismo (2). Es, agregaríamos, el supuesto del preguntar.

La pregunta se hace desde la inteligencia, que pretende la verdad, a la realidad, que funda la verdad.

La pregunta nos lleva, pues, al fundamento de la verdad. En la pregunta, la realidad aparece como fundamento de la verdad que busca la inteligencia.

Por la pregunta, la realidad puede revelarnos la verdad. La verdad es revelada a la inteligencia, pero su revelación procede de la realidad. Por ese fundamento real, la verdad es verdad *revelada*, mientras en el proceso dialógico, la verdad es *enseñada*. Suárez dis-

(2) ZUBIRI: *Sobre la esencia*, págs. 112 y sigs.

tinguía la verdad a que se llegaba por *inventio* y la que se adquiría por *doctrina seu disciplina*.

¿Pero qué condiciones ha de cumplir la pregunta para podernos conducir a la verdad? Y aun previamente, ¿cuál es la posibilidad misma de la averiguación?; ¿es que se puede adquirir la verdad?

Con esta radicalidad se suscitó la cuestión en la filosofía griega. El planteamiento clásico es el del Menón:

MENÓN.—¿Y cómo te las vas a arreglas, Sócrates, para averiguar lo que no sabes qué es?

SÓCRATES.—Ya veo por donde vas, Menón. Te traes el argumento erístico de que el hombre no puede buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe. Pues si sabe, no necesita investigar y si no sabe, no puede hacerlo, pues ni siquiera sabe qué es lo que hay que buscar.

MENÓN.—¿No es un razonamiento espléndido, Sócrates?

SÓCRATES.—¡No!

MENÓN.—¿Podrías decir por qué no? (80 d, e).

Y aquí es donde Sócrates nos sorprende al responder que porque así lo ha oído a sacerdotes y sacerdotisas que saben de las cosas divinas, y también a poetas como Píndaro. Es que el alma es inmortal y ha nacido muchas veces, y así nada hay que no lo tenga ya aprendido, por lo cual, con una cosa que recuerde, puede volver a descubrir todas las demás y el investigar y aprender, por tanto, no es más que recordar: anámnesis. Como todos saben, Sócrates pretende demostrarlo interrogando a un esclavo que, guiado por sus preguntas, llega a descubrir que el cuadrado de la diagonal es el doble del cuadrado del lado; una versión del gran hallazgo de Pitágoras que valió una hecatombe a los dioses.

Para combatir un razonamiento adverso Sócrates ha empezado por tacharlo de argumento erístico.

El argumento erístico —nos enseña Aristóteles— es el que deduce o parece deducir algo de proposiciones que aparentan estar fundadas en la doxa, sin estarlo realmente (“Elencos sofísticos”, 165, b, 7). El silogismo erístico se contrapone al dialéctico, el cual tiene que estar fundado realmente en la doxa y deducir realmente, y no en apariencia, la conclusión.

Pero, ¿qué es la doxa? Hay un aspecto de la doxa que no sé si los historiadores de la filosofía han destacado suficientemente en su significación verdadera. Generalmente, doxa se traduce por opinión y se opone como tal opinión al conocimiento científico, que se funda en sí mismo. Pero ni que decir tiene que no es esa la acepción de que habla Aristóteles, al decir que en ella se puede fundar un razonamiento válido o que su falta desautoriza una argumentación. La doxa de que se trata, más que opinión sería “la opinión”, entendiéndola con ella, no la de un individuo, sino la de la sociedad.

Para hacerse cargo de lo que es esa *doxa* hay que pensar en los *dogmas* en que se fundaba la vida en común; en las *doctrinas* aceptadas y enseñadas en la comunidad. No hay que subrayar que esas tres palabras: doxa, dogma, doctrina, tienen la misma raíz. La doxa en este sentido es lo que llamaríamos hoy “las creencias sociales”, el conjunto de verdades recibidas, vigentes, en que descansa la constitución de la sociedad. Cabe equiparar a la doxa las opiniones de los sabios, o de la mayoría de éstos, pero Aristóteles insiste claramente en que no puede fundarse una pregunta dialéctica en la autoridad de los sabios, cuando la opinión de éstos sea aberrante de la creencia general (“Tópicos”, 104, a 8).

La fuerza de esas creencias es mayor cuanto más tradicionalmente está constituida una sociedad. La comunidad ateniense había vivido hasta entonces de la fe en los dioses y el respeto a las leyes que venían del pasado. En tiempos de Sócrates ya había habido un principio de crisis que afectaría al pensamiento de minorías, ya que no, claro es, al pueblo. Volveremos sobre el tema de la doxa. Mientras tanto, no hay duda que Sócrates hubo de ver un grave peligro en el argumento de Menón. Pues no contento con descalificarlo como erístico, le opone un no rotundo (apartándose de su método habitual), y para combatirlo moviliza la enorme fuerza de las “creencias sociales”, reforzadas con la autoridad de sus oráculos, los sacerdotes y los poetas. Sócrates acude —nada menos— que a la creencia religiosa de la trans migración de las almas.

Pero este recurso tan desmesurado ¿será al menos operante? ¿Cómo aprendió el alma en la vida anterior? ¿También por recuerdo? Y,

entonces, ¿“regressus in infinitum”? Como no puede ser así, la conclusión será otra: esas opiniones verdaderas que se despiertan con las preguntas —nos dice Sócrates— estaban en todo tiempo y de siempre en el alma inmortal. Con ello, Sócrates no sólo ha opuesto a un problema lógico una respuesta mítica; la tesis en que ésta desemboca tampoco prueba lo que pretende: si realmente no adquiero conocimientos nuevos, si en verdad sólo hago patente lo que *ya sabía*, si nunca hay aprender y siempre recordar, entonces es cierto que lo que se sabe ya se sabe y que lo que se ignora no hay modo de saberlo. Se dirá que Sócrates, horrorizado y fascinado por el razonamiento adverso, no sabe bien cómo combatirlo.

Pero aún nos queda una sorpresa. Sócrates nos dice que el argumento de Menón nos haría pasivos y blandos, rehacios a investigar, mientras su teoría del alma nos hace activos y amantes de la investigación. Pero luego resulta que no está nada seguro de la teoría del alma eterna que retorna (véase, además, “Apología”, 27 a-b, 37 b, 41 c-d). Lo que ocurre, y en eso sí que insiste, es que seremos mejores y más valientes y útiles si pensamos que hay que investigar lo que no se sabe, que si pensamos que ni es posible descubrirlo ni útil investigararlo. Y por eso sí que está dispuesto a luchar de palabra y de obra. Sócrates defiende aquí un principio moral con el que siente identificada su vida y su persona.

El argumento, bien se comprende, siguió preocupando a Platón. Una y otra vez retorna en sus diálogos, rehaciéndose y tomando un nuevo sentido. “El que aprende no puede ser sabio —si lo es, no lo necesita— ni ignorante, pues no sabe lo que le falta.” Esta o parecidas fórmulas en Eutidemo (276), en Fedro (278), en Lysis (218), etc. Un Dios o un sabio perfecto no filosofa porque ya llegó al fin; el ignorante, tampoco, pues no sabe qué ignora (“Banquete”, 204, a-b). Por tanto, el que quiere saber, el filósofo, está en una posición intermedia entre el sabio y el ignorante.

Para Platón —no hay que recordarlo—, filosofar es dialogar consigo mismo, preguntarse y contestarse (“Fedón”, 100 c; “República VII”, 545 b; “Sofista”, 217 d), y la ascensión a las ideas o entre ellas

de las inferiores a las superiores es también un proceso de preguntas y respuestas ("Fedón", 101 c).

Este estado de tránsito entre el no saber y el saber constituye al filósofo en un ser a mitad de camino, en el continuo proceso de preguntar y responder.

Platón retorna al mito para representar este hondo misterio de la formación del saber. Eros, ese gran ser intermedio entre los dioses y los hombres, ese demonio del Amor, hijo de Poros, rico en soluciones, y de la Pobreza, carente de todas, está a mitad de camino entre la ignorancia y el saber; es el modelo por excelencia del filósofo.

Aristóteles redujo el problema al plano estrictamente lógico que Platón había sobrepasado. Se puede saber de una cosa en un sentido y no saber en otro, nos dice en los "Segundos Analíticos" (71 a). Puede un sujeto no saber si un determinado objeto existe, pero saber los caracteres universales a que, si existe, pertenece.

Si no se pone esa distinción, dice Aristóteles, no podríamos evitar caer en la dificultad planteada por Menón (dicho sea de paso, Aristóteles denuncia así que Sócrates había caído en esa dificultad).

"Creo, pues, que nada impide, prosigue Aristóteles, que todo cuanto se aprende se pueda conocer en un cierto sentido e ignorarlo en otro sentido. Y, desde luego, no hay absurdo en decir que en cierto modo uno sabe lo que aprende; pero, en cambio, sería absurdo afirmar que uno sabe ya determinadamente lo que aprende, precisamente en cuanto lo aprende y en el modo en que lo aprende."

Para Aristóteles, toda doctrina y todo aprender, que se funden en el pensamiento lógico, parten de un conocimiento anterior. Eso resulta claro, nos dice, si consideramos todas las doctrinas y disciplinas. Y ocurre lo mismo con las ciencias matemáticas que con las argumentaciones dialécticas y con las retóricas.

Por tanto, el proceso de averiguación tiene que partir de un conocimiento. Aristóteles nos dice que la necesidad de un conocimiento anterior se presenta en dos aspectos: de unos objetos hay que saber previamente qué son; de otros, comprender lo que significa la voz que los designa; de otros, ambas cosas. (Ibíd.)

Aristóteles ha ejemplificado más de una vez este proceso. Cuan-

do sabemos que un objeto es algo —nos dice— indagamos el porqué lo es. Otras veces procedemos de otro modo; pretendemos averiguar si un objeto, un centauro, o un dios, existe o no; otras, sabiendo que un objeto existe, investigamos lo que sea, por ejemplo, ¿qué es dios? o ¿qué es el hombre? (Segundos Analíticos, 89 b, 23 sgs.)

Del mismo modo que indagamos por qué existe algo cuando ya sabemos que existe, así también habrá que saber que un objeto existe para poder investigar su esencia individual. (Segundos Analíticos, 93 a.)

Aristóteles ha prestado especial cuidado a los supuestos de que debe partir cada investigación:

“Tiene que haber en la esfera de cada ciencia particular un tipo de pregunta científica propio de ella. Habrá una pregunta geométrica, otra médica y así para las otras ciencias.” (Segundos Analíticos, 77 a 35.)

La importancia capital que dio Aristóteles a la elaboración de las preguntas se aprecia continuamente en su obra. El libro B de la Metafísica se dedica a mostrar que las preguntas hay que elaborarlas previamente, con todo cuidado. “Buscar sin formular previamente la pregunta es como marchar sin saber a dónde se va, es exponerse a no poder reconocer, llegada la ocasión, si se ha encontrado o no lo que se buscaba.” (Metafísica, 995 a 35.)

Así pues, *la pregunta aparece como acto de tránsito de un conocimiento anterior a otro ulterior*. Toda pregunta parte, en efecto, de un determinado saber. Pero no deja fuera o atrás ese saber de que arranca, lo lleva consigo y desde él predetermina el nuevo saber que pretende adquirir. Toda pregunta, por tanto, encierra un conocimiento. Toda pregunta, además, es circunscrita, limitada; de una parte, por el conocimiento de que arranca y que lleva; de otra, por el objeto a que se refiere y de cuya verdad se trata. Como vimos, la verdad tiene su fundamento en la realidad. Por eso, la pregunta nos viene en algún modo de la realidad. Las preguntas o cuestiones se nos plantean, se nos presentan, se suscitan, brotan ante nosotros, etc. Hasta se ha llegado a decir que “la pregunta nos importuna y se nos impone”, que “el preguntar es más un sufrir que un hacer” (3).

(3) GADAMER: *Wahrheit und Methode*, 1960, pág. 348.

Pero semejantes expresiones pueden dar lugar a error. La verdad por la que pregunto es de la realidad, pero la pregunto desde un saber de la inteligencia. El preguntar no es un sufrir o un padecer, sino un hacer intelectual. Ese hacer no es de arbitrio. Tiene que "adecuarse" a la realidad. Es entonces cuando hallará verdad. La verdad será, según la vieja fórmula, *adaequatio rei et intellectus*. Pero *esa adecuación comienza ya en la pregunta*. Y podrá, en ocasiones, la pregunta surgir ante nosotros, como cuestión que no podemos eludir; su fuerza impositiva será la de la verdad, *latente* en ella. Pues la verdad *si es* impositiva. La verdad, decimos en castellano, *se impone*. Si de hecho un error o una mentira se propaga y generaliza, todavía no podremos decir que la mentira *se impone*, pues no se impone con su carácter de error, sino *pretendiendo ser verdad*. Cuando hablamos, pues, de imposición de la verdad, designamos algo que está en el sentido mismo de la verdad. Es por lo que, cuando la verdad se revela, el error, que *pasaba por verdad*, se viene abajo.

En resumen, el acotamiento y determinación de lo que se pregunta viene, de una parte, de la realidad a la que la pregunta concierne; de otra, de la creencia desde la cual buscamos nueva verdad en la realidad.

Toda pregunta tiene por ello determinados supuestos, sólo desde los cuales es posible.

Como hemos visto, en toda pregunta está supuesta la verdad, la verdad misma, sin la cual no tendría sentido la pregunta.

En segundo lugar, toda pregunta se hace desde determinadas verdades que codeterminan lo preguntado.

En tercer lugar, lo preguntado tiene el carácter de lo acotado. Está indeterminado, pero dentro de una determinación; lo preguntado no se sabe, pero la pregunta sabe, como no sabido, lo que pregunta.

Una pregunta en que no hubiera un "no sabido" sería una pregunta aparente. A los niños se les hace, a veces, esas preguntas simuladas: "¿Quién era el padre de los hijos del Zebedeo?" "¿De qué color era el caballo blanco de Santiago?" No son preguntas reales, porque nada preguntan que no esté consabido, mientras la pregunta,

esencialmente, pretende un saber, que no contiene, desde el saber que contiene.

Que toda pregunta implica determinados juicios es un hecho sobre el cual ya fijó su atención algún filósofo. El que pregunta, decía Wundt, desea algo, pero toda pregunta contiene en sí un juicio; la pregunta dubitativa, un juicio completo; la pregunta de hechos, un juicio incompleto, que se completará en la respuesta. Ello llevó a Wundt a ver en la pregunta una figura intermedia entre juicio y deseo.

Marty liquidó esta observación de Wundt objetando que también en las expresiones de deseo aparecen juicios implicados, pues si decimos: "ojalá ocurra tal cosa", implicamos que tal cosa no es segura. Y si le mando a alguien que me traiga un libro, se entiende que existe tal libro y que me lo puede traer.

Así pues, dice Marty, las expresiones emotivas contienen en cierto modo virtual e indirecto, enunciados, sin que esto signifique que las expresiones sean juicios, del mismo modo que el hecho de que un juicio contenga nombres no significa que un juicio sea un nombre: que la pregunta implique juicio no significa que sea otra cosa que expresión emotiva (4).

Pero ¿es que los juicios implicados en las preguntas están en ellas de la misma forma o con la misma función con que están los juicios en las proposiciones desiderativas o imperativas? Los juicios implicados en las preguntas están esencialmente en ellas fundándolas y determinándolas, tanto en su pretensión como en su ámbito. Esos juicios no son simplemente supuestos de la posibilidad de la pregunta; son supuestos de su efectividad y actualidad. Van en el preguntar mismo, llevando su propia verdad y su propia limitación. Pues esos juicios son saber que se sabe insuficiente y desde su insuficiencia pretende la verdad, que esa misma insuficiencia está apuntando como aún no conocida.

Cabe mostrar esa implicación de juicios en las más varias preguntas.

Hay por lo pronto preguntas que se contestan con sí o no. Esas preguntas presentan en su enunciación verbal todos los elementos que

(4) MARTY: *Op. cit.*, pág. 380 sigs.

la lógica tradicional halla en el juicio: sujeto, predicado, cópula. La pregunta "¿tiene la tierra luz propia?" muestra los mismos elementos que el juicio, "la tierra tiene luz propia". Le falta, se nos dice, la verdad, pues por su sentido, el juicio encierra una verdad (lograda o fallida) y la pregunta, no. Pero la pregunta ha acotado un contenido objetivo, análogo al del juicio y, respecto de él, vimos que pretendía llegar a la verdad; la pregunta se satisface con el juicio enunciativo de una verdad, cuyos términos ella ha circunscrito.

La pregunta que estamos examinando supone, prescindiendo de otras implicaciones, dos juicios problemáticos: "La tierra puede que tenga luz propia" y "puede que no tenga luz propia". Pero implica también otro juicio: el de que la tiene o no la tiene, juicio necesariamente verdadero, con arreglo al principio lógico de la disyunción contradictoria, siempre que se predique del sujeto un predicado adecuado.

Por tanto, la pregunta en cuestión encierra estos juicios y desde ellos pretende la ulterior determinación, el juicio que nos diga si tiene o no dicha luz.

Sería erróneo decir que, puesto que en la pregunta no está ni la afirmación ni la negación, lo que tenemos en ella es el contenido del juicio respuesta, pero, justamente, sin sí ni no, con carácter meramente "representacional". Con semejante interpretación se nos escaparía de nuevo el sentido de la pregunta. Porque desde el carácter meramente representacional *no brota* la pregunta. Brota de las implicaciones judicativas que diseñan, cada una con su *pro*, las posibilidades de la alternativa abierta: el *pro* (o el *contra*) más o menos implícito de cada posibilidad es ya de naturaleza judicativa, como lo es la disyunción de que una de las alternativas ha de ser verdadera.

Así pues, la pretensión de ulterior verdad existe ya en la pregunta y existe fundada en el conocimiento mismo que la pregunta encierra. Presenta, pues, esa pretensión un cierto carácter *dinámico*, en cuanto es un movimiento que, partiendo de juicios implicados, apunta a otros nuevos. Pero sería un error interpretar ese carácter dinámico como un proceso psicológico, cuando su sentido es un sentido lógico, fundado en las posiciones lógicas que encierra la pregunta. Análogamente, la pretensión de consecuencia de un silogismo, el *ergo*, que lleva a la

conclusión tiene un carácter dinámico que se funda en la verdad de los juicios-premisas, pero se distingue de ella al establecer el enlace con la nueva verdad a que conduce.

Otras preguntas que se contestan con sí o no son las preguntas que corresponden a juicios de existencia: “¿Hay árboles rojos?”, “¿llueve?”

Por su estructura, la relación entre pregunta y juicio, en estos ejemplos, es análoga al grupo anterior. Son preguntas que se contestan con sí o no. Y el razonamiento aplicado al anterior grupo para mostrar en aquellas preguntas la presencia de juicios implicados es aplicable a esta otra clase de preguntas.

Es verdad que en éstas no es tan llana la identificación de los tres términos tradicionales del juicio. Pero eso es lo que ocurre con los juicios existenciales mismos. Y aunque hay en ello problemas de verdadero interés no son los que ahora examinamos.

Hay otras preguntas que, por su forma, no parecen convertibles en juicios completos, por simple sustitución de la pretensión interrogativa por la asertiva. ¿Qué es la esfera?, o bien, ¿qué es esto?

Y, sin embargo, como preguntas son enunciados completos. Y también en ellas encontramos implicados juicios desde los cuales la pregunta se hace.

Pues la pregunta “¿qué es la esfera?” implica y enuncia que, en algún modo, la esfera es y es algo determinado. Y la pregunta “¿qué es esto?” enuncia que esto es y que es algo, que habrá que determinar. La pregunta pretende conducirnos a la ulterior determinación de ese algo, que desde esos juicios está *puesto* como no sabido, pero como perteneciente a la verdad.

Toda pregunta quiditativa implica el juicio de que aquello por que se pregunta es un qué y la pretensión de determinarlo en la verdad. Por eso Heidegger ha podido decir que si preguntamos por la nada suponemos en este interrogante a la nada como algo que es de éste u otro modo, es decir, como ente. Con lo cual trocamos lo preguntado en su contrario (5).

(5) HEIDEGGER: *¿Qué es Metafísica?* “Cruz y Raya”, n.º 6.

No cabe imaginar una pregunta que no encierre algún juicio del que parte. Si la pregunta quiditativa lo encierra, como hemos visto, toda pregunta sobre determinaciones ulteriores supone, además de otros juicios, juicios quiditativos.

¿O habrá preguntas más primarias que las quiditativas?

Se ha pretendido que hay una pregunta originaria, que no implica ninguna posición lógica; sería la pregunta por la pregunta, que Coreth pone en el comienzo de la Metafísica. Siempre puedo preguntar, nos dice, y para empezar tengo que preguntar por cuál es el comienzo adecuado. La pregunta como pregunta no cumple ninguna posición, sino que sólo pone en cuestión; siempre puedo preguntar, puesto que el preguntar se funda en su propia posibilidad. Por eso puedo también, sin suponer lógicamente ninguna otra cosa, preguntar por la pregunta o interrogar ulteriormente a la pregunta. Y así, la pregunta como tal, al excluir condiciones lógicas es ella misma incondicionada y exenta de supuestos (6).

Pero no puede serlo.

Si la pregunta implica un previo saber, la pregunta por la pregunta no podrá hacerse sin él. La pregunta siempre encierra una posición de ser. Al preguntar por la pregunta la hago objeto del preguntar. *Pero entonces es algo.* ¿Cómo si no iba a preguntar por ella?

Por eso mismo hay que rechazar que la pregunta sea el principio del conocer, como si en la pregunta no hubiera conocer, pero fuera el fundamento del mismo. No es el principio, ni es el comienzo del conocer, porque está ya en el conocer.

La pregunta es tránsito de un saber a un ulterior y superior saber, pero no es tránsito del puro no saber al saber. Es lo que Aristóteles había puesto en claro superando la dificultad de Menón.

Así como se ha creído recientemente que se podía poner en la pregunta como tal el comienzo de la metafísica, también se pensó antes, encontrarlo en una pregunta, que fuera la pregunta originaria por excelencia.

(6) CORETH, E.: *Metaphysik*, 2.^a ed., 1964, pág. 84.

Es sabido que Kant, en la crítica de la razón pura, había creído poder resumir todo el interés de mi razón en las tres preguntas:

- “¿Qué puedo saber?”.
- “¿Qué debo hacer?”.
- “¿Qué me cabe esperar?”.

Y que años más tarde recondujo las tres como a su fundamento último a la pregunta: “¿Qué es el hombre?”.

En un ensayo juvenil, que recuerdo con remordimientos, expuse que de las tres preguntas, la primera, “¿qué puedo saber?”, condicionaba las dos siguientes y que las tres juntas convergían, no en la pregunta “¿qué es el hombre?”, sino en la pregunta “¿qué soy yo?”, que ya había formulado San Agustín.

Pero, a su vez, la fórmula “¿qué soy yo?”, era impropia, pues no se trataba del quid en que yo pudiera consistir, sino que, más elemental y originaria que todo eso, expresaba la extrañeza de ser: encontrarme siendo y extrañarme de ello. En esa pregunta, que era extrañeza de ser, me sabía ya ente y ente finito.

No hay que decir que la situación de esa pregunta es bastante cercana a la de la radical duda de Descartes. Al dudar de todo, no pudo dudar Descartes que estaba dudando, que existía, y eso ya, sin duda.

El dudar y el preguntar se encuentran, pues, vecinos, pero también lo son del juzgar mismo del que ya participan. Esa vecindad no excluye que cada uno de los dos actos, de duda y de pregunta, se configure con caracteres propios distintos entre sí. Aquí ha señalado con acierto Coreth: “La duda quita certeza y pone incerteza. La pregunta no hace una cosa ni otra, sólo pone impulso hacia la certeza.”

“En la serie de actos mentales —nos dice Gómez Izquierdo— andan siempre la duda y la pregunta muy cerca una de otra; unas veces la duda incita a la pregunta y ésta aparece como una expresión de aquélla; otras, la pregunta provoca la duda y suspende la aceptación de un juicio que ya se había formado. A pesar de estas conexiones, tan



íntimas, obedecen la duda y la pregunta a finalidades lógicas muy diferentes" (7).

La duda, que llamaríamos "natural", es un contraste de creencias, ninguna de las cuales prevalece. Pueden ser dos o pueden ser muchas, hasta encontrarse en un mar de dudas. La duda "metódica" es un acto deliberado de revocación de creencias. Como tal pertenece también al orden del juicio. Lo mismo se diga de la *epojé*, estoica o fenomenológica. La *adhesionis retentio* no es extraña a la adhesión judicial, justamente la *retiene*.

Y así, mientras la duda supone juicios que, más o menos provisionalmente, suspende o revoca, la pregunta supone juicios desde los cuales pretende averiguar algo determinado.

Claro, la averiguación puede, en casos, sacarnos de dudas. Y así hay preguntas con las que se trata de salir de la duda. La pregunta se formula entonces desde la duda y para superarla. Toda pregunta, hemos visto, se hacía desde un saber insuficiente; ¿por qué no ha de haber casos en que esa insuficiencia se presente como duda?

Pero, en ese caso, la duda opera con conocimientos, en su insuficiencia, de signo contrario entre sí. La situación, de pregunta dubitativa es, pues, más compleja que la de la simple pregunta.

Puede ocurrir, a quien está en una creencia determinada, que una o más preguntas lo saquen de la confianza en su creencia y lo lleven a la confusión de la duda. Esto es lo que Sócrates hacía, como nadie, con sus interlocutores.

Pero eran preguntas con las que aquellos se veían atacados en la discusión dialéctica. No eran preguntas que brotaran en ellos desde sus propios conocimientos. El estado de espíritu en que estas últimas se hacen, en nada se parece al que aquellas otras provocan.

La descripción de Husserl, que hemos reproducido, se diría que, más que la pregunta averiguativa que pretende completar conocimientos, nos describe la situación de espíritu que se provoca en quien

(7) GÓMEZ IZQUIERDO es el lógico español, que yo sepa, que ha hecho un estudio importante sobre la pregunta. Véase "Análisis del pensamiento lógico". Vol. I, 1928, págs. 197-259.

recibe de fuera una pregunta, que perturba los conocimientos que creía tener.

leyendo a Husserl se llega a pensar si no habrá, en su descripción de la pregunta y el preguntar, una reminiscencia de textos clásicos que, ciertamente, han pesado en la historia de la concepción de la pregunta, pero en un contexto distinto.

En verdad, no tiene por qué haber un estado de escisión y malestar ni una detención o entorpecimiento en el preguntar. Hay, tantas veces, una gozosa actividad de la inteligencia. ¿O es que los niños, en su incesante preguntar, se encuentran en ese malestar y escisión de conciencia? Son los mayores los que se ven muchas veces en situación de verdadero malestar ante las preguntas de niños o de discípulos.

Tampoco necesito siempre, para preguntar, haberme planteado, previamente, un campo de posibilidades problemáticas. Hay preguntas hechas desde juicios problemáticos, pero otras pretenden completar un conocimiento, respecto del que no hay problematismo ninguno. Los juicios implicados ponen lo preguntado como no sabido, pero no necesitan ponerlo como dudoso o problemático.

Ni, menos aún, todo lo preguntable ha de tener la condición de discutido. Pregunto desde un saber para alcanzar ulterior saber. Lo "discutido" es objeto de creencias que se combaten entre sí; lo "preguntado" está puesto como verdadero, aunque no conocido; por eso pretendo averiguarlo.

La descripción que nos hace Husserl del estado de escisión y entorpecimiento que, según él, determina la pregunta, nos lleva de nuevo al Menón:

"Sócrates, según me parece, me estás hechizando; con lo que estoy lleno de confusión. Y me parece, si permites la broma, que eres parecidísimo, y no sólo en la figura, al ancho pez torpedo. Quien se le acerca y le toca se entorpece y paraliza, que es lo que ahora me pasa, estoy entorpecido de alma y cuerpo, y no sé qué contestarte (80 a)."

Sócrates se defiende, diciendo que si el torpedo entorpece a los otros por estarlo él mismo, se parecerá a él, pero si no, no, porque

es estando en mayor confusión que nadie, como él hace que lo estén los otros.

Sería olvidar la ironía socrática y sus recursos persuasivos pensar que, en efecto, Sócrates creía que sus preguntas brotaban de su propia confusión y que su verdadero efecto era el de paralizar. El sabe que la realidad es muy otra, pero prefiere que su mismo interlocutor la descubra. Más adelante, en el momento oportuno, Sócrates reanuda el tema. El esclavo había creído saber cómo se hacía un cuadrado de ocho pies partiendo de otro de cuatro. Sin embargo, con las preguntas de Sócrates, llega un momento a *saber que no lo sabe*. Pero esa situación es mejor que la anterior. Antes estaba en el error, ahora está camino de la verdad. Entonces, dice Sócrates, al hacerle tropezar con la dificultad y entorpecerse como el torpeda ¿le hemos causado algún perjuicio? ¡Al contrario, le hemos hecho un beneficio! Hasta investigará con gusto, cosa que no habría intentado antes de comprender que no lo sabía y sentir el deseo de saberlo... (Menón 80 a-d, 84 b-c).

También Aristóteles alude a la paralización que produce tropezarse con las preguntas en el curso del desarrollo dialéctico.

Hay que empezar, nos dice, por examinar las preguntas o problemas que habrá que discutir... Cuando se quiere resolver una dificultad, habrá que desenvolverla con cuidado, pues de ello depende la futura franquía del pensamiento y no es posible desatar un nudo sin conocerlo. La paralización del pensamiento pone en evidencia ese nudo en el objeto de nuestra investigación. Es como para un hombre estar encadenado; el pensamiento no puede avanzar. (Metf. 995 a 25 sigs.)

Habría, pues, que decir que una pregunta preterida provoca en determinado momento una paralización; pero que la pregunta, a su tiempo y en su forma, es justamente el método de avanzar en el conocimiento.

Pero como Husserl procede por descripción fenomenológica de estados de conciencia y no por reminiscencias históricas, habrá que mostrar, aunque sea de modo muy parcial y somero, por qué camino ha llegado a concebir la pregunta, como escisión de conciencia y duda.

Husserl empieza por mostrar que el juicio predicativo, sobre el que se construye la lógica tradicional, no es la primera manifestación judicativa de la conciencia, y que hay toda una esfera de actos potentes, antepredicativos, que son juicios. "Todo atender aprehensivo que fija lo dado en el fluir de la experiencia sensible... es ya una actividad cognoscitiva ínfima que podemos llamar juicio."

Toda percepción supone un interés perceptivo y lleva en su tendencia una expectativa que puede cumplirse o frustrarse.

A veces, esta expectativa no se cumple en los sucesivos actos perceptivos. La percepción se interrumpe, quizá porque el objeto desaparece del campo perceptivo o porque otro lo cubre o porque aparece un interés más fuerte, que motiva otra atención temática y expulsa el interés en aquel objeto, antes de que haya llegado al pleno cumplimiento de su tendencia.

Otras veces persiste el interés perceptivo, pero en vez de cumplirse la expectativa viene una *decepción*. Por ejemplo, vemos una esfera roja por igual y la percepción permanece de suerte que se cumple esta concepción; pero después se va mostrando, poco a poco, la parte que no se veía y, contra la prenotación que decía, "rojo por igual, esférico por igual", emerge la conciencia de algo diverso, que desengaña la expectativa: "no rojo, sino verde; no esférico, sino abollado..."

Con esto, dice Husserl, queda descrito el fenómeno originario de la negación. Se ve entonces, continúa, que negación no es cosa que no aparezca hasta el juicio predicativo, sino que, en su figura originaria, aparece ya en la esfera antepredicativa de la experiencia receptiva. Trátese de las objetividades de que se trate, siempre es esencial para la negación un sentido nuevo, que se sobrepone a otro ya constituido y lo expulsa...

De ello resulta que la negación supone la originaria constitución del objeto, que hemos llamado percepción normal. Tiene que estar ahí, para poderse modificar. Negación es una modificación de conciencia que, por su propia esencia, se anuncia como tal. Siempre es parcial cancelación. Siempre, también, en la constitución originaria de la percepción puede sobrevenir la modificación por desengaño.

Después de obtenido de esta forma el origen de la negación, Husserl nos dice que también las llamadas modalidades del juicio tienen su origen y fundamento en la esfera antepredicativa, pues, en lugar del desengaño de la expectativa, puede aparecer un hacerse dudoso, que no cancela, sin más, la concepción perceptiva anterior. La duda es un modo de tránsito a la abolición negatoria, pero ese tránsito puede perdurar. Vemos, acaso, en un escaparte, una figura, que al pronto tomamos por una persona, acaso un dependiente que está haciendo algo, pero después vacilamos, si no será un maniquí. La duda puede resolverse de cerca en uno u otro sentido, pero puede haber un lapso de tiempo de suspensión, de duda. Entonces se solapan dos concepciones perceptivas: una, la de la percepción normal con que habíamos empezado, otra, que no viene a cancelarla, sino a deslizarse junto a ella con un segundo contenido; ninguna de las dos es cancelada durante la duda, ambas están en litigio recíproco, cada cual con su fuerza propia. En la duda hay una contienda no decidida. En cierto modo tenemos un bifurcarse la percepción normal originaria en una doble percepción. Son dos y propiamente no lo son, pues su contienda significa también un cierto recíproco expulsarse.

En la situación de duda, las dos concreciones, en litigio entre sí, tienen el mismo modo de validez "cuestionable" (preguntable); y todo lo "cuestionable" es algo que está discutido, combatido, por otro algo.

Así se modaliza el acto de percepción simple en actos que llamamos creencias conjeturales. Lo conjeturable lo llamamos también, si prescindimos de su relación con el yo, lo posible. Nace así un concepto de posibilidad que aparece ya en la esfera antepredicativa. Se trata de posibilidades problemáticas que contienen entre sí y que también podemos llamar posibilidades "cuestionables", "preguntables". Pues la intención que surge de la duda, para llegar a una decisión de uno de los dos miembros conjeturales, es intención interrogativa.

He aquí, muy en esquema, el proceso seguido por Husserl para llegar a esta concepción de la pregunta. Desde ese proceso genético se explican sus posiciones relativas a la pregunta que hemos recogido en páginas anteriores.

¿Pero es válido este proceso? Husserl halla que la negación se produce ya en el ámbito perceptivo, antes de la formulación del juicio predicativo. Pero piensa, en cambio, que se produce después de la percepción normal y como un desengaño de la misma que viene a cancelarla parcialmente. El ejemplo que expone no logra persuadirnos de ello.

Ese objeto que veo "rojo y esférico por igual", al cabo de algún tiempo, al verse la parte hasta entonces oculta, empieza a poner en descubierto un "verde y abollado". Lo modificado entonces es el "por igual" y aún eso sólo en cierto sentido. Se mantiene la certeza de que veía rojo y esférico (y hasta que lo veía por igual); lo que se ha modificado es la expectativa en cuanto la hubiera de que lo fuera también la parte que no veía. (Descartes explicaría muy fácilmente este fenómeno, con su teoría del error.) En ese "desengaño", dice Husserl, está la negación.

Pero, ¿no estará ya antes la negación, puesta con la afirmación en la percepción misma de este objeto rojo y esférico? ¿Puedo percibir *ese* objeto sin identificarlo y sin separarlo, en la percepción, de lo que no es ese objeto? ¿Puedo percibir lo rojo redondo, sin separarlo de lo no rojo no redondo, que lo enmarca en la percepción? Husserl piensa que sí; *lo ve así*. Pero también en este campo, como él ha dicho, son posibles los errores, y el suyo, a mi ver, está en no haber encontrado antes la negación. Husserl intenta tomar el campo pasivo de los datos sensibles en su situación originaria (por vía abstractiva, claro es). Y encuentra que no es un caos, sino un campo con estructura determinada, con desigualdades y particularidades. Consideremos, nos dice, un campo de sentido unitario, como viene dado en presente inmanente y preguntemos cómo es posible en él la conciencia de un particular destacado. Cada campo de sentido, por ejemplo, de datos sensibles (ópticos, sonoros, etc.) forma una unidad de homogeneidad, mientras unos campos con otros estarían en relación de heterogeneidad. Dentro del campo, lo particular se destaca por contraste con algo, por ejemplo, manchas rojas sobre un fondo blanco. Las manchas rojas contrastan contra la superficie blanca, pero entre sí están fun-

didadas —aunque a distancia— sin contraste. “Lo desigual se destaca por contraste de un suelo de lo común.”

Pero esas desigualdades, esos particulares que destacan, son elementos receptivos que no se cancelan, pero se limitan, como *no-iguales, entre sí*. Hasta aquí rojo, desde aquí *no-rojo*. Correlativamente, aquí, blanco; aquí, *no-blanco*. No hay desengaño, pero hay negación, hay separación. Se pone aquí de relieve la profundidad del criterio de Aristóteles cuando ponía la afirmación en la unión y composición y la negación en la división y separación.

Ciertamente, la negación así concebida pertenece a la esfera antepredicativa, pero pertenece tan originariamente como la afirmación misma.

En la percepción hay, pues, afirmación y negación o, si se quiere, identidad y distinción. Sin ese acotamiento del objeto por el no objeto, sin la distinción entre un objeto y otro, no hay propiamente percepción. E incluso, si podemos descubrir etapas receptivas previas a la percepción, en ellas mismas estará también la desigualdad, el contraste entre los elementos receptivos, entre rojo y blanco, que pone, naturalmente, el blanco como no-rojo y el rojo como no-blanco.

Esta primariedad de la negación en el proceso perceptivo, esta correlación originaria entre afirmación y negación está ya en Aristóteles y fue desarrollada admirablemente por nuestra Escolástica. “La distinción de cosa a cosa —dice Suárez— consiste en que una cosa no es otra, ni al contrario; consta que existen muchas cosas y ninguna de ellas es otra... Las cosas distintas no son una... *La distinción misma consiste siempre formalmente en negación.*”

En la medida en que la distinción se dé en juicio, la negación será judicativa, pero si la distinción se da en la sola concepción aprehensiva, la negación estará en igual medida en la base de esa distinción. (Disputaciones metafísicas, 7.^a, I, 1, 2, III, 4-6; 9.^a, II, 4.)

No se oculta que el fenómeno que describe Husserl, para llegar a esa idea de “negación”, es distinto de los que fundan la noción aristotélica. En Husserl, la negación *sobreviene* al objeto percibido; en Aristóteles, más primaria y constitutivamente, la negación lo *separa*. Pero ese sobrevenir tiene el carácter de un “cancelar”; esa negación,

son palabras de Husserl, es “nulidad”, “abolición”. Y “cancelar”, “nulidad”, “abolición”, encierran ciertamente negación, pero ya en cuanto fenómeno, todo ello aparece como complejo y fundado en una más originaria negación.

Mientras escribo estas líneas percibo, de pronto, un gran ruido. Su percepción se me ha impuesto; el ruido se me ha hecho presente, irrumpiendo en mi campo de conciencia. Contemporánea con mi atención al ruido brota en mí la pregunta ¿qué es eso? En esto, el ruido cesa. *Ya no suena: ya no lo oigo.*

La negación, el ya no, está aquí, en mi conciencia de ella. No cancelo la percepción que tuve, *la tengo como pasada*; no hay decepción, pero hay negación: *ya no* es presente. Y el preguntar fue antes de esta negación. Y puede permanecer después, si el interés interrogativo subsiste. ¿Qué *ha sido* ese ruido? Podrán entonces brotar respuestas conjeturales: acaso un trueno, acaso un avión, una explosión, un choque, etc. La pregunta no se fundamenta en la duda, aunque haya dudas que pueden resolverse en preguntas. La pregunta no se funda en la negación, aunque tenga que ver con ella en otro sentido, que más adelante señalaremos. La pregunta se funda en lo que de conocimiento o noticia tengan la afirmación y la negación.

Husserl, como hemos visto, pasa de la negación a la duda, de la duda al modo de conciencia problemático y de éste a la pregunta. Y así, el preguntar pregunta por posibilidades, pero sólo por las que son correlativas a la duda; lo posible entonces, dice Husserl, es como lo conjeturable, prescindiendo de su referencia al yo.

Distinta de esta posibilidad *problemática* existe otra que él llama *abierta*. Cuando tengo ante mí un objeto, en su percepción prenoto que tiene otro lado que no veo y que está ahí, en una especie de indeterminación general. Ese indeterminado general puede pensarse como relativo a la cara que veo. Si la cara tiene un color u otras cualidades, puede tenerlas lo que no veo. Si, en efecto, llego a ver la otra cara podremos encontrar cumplida esa posibilidad y aumentado nuestro conocimiento; lo general e indeterminado se ha concretado, cumpliendo la expectativa.

Pero puedo concebir determinadas posibilidades de variación de

color o de forma, etc., en que varíe lo que no veo, respecto de lo que veo. Ahí está la posibilidad abierta. Es una modalización muy distinta de la problemática, porque la conciencia modalizante tiene origen distinto en los dos casos.

En la posibilidad problemática hay tendencias judicativas en litigio y cada una tiene su peso. En la posibilidad abierta no hay peso ninguno. No hay alternativas, sino que, dentro del marco determinado de generalidad, están igualmente abiertas todas las especificaciones posibles. Hay, pues, que distinguir por su esencia, las modalidades litigiosas de las modalidades de la especificación abierta.

Con ello, Husserl ha reducido la pregunta, no ya al campo de lo posible, sino, dentro de él, al campo, como él mismo insiste, de lo discutido. Mas no se entiende como el acto de conciencia, que proyecta el ámbito de posibilidades especificables de la parte invisible de la cosa, puede hacer eso sin plantearse las posibilidades de ese ámbito. Esa parte invisible de la cosa también ofrece a la conciencia en diversos respectos, diversos modos de certeza. Por ejemplo, es una certeza necesaria que la parte que no veo de este objeto rojo y esférico por igual, alguna forma tiene. Podrá (aquí entra lo posible) ser cóncava, plana, rugosa, accidentada, pero hay necesariamente otra, llamémosle cara, que no veo.

Y lo mismo que está implícita en esa percepción mía, *lo que no veo*, también está la pregunta posible por lo que no veo desde lo que veo.

Resulta infundado restringir el campo de lo preguntable al terreno de lo puramente "discutido" y eliminar de él todo el campo de la posibilidad abierta.

Pero tampoco estaría fundado reducir la pregunta al campo modal de lo posible; la pregunta desborda ese mismo campo extendiendo su pretensión de verdad al de lo cierto y de lo necesariamente cierto.

Ni de otra parte el problematismo del juicio problemático, el estado de conocimiento probable a que se ha llegado con pro y contra sobre cierto objeto, necesita traducirse en pregunta. Puede ese grado de conocimiento suscitar una pregunta o averiguación para de-

terminarlo más completamente. Pero ni siempre lo hace ni siempre tiene por qué hacerlo.

Hay estados de conocimiento que se quedan en lo problemático, porque falta interés o medios (o ambas cosas) de ir más allá. Especialmente faltan medios cuando al nivel de conocimientos, la realidad de que se trata aparece como constitutivamente problemática. Muchos fenómenos se presentan con ese carácter: desde los que han dado lugar al principio de indeterminación en física, hasta los de emergencia del vivir histórico y cotidiano. Junto a estos conocimientos, que necesariamente se vierten en juicios de probabilidad, hay otros que son asertóricos o apodícticos. Pero el que sean asertóricos o apodícticos, no excluye que se pueda preguntar por ellos. Nada excluye que podamos adquirir, sin pasar antes por el grado de problemáticos, nuevos conocimientos apodícticos.

Puede haber entonces un preguntar, que ignora, naturalmente, lo preguntado, pero que sabe, desde que lo pregunta, que el conocimiento que se trata de adquirir tiene carácter apodíctico o asertórico. La equiparación de la pregunta a la modalidad problemática del juicio constituye, pues, un error. Creo que una lógica de las preguntas, podría distinguir en ellas modalidades análogas a las del juicio. Y cabría hablar, así, de preguntas apodícticas, asertóricas y problemáticas.

Por ejemplo, la pregunta matemática será normalmente, una pregunta apodíctica. El alumno que tiene que resolver un problema matemático, ignora la solución, pero sabe que se trata de una solución exacta y necesaria. La pregunta de hechos será, en cambio, asertórica. Quien pregunta, ¿a qué día estamos?, espera una respuesta asertórica y el juicio correspondiente es un juicio asertórico. La pregunta de eventos será muchas veces problemática. Quien pregunta, como en las quinielas, quién va a ganar los partidos de fútbol, sabe, al rellenarlas, que está formulando juicios problemáticos.

Lo más sorprendente en toda la exposición de Husserl (al menos para quien vea lo esencial de la pregunta en la función averiguativa) es la desconexión entre la pregunta y la verdad. Decimos sorprendente, ya que el sentido de la pregunta se encuentra para Husserl en la

respuesta, y la respuesta es un juicio, cuyo sentido es decir la verdad "preguntada". Y, sin embargo, no aparece, por lo pronto, esta relación con la verdad. Con la pregunta, según Husserl, tratamos de salir de una situación incómoda, de paralización y escisión. Esta escisión nos molesta, porque hay una tendencia esencial de la conciencia a la unanimidad de sus representaciones. Se trata de llegar a una *decisión* firme. Con la respuesta llegamos a la decisión. Claro, es una decisión judicial. Pero ello es así, porque los juicios tienen que ver a su vez con el desear, pretender, querer o hacer. El preguntar es un comportamiento práctico relativo a juicios. Echo de menos una decisión porque me encuentro en una traba molesta que quizá dificulta mi vida práctica: por eso pregunto, según Husserl.

Esta *lejanía* entre pregunta y verdad reaparece significativamente en una clase de preguntas a la que Husserl atribuye características peculiares y un específico valor. Son las preguntas que, como vimos, llama verificativas, cuya respuesta es un *iudicium veritatis*, un juicio sobre la verdad de otro ya formulado y del que tratamos de cerciorarnos. Husserl interpreta estas preguntas como determinadas por la inquietud del retorno de la duda. Su objeto es una confirmación que nos deje tranquilos, seguros.

Pero ese cerciorarse, hacerse más cierto, a que la pregunta verificativa lleva, sólo es posible porque toda pregunta está en el campo de lo cierto.

Este tema de la esencial relación de la pregunta con la verdad, es quizá el punto más oscurecido en la historia de la pregunta. El criterio general, la doctrina común, es que la pregunta no es verdadera ni falsa, que sólo el juicio, sólo la respuesta, lo es.

Y no será la pregunta verdadera ni falsa del mismo modo que la respuesta; pero si la pregunta encierra conocimiento —y toda pregunta encierra alguno— ese conocimiento será verdadero o falso.

La terminología de verdadero o falso —tradicionalmente aplicada a los juicios— no deja de tener inconvenientes graves, por el equívoco insito en la palabra falso. Un juicio falso es un verdadero juicio, pero que falla, que yerra. Del mismo modo, si hablamos de pregunta falsa, no queremos decir con eso que no sea una verdadera pre-

gunta. Lo que se quiere decir es que es una pregunta que parte de un conocimiento erróneo. Habría, pues, que llamarla pregunta errónea. Los efectos de la pregunta errónea no son menos graves que los del juicio erróneo; como que en tal pregunta se está prolongando el error judicativo de que ella ha partido. Una pregunta errónea puede ser tan perturbadora como un juicio erróneo e incluso más, porque su error es más difícil de descubrir.

Sin embargo, la doctrina apenas se ha detenido en esa cuestión ateniéndose a la creencia de que las preguntas no son ni verdaderas ni falsas. Por ejemplo, nos dice Gómez Izquierdo: "La pregunta no cabe pensar que sea verdadera o falsa; hasta que no se presenta el juicio formulado, la verdad no aparece." E insiste: "Si una pregunta, el sentimiento ¿es sólido o líquido" podemos decir que la pregunta es incongruente, que no tiene respuesta adecuada, que no sabe, el que pregunta, nada de sentimientos, etc., pero en manera alguna que sea falsa la pregunta.

Incongruente, conforme, pero ¿con qué sino con *lo que sabemos* del sentimiento? Y respuesta adecuada ¿por qué no va a tenerla?

Si contesto que sólido, como si contesto que líquido, la respuesta es estrictamente adecuada. Si contesto que ni una cosa ni otra, la respuesta será adecuada, "per eminentiam" y, además, será verdadera y denunciará la falsedad de la pregunta. Falsedad que no es la de la creencia de quien la hace, sino la de los juicios desde los que la pregunta tiene su sentido. En este caso la falsedad del juicio disyuntivo: el sentimiento o es líquido o es sólido.

Pero este ejemplo nos lleva a otro, que también aparece en la obra de Gómez Izquierdo. En la pregunta "el pentágono, ¿es polígono regular?" la respuesta, dice Gómez Izquierdo no puede ser simplemente afirmativa o negativa, porque hay pentágonos regulares e irregulares. Como ya hemos anticipado, el juicio implicado en esta pregunta (el pentágono o es un polígono regular o no lo es) sería verdadero si acotara los objetos concernidos de un modo adecuado. Pero el predicado "polígono regular" no es predicable del género pentágono, sino de determinada especie de pentágonos, o de cada pentágono individualmente determinado.

Aristóteles, había visto ya que en la pregunta podía deslizarse una falsedad, que podía escapar no sólo al interrogado en la conversación dialéctica, sino, también, al mismo que tenía que formular la interrogación. (Elencos sofísticos 167 b, 168 a.) Pero si hay una falsedad en la pregunta es que encierra un conocimiento. Gómez Izquierdo, que tan radicalmente ha negado verdad a la pregunta, nos dice, junto a ello, que la pregunta como la duda revela un “*conocimiento imperfecto*”, “un *saber a medias*”. O que es “un modo especial de conocer”, que supone “una *convicción* sin la cual no hubiera surgido la pregunta. ¿Quién duda que ese conocimiento, saber, convicción puede ser verdadero o falso? Sin duda, la pregunta no tiene la verdad que pretende, aquella por que pregunta; pero encierra otras verdades, o errores, que la hacen verdadera = acertada o errónea = falsa.

Habría que examinar de dónde venga aquella tradicional doctrina y a qué deba su persistente tenacidad que todavía hoy la hace lugar común filosófico. Pero ponerlo en claro exigiría un minucioso estudio histórico filosófico que yo no he hecho ni sabría hacer. Lo que puedo decir del tema, lleno de inseguridad, son simples conjeturas.

El pensamiento de que la pregunta no dice verdad ni falsedad, no enseña nada, ni nada compromete, nos viene de la filosofía griega.

En el diálogo que está siendo el arcángel Rafael de esta peregrinación mía por tierra extraña, Sócrates dice a Menón, cuando se dispone a interrogar al esclavo: fíjate en lo que va a encontrar, investigando conmigo, sin que yo haga otra cosa que preguntar, sin enseñarle nada, y vigíleme también a mí, a ver si me pescas enseñándole y explicándole, en vez de preguntarle sus opiniones.

Pero el lector atento llegará a la convicción de que positivamente su interrogar es enseñar, es hacer ver al esclavo la proporción entre unas figuras y otras, la forma en que se dividen por igual, cómo se traza la diagonal y en qué consiste ésta y cómo el cuadrado construido sobre la diagonal es el que se buscaba. Después de lo cual, Sócrates pregunta a Menón si él ha enseñado algo o si todo lo que había ido contestando el esclavo no eran opiniones de éste, cosa que Menón concede.

¿Cómo podía Sócrates hacerse la ilusión de que no enseñaba nada con sus preguntas?

Se diría que la pregunta tenía en la antigüedad clásica una función que no es la misma exactamente que tiene entre nosotros.

Por lo pronto, la antigüedad preguntaba, me parece, más de lo que nosotros lo hacemos. La dialéctica, la silogística, las refutaciones, se desarrollaban en forma de pregunta y respuesta. La dialéctica era el arte del diálogo que consistía en una sucesión de preguntas y respuestas (Platón, *Cratilo*, 390 c). Era con el diálogo como las cosas se dividían y clasificaban para examinarlas. (Sofista, 253 c-d; Fedro, 266 b-c cfr. los textos antes citados.)

En Aristóteles —como vimos— los silogismos dialécticos tenían que partir de premisas fundadas en la doxa. (Primeros Analíticos, 46 a 5 sigs.) La pregunta estaba formulada de forma que siempre había que contestarla con un sí o un no (*Tópicos*, 158 a 5). Esto es, la pregunta, enuncia una tesis, *sin pronunciarse sobre ella*. La respuesta, sí o no, dirá si el que responde acepta o rechaza la tesis. En principio, la respuesta tenía que conceder la tesis, puesto que la tesis estaba fundada sobre la doxa. Por eso, si quien responde no la concede, tendrá que objetar o argumentar en contra; de lo contrario no guarda las reglas de una correcta discusión (*Tópicos*, 160 b 10). En todo caso, lo mismo si se acepta que si se rechaza la tesis de la pregunta, el que responde queda comprometido por la posición que ha adoptado. El ha definido su actitud y con ello se verá llevado necesariamente a una conclusión determinada.

Recuérdese que las tesis que se proponen en la pregunta dialéctica se fundan en la doxa social, como di dijéramos (permítase emplear la expresión de Hegel), en el “espíritu objetivo”. Pues doxa es, por lo pronto, la “verdad” en que todos nos encontramos, la que con el lenguaje recibimos y desde la que acaso llegamos con los años a conquistar alguna verdad propia. Doxa no son sólo las creencias y conocimientos, lo son igualmente los propósitos e intenciones, los sentimientos y actitudes vigentes en la sociedad (*Tópicos*, 160 b 10). Lo “decente”, lo “decoroso” y lo “digno” vienen de la misma raíz de la doxa.

En la larga mañana de los pueblos, la verdad son los modos de comportamiento y creencia en que se está "de siempre". No hay, por lo pronto, otra verdad. Ni era otra la verdad "recibida" de que se partía en la discusión dialéctica.

En la discusión dialéctica no se trataba de la verdad en el sentido de verdad científica, que apenas existía. Lo que existían eran las creencias recibidas a que había que ajustarse. Verdad no era tanto conformidad de un juicio con un objeto, como conformidad con lo recibido y establecido. Y con la pregunta, más que una información sobre una realidad, lo que se buscaba era provocar una toma de posición en quien había de responder.

Hay esferas del "espíritu objetivo", como el derecho, en que esta función de la pregunta y este sentido de la verdad siguen siendo los mismos por razones tan hondas como claras.

La pregunta en derecho (no en "ciencia" del derecho) sigue siendo hoy, en la mayor parte de las relaciones jurídicas y procesales, una interrogación para provocar una decisión de voluntad en quien responde.

Había contratos en Roma que se concluían preguntando en forma solemne al que se iba a comprometer. *Spondes centum dare? Spondeo.* La obligación se contraía *ex interrogatione et responsu*. También las leyes se "preguntaban" al pueblo. La palabra originaria era rogare, que ya conocemos. El pueblo al reconocer la ley (*scire*) la hacía derecho.

Y hoy, cuando en la celebración del matrimonio el sacerdote pregunta a los contrayentes si se quieren por esposos, si se otorgan, etc., con esas preguntas no está tratando de *averiguar* sus deseos. Su función es dar lugar a una declaración de voluntad. Y la respuesta no es una información que se comunica, sino una voluntad que se declara y al declararse se vincula.

El interrogatorio procesal conserva en muchos casos ese alcance de provocar en quien contesta un reconocimiento, esto es, un acto de voluntad. En la confesión judicial, la finalidad propia no es averiguar la realidad de los hechos; lo que el interrogado reconozca o conceda será verdad contra él. Si reconoce una deuda, no podrá después intentar probar que de hecho no existía.

Del mismo modo, mientras en el lenguaje ordinario el sentido

fuerte de la palabra responder es dar una respuesta, jurídicamente responder es ante todo "responder de", ser responsable de lo que se ha hecho o dicho.

La misma ciencia del derecho, del derecho positivo, no puede ignorar en sus construcciones esa "verdad" del derecho, que preside desde el postulado de la ausencia de lagunas y errores en el ordenamiento jurídico hasta el de la autoridad de la cosa juzgada.

Es que en el campo del "espíritu objetivo" el derecho es expresión de lo tenido por *necesario* para la subsistencia de la comunidad. Su contenido varía de unos pueblos a otros, pero responde siempre a la creencia radical sobre la que la comunidad se funda. La creencia religiosa va unida originariamente a ese sentimiento de necesidad. Si religión y derecho aparecen unidos en sus orígenes, también jurisprudencia y teología tienen una afinidad profunda que ya señaló Leibniz. En ambas hay un dogma o una *lex* "puestos" y una *interpretatio* que ha de ajustarse a una u otro.

Pero el campo en el que nuestros juicios vienen determinados primordialmente por el espíritu objetivo, por las creencias recibidas y vigentes, es mucho más extenso. Religión y derecho son solamente dos cualificadas manifestaciones suyas. Hay zonas en las que el espíritu objetivo reina con autoridad indiscutida, previa a todo sentimiento de necesidad. Hay otras en las que el sentimiento de vinculación a las creencias recibidas o adoptadas predetermina las actitudes judicativas. Así ocurre muy especialmente con las ideologías políticas en quienes se sienten vinculados a ellas. Sus principios, constitutivos o programáticos, constituyen otras tantas vinculaciones que determinan la actitud judicativa que ante innumerables cuestiones tomaran sus secuaces. Su actitud, entonces, no será la de preguntarse por la verdad, sino la de qué postura hay que tomar desde la posición ideológica que se tiene. Esta fuerza de la posición ideológica es singularmente avasalladora cuando la ideología se alza con la plenitud del poder político y al mismo tiempo se presenta con la pretensión de sistema total. La edad contemporánea ha visto llevada a sus últimas consecuencias esta radical subordinación de la verdad a las ideologías políticas. Los dogmas de cualquier ideología totalitaria no sólo llevan a sangre y fuego

su imposición, sino que la extienden a todos los campos del saber. Ni las ecuaciones de la física ni las leyes de la genética, pongamos por ejemplos famosos, están libres de excomunión desde los tópicos dogmáticos de estas ideologías.

En definitiva, la doxa sigue nutriendo en nuestro mundo contemporáneo la parte inmensamente mayor del pensamiento humano. Más aún, que hoy se haya pasado de que verdad sea "lo establecido" a que sea "lo probado" en parte es también doxa.

Toda esta digresión nos ayudará a representarnos cuál era la posición de la pregunta en la antigua Grecia. En la discusión dialéctica de los griegos, el llamado a responder la pregunta tomaba con su respuesta una actitud, comprometía su voluntad. Pero en la doxa, voluntad y verdad no estaban separadas. Eso no ocurriría hasta más tarde, por obra de la filosofía griega.

Si el que respondía empeñaba su voluntad, el que preguntaba, en cambio, no se pronunciaba. El sí o el no, con su "verdad-voluntad", no eran cosa suya. El interrogador lo que sí tenía que observar eran las reglas de la dialéctica, pues en ella, a diferencia de la erística, había un objetivo común a las partes. (Tópicos, 161 a 35 sgs.)

La relación de Sócrates con la doxa, en las discusiones dialécticas en que continuamente estaba empeñado, fue compleja y terminó trágicamente.

Sócrates —nos dice Aristóteles— preguntaba pero no respondía: reconocía no saber (Elencos sofísticos, 183 b 5). Pero en las preguntas de Sócrates entraba un factor intelectual, ajeno al mundo de la doxa. Entraba el *ser* que por modos opuestos había sido el hallazgo de Parménides y de Heráclito y que llevaría a las "cosas". El interlocutor, que se creía seguro en el saber recibido, encontraba de pronto, al preguntarle Sócrates, que las cosas no iban por donde él había pensado y que, por tanto, tampoco él sabía. Sus "preguntas constituían no sólo un medio de demostrar la ignorancia, sino una presión para llevar a... encontrar dentro de uno mismo el *concepto* de lo que se busca, hasta dejarlo plasmado en una definición de lo que se ignoraba" (8).

(8) ZUBIRI: *Cinco lecciones*, pág. 13.

Causas muy complejas determinaron la feroz irritación, que el incansable preguntón acabó por desatar en la "opinión pública". Sócrates, que luchaba por la verdad y contra los sofistas, fue condenado como ninguno de ellos. Pero su acción fue decisiva en la increíble hazaña que estaba cumpliendo el pensamiento griego: alumbrar frente a la doxa una nueva verdad, como descubrimiento y presentación de lo que es, como adecuación de un pensamiento a un ente, y en definitiva como verdad que encuentra en sí misma su propio criterio y no en la referencia a lo aceptado y recibido. Es difícil imaginar la grandeza mental que hubo de requerir este hallazgo, que culmina en la obra de Aristóteles.

Era, pues, conforme al pensamiento "dóxico", la idea de que la pregunta no compromete, que no afirma ni niega y que no puede ser argüida de falsa, porque no pretende ser verdadera. Y esa idea va a perdurar siglos y siglos como creencia recibida y "evidente". Hay un modismo español, "quien pregunta no yerra", que se interpreta como un consejo para evitar cometer equivocaciones. Pero la locución podría tener un significado más originario y puramente enunciativo: el que pregunta no se pronuncia sobre aquello por que pregunta; no afirma ni niega y por lo mismo no puede errar al preguntarlo.

Pero en Aristóteles, la noción de verdad como invención o descubrimiento de lo que es, conduce al examen de la pregunta como "planteamiento" que nos lleva a esa verdad. La pregunta tendrá que cumplir las posibilidades de llevar a la verdad. Aristóteles no sólo desarrolla la aporética, no sólo nos habla (como vimos) de preguntas falsas y de que cada ciencia ha de tener sus preguntas propias, sino que plantea que habrá una específica ignorancia en cada ciencia que haga falsas en ella las preguntas propias de esa ciencia. (Segundos Analíticos, 77 a 35, b 15.)

La visión aristotélica de la pregunta no se ha perdido desde entonces, pero ha sido recubierta por la creencia dominante (y en el fondo incompatible con ella) de que la pregunta no estaba implicada en la verdad. Y así, vemos autores que aceptan que en cada pregunta hay un conocimiento, pero no se rinden a la evidencia, porque no se lo plantean, de que entonces la pregunta puede encerrar error.

Y es que el error que puede encerrar la pregunta, o escapa muy fácilmente al análisis o aparece, más que como error, como una incorrección intrascendente. Pero ello no quita que lo sea. Quien pregunta, por ejemplo, en un pueblo que no tuviera, dónde está Teléfonos, parte de la creencia de que lo hay. La respuesta no hay teléfono denuncia tácitamente el error de la pregunta, pero ello queda en segundo plano, porque al mismo tiempo la satisface. Si el preguntado, poco entendido en diferencias técnicas, atiende al “¿dónde está?” de la pregunta y envía al preguntante a Telégrafos, cabría decir que el error de la pregunta había inducido el error de la respuesta.

Se contaba, hace bastantes años de un ministro que en visita a una cuenca minera había preguntado por las minas de coque. Y todos hemos tenido alguna experiencia de preguntas que, como ésa, denunciaban, al ser formuladas, el error en que estaba quien las emitía. Alguna vez oí preguntar qué color tenía el esperanto El mismo Rimbaud habría rechazado como errónea esa pregunta.

Pero no hay que detenerse en anécdotas juglares. La verdad es que la historia está llena de preguntas falsas que han tenido y tienen una influencia inmensa en la vida humana. Existe el arte de preguntar a los astros lo que nos va a pasar y cómo debemos comportarnos. Los horóscopos son contestaciones a esas preguntas. La Astrología es quizá la más viva supervivencia, y la más extendida, de un arte de preguntar antiquísimo, que en su origen tuvo su sentido. Acabó en “el mentir de las estrellas” a las que nadie (hoy por hoy) puede ir a preguntárselo.

Los augures romanos preguntaban al vuelo de las aves (hablamos aun de pájaros de mal agüero) o a las vísceras de animales sacrificados, antes de acometer ninguna acción de importancia. Hoy persisten otras muchas formas de preguntar: a las manos, o a cartas, o a bolas de cristal..., y cada una supone un determinado “saber”. Puede muy bien que haya “saberes” de estos, que sean falsos por entero y con ellos el sistema de preguntas que fundan.

La historia de la ciencia, de otra parte, conoce sobrados casos de problemas que no pudieron resolverse hasta que se descubrió que la pregunta, tal como estaba formulada, era errónea. Un nuevo plantea-

miento de la pregunta, desde otros supuestos judicativos, ha permitido en esos casos encontrar la respuesta, que hasta entonces había sido inasequible.

Finalmente, fácil sería encontrar, más o menos formalizada, la tesis que exponemos en muchos filósofos. Si Aristóteles hablaba de preguntas falsas, Santo Tomás, en su comentario a la Metafísica de aquél, habla de preguntas verdaderas (n. 1.223). Cuando Leibniz se refiere a preguntas que no pueden ser demostradas y no lo necesitan (Monadología, 35); cuando, en la línea agustiniana, Pascal descubre el "no me buscarías si no me hubieses encontrado"; cuando, en su comentario al "Banquete", Ortega nos dice que en la pregunta no está determinada la respuesta, pero está perfectamente determinada la pregunta, todos ellos están poniendo implícitamente en la pregunta un contenido judicativo.

En definitiva, pues, toda pregunta encierra conocimiento; ese conocimiento puede ser verdadero o falso, luego en la pregunta hay verdad o falsedad, que predetermina la de la respuesta adecuada.

Parecería, entonces, que la pregunta es más que juicio, puesto que pone juicio y pone, además, esa dinámica hacia una ulterior verdad, que hemos descrito.

Y aún habría que agregar que la pregunta, en esa su dinámica tensión, puede repercutir sobre el juicio de que parte y ponerlo de nuevo en "tela de juicio". Y así, la pregunta no es el origen del conocimiento, porque ya lo supone, pero sí es una forma de conocimiento, en algún modo, más genuina y superior al conocimiento en que estamos por mera noticia recibida, si se quiere, por doxa.

Pues la verdad recibida tiene la condición *inerte*, propia de todo lo social. La verdad recibida persevera en su ser y no es activa como pensamiento propio sino cuando, por contraste o combinación con otras, o por experiencias, o de cualquier otra forma, entra en el campo de la pregunta.

No sólo eso. La inercia de la verdad recibida le hace ir perdiendo vigencia. Muchas verdades, que lo fueron originariamente, dejaron de ser verdad al cambiar la situación vital desde la que se habían descubierto. Al persistir en su inercia la antigua verdad se ha hecho falsa

para la nueva situación. El del vuelo de las aves era un conocimiento "verdadero" y, claro es, religioso, en pueblos nómadas y emigrantes, que marchaban (acaso siguiendo el ejemplo de las aves migratorias) en busca de nuevos territorios. Se queda en pura superstición cuando se practica como rito por el pueblo asentado en la urbe.

Nos es fácil denunciar aquellas creencias que han sobrevivido como *superstición*. Pero también ellas tuvieron su verdad, también fueron versión originaria, que respondía a una pregunta con sentido. Todo conocimiento dóxico corre el riesgo de ser en mayor o menor medida "supersticioso". Ese riesgo no le quita el ser el tesoro de verdades que recibimos. Sólo que, para hacerlo nuestro y aun para mantenerlo, tenemos que revalidarlo o revisarlo como verdad comprobada o evidenciada. La nueva verdad que Aristóteles desarrolla va a tener esa virtud de poder acudir al criterio de lo necesario, que no puede ser de otro modo, y de lo evidente, principio de la ciencia.

La verdad que recibimos de otros puede, como decía Suárez, ser objeto de una remisión a las cosas mismas para encontrar su confirmación en ellas; con lo que no queda ya apoyada en la mera autoridad del que dice o enseña, sino que alcanza el mismo fundamento que tiene la "inventio", la verdad encontrada. (Disputaciones metafísicas, 9.^a, II, 5.) Y aunque el juicio puede ser falso en un caso y otro, el criterio evidenciador del error y de la verdad se ha trasladado al segundo. La verdad recibida puede ser contrastada, comprobada, evidenciada. Resulta así que también por ese camino se llega a una verdad apropiada y operante. Y aquí se revela que esa diferencia en más que parecía haber de la pregunta sobre el juicio sólo sería verdadera respecto del juicio que llamaríamos meramente dóxico. Respecto de un juicio así, la pregunta sería una forma más alta de saber. Respecto al juicio de invención o comprobación de verdad, la pregunta no ofrece mayor ni superior entidad. Porque tampoco este juicio se aquieta, definitivo, en sí. Pues si toda pregunta pone y propone juicios (de que parte y que pide), también en potencia este juicio supone y propone preguntas (de que viene y que abre). Y todo juicio de esta clase ha de ser entendido como respuesta a una pregunta.

Desde otro ángulo, esta conexión estructural pregunta-juicio fue vista en cierto modo por Collingwood.

Collingwood piensa que todo juicio hay que entenderlo desde la pregunta a que responde. Entonces la verdad o falsedad de un juicio no corresponderá al juicio en sí, sino al juicio en relación con la pregunta a que responde.

Por tanto —nos dice—, la “unidad de pensamiento” no es el juicio compuesto de sujeto, cópula y predicado, como piensa la lógica, tradicional, idealista o simbólica. La unidad de pensamiento es algo complejo en que el juicio sirve de respuesta a una pregunta. Cuando Platón describe el pensamiento como un diálogo del alma consigo misma, entiende un proceso de pregunta y respuesta (como el de sus Diálogos), y de esos dos elementos, la primacía pertenece a la actividad interrogante, al Sócrates en nosotros. Cuando Kant dice que hay que ser sabio para saber qué preguntas se pueden hacer razonablemente, está rechazando la lógica meramente proposicional y demandando una lógica de pregunta y respuesta.

Collingwood nos explica que este hallazgo le descubrió a su vez el alcance de grandes obras del pasado. “El *Novum Organon* y el *Discours de la Méthode* tomaron un nuevo sentido para mí. Eran expresiones clásicas de un principio lógico que había que restablecer: el de que un cuerpo de conocimientos no consta de proposiciones, enunciados, juicios o como quiera llamen los lógicos los actos asertivos de pensamiento (o sus contenidos), sino de éstos junto con las preguntas que pretenden responder; y que una lógica en que se atiende a la respuesta y se descuida la pregunta es una lógica falsa.”

Por desgracia, Collingwood apenas desarrolló esa nueva lógica de la unidad de pregunta y respuesta que él pretendió iniciar con la ayuda de Bacon, Descartes y otros. Collingwood establece que cada pregunta y respuesta, en un complejo dado, tiene que corresponder al todo y al lugar que ocupa en el todo. La pregunta tiene que “brotar”, que presentarse de por sí en ese todo, y eso —dice— es lo que entendemos cuando nos negamos a contestar una pregunta, alegando que “no es esa” la cuestión. Cada respuesta debe ser la respuesta justa a la pregunta que entiende responder.

Pero aquí se diría que Collingwood se desvía del camino en que le habríamos querido encontrar. Por justa —nos dice— no entiendo verdadera. “Es justa la respuesta que nos permite continuar el proceso de preguntar y responder. Son frecuentes los casos en que la respuesta justa es falsa, por ejemplo, cuando un pensador sigue una falsa ruta, sea inadvertidamente, sea para construir una reducción al absurdo. Así, cuando Sócrates pregunta si para compañero de juego de damas es preferible un hombre justo o uno que sepa jugar a las damas, la respuesta que da Polemarco, “un hombre que sepa jugar a las damas”, es la respuesta justa. Es falsa, porque supone que son comparables la justicia y la habilidad para jugar a las damas, como si fuera cada una de ellas un saber especializado. Pero es *justa*, porque constituye un nexo en la cadena de preguntas y respuestas por la cual se pone de manifiesto la falsedad de ese supuesto” (9).

Este ejemplo puede mostrar una de nuestras divergencias de Collingwood. A nuestro juicio, la falsedad está en la pregunta de Sócrates. Una falsedad sofística que Aristóteles no habría vacilado en mostrar. Es la falsedad de un juicio implicado disyuntivo, desde el que la pregunta se hace. La respuesta, en cuanto es estrictamente adecuada, conserva, mantiene la falsedad de la pregunta. Una respuesta eminentemente adecuada habría tenido, por ejemplo, este tenor: un hombre justo que sepa jugar a las damas. Respuesta que denuncia la falsedad de la alternativa sobre que se monta la pregunta. Pues saber jugar a las damas es un supuesto, no preferible, sino *necesario* para *poder* jugar, mientras el que el jugador sea justo es un supuesto *preferible* a que no lo sea. Y es el único supuesto *preferible* de que habla Sócrates, pues el que presenta como alternativa no pertenece al campo de lo preferible. La opción, pues, es falsa. Pero entonces la respuesta es falsa, no ya, como dice Collingwood, porque confunda la justicia con un saber especializado, sino, antes que eso, porque la pregunta ha falseado la relación lógica entre condiciones de posibilidad y de preferencia. Es la pregunta la que encierra ya un supuesto judicativo fal-

(9) COLLINGWOOD: *Autobiografía*, pág. 25 sigs. Cfr. *Idea de la Historia*, trad. españ., pág. 308 sigs.

so y no la cadena de preguntas y respuestas del diálogo la que denuncia aquella falsedad *lógica* de la pregunta.

Como se ve, Collingwood ha percibido una determinada conexión entre pregunta y respuesta, pero, acaso porque no ha hecho objeto de reflexión la pregunta misma y ha venido a entenderla como unidad con la respuesta, no ha visto los elementos asertivos que en la pregunta hay y que son desde los que la pregunta pide esa respuesta.

De otra parte, ya lo dijimos, aunque *pueda* serlo todo juicio, no pensamos que todo juicio *haya* de ser entendido como respuesta a una pregunta, sino determinada clase de ellos.

Por último, quizá la visión de Collingwood se queda en otro respecto a medio camino.

Porque así como no ha visto lo *judicativo encerrado* en la pregunta, tampoco ha visto la pregunta *abierta* en la respuesta, esto es, la posibilidad de preguntas que todo juicio —y toda respuesta, por tanto—, lleva consigo. Todo juicio abre esa posibilidad y ya hemos apuntado las vías por las que esa posibilidad se hace acto. Es lo suyo que la pregunta lleve a un nuevo juicio y que el juicio abra nuevas preguntas. “Busquemos como quien ha de encontrar y encontremos como quien ha de buscar”, escribió San Agustín (De Trinitate, 9, I, 1). “Sic ergo quaeramus tanquam inventuri: et sic inveniamus tanquam quaesituri.” Con estas palabras, San Agustín no describió simplemente una actitud personal; nos propuso al mismo tiempo el esquema del proceso mental del conocimiento.

Pero ese constitutivo enlace dinámico entre pregunta y juicio, ese mutuo y sucesivo suscitarse, está señalando su unidad de origen y al mismo tiempo su unidad de fin.

Santo Tomás de Aquino atribuía la pregunta a la razón y el juicio al intelecto: “Sicut *inquisitio* pertinet ad rationem, ita et *iudicium* pertinet ad *intellectum*”. (Sum. Th. 2.^a, 2.^{ae} q. 49, 5, 3, m; cfr. q. 51, 2, 3, c; q. 53, 4, c.)

La razón, pues, inquiere la verdad: pregunta. Su luz explora el objeto por que pregunta. El intelecto halla la verdad que la razón buscaba.

Pero razón e intelecto en Santo Tomás *son una misma facultad*.

Y así, pregunta y juicio son simplemente como actos diversos de una misma potencia. "Etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab *inquisitione et discursu.*" (Ibidem.)

Pregunta y respuesta son fases de una misma actividad intelectual encaminada a un mismo fin.

La conexión dialéctica de pregunta y respuesta es la expresión misma del proceso averiguativo y revelador del pensamiento.

La pregunta con su saber y no saber, con su afirmación y negación, es la expresión misma del pensamiento dialéctico.

En la pregunta hay posición, puesto que toda pregunta se hace desde un saber. Pero este saber denuncia su propia limitación. Lo preguntado está marcando hasta donde llega el saber de que la pregunta parte y hasta donde no llega. La pregunta contiene así más que el saber de que parte; sabe del no saber.

La posición de todo concepto y juicio está limitada por la negación, aquello a lo que el juicio no llega; es el poder de lo negativo. Pero la pregunta hace patente esa negación que limita el juicio y orienta hacia ella. La pregunta, es su sentido, pretende llevar de la posición de que parte a algo que *no es* esa posición, a lo preguntado.

La respuesta enunciará lo preguntado. Con ello, lo negativo a que la pregunta llevaba se hace positivo en el juicio-respuesta. La respuesta es un juicio que llena la negatividad que la pregunta denuncia. En la pregunta no estaba contenida la respuesta. Pero en la respuesta queda contenida la pregunta; es un más allá de la pregunta, que absorbe a ésta y, claro es, a los conocimientos de que ella partió. Y así, la respuesta resuelve la pregunta, la anula como pregunta, pero asumiéndola en la ulterior verdad que la respuesta trae.

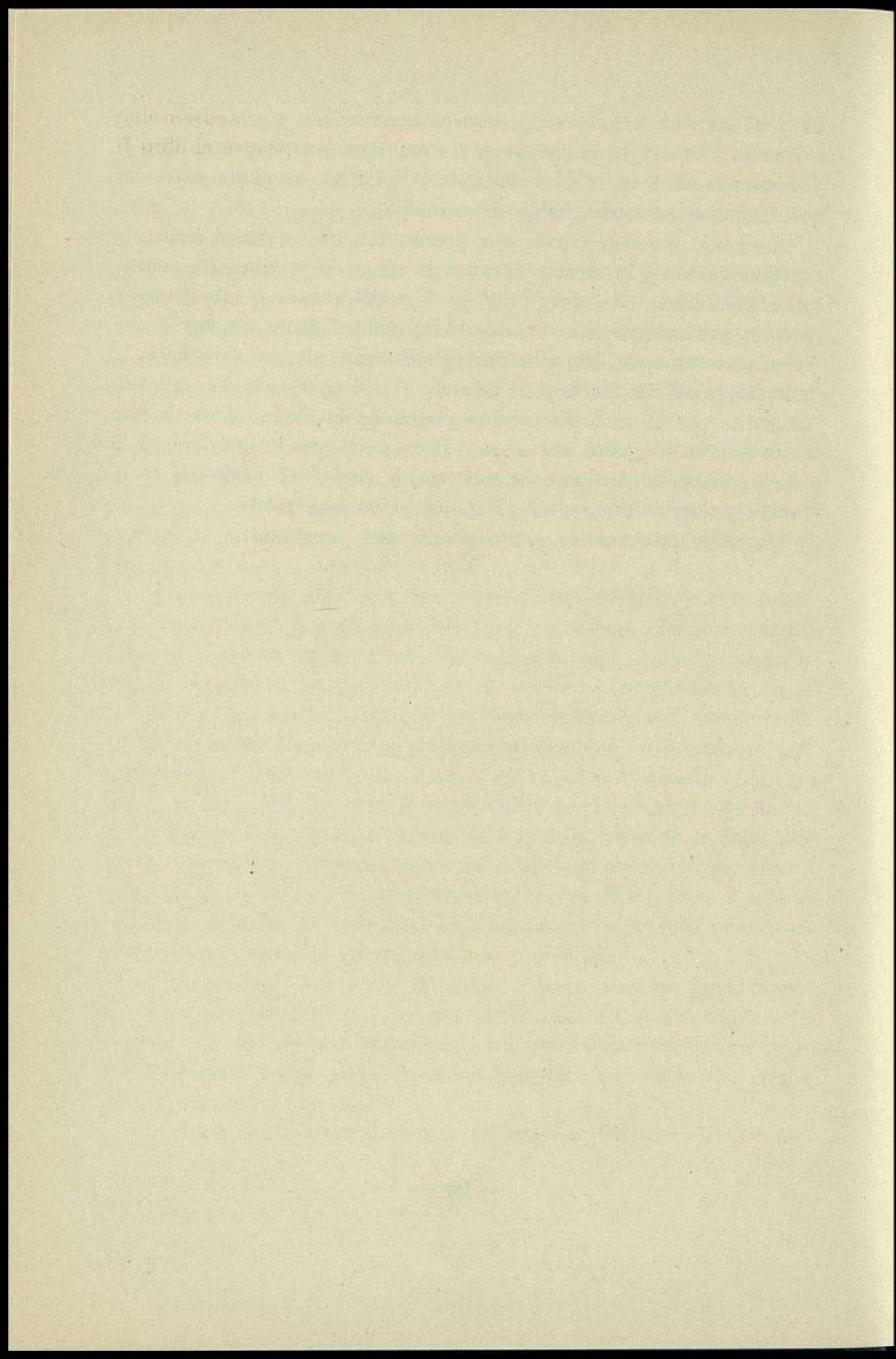
Y la respuesta, que no es un juicio a secas, sino un juicio asuntivo de la pregunta, viene a ser una nueva posición, que también está limitada por una ulterior negación. Desde esa nueva posición, en cualquier respecto, puede brotar la nueva pregunta que señala esa negación y prepara su superación.

Esta es la perspectiva fascinante del proceso dialéctico del pregun-

tar y de las vías en que este proceso se desenvuelve. En la visión dialéctica de Platón y en la ciencia de los opuestos que plantea el libro B y desarrolla el Γ de la Metafísica de Aristóteles, se abren esas vías que Hegel, a su modo, había de reanudar.

A su vez, la existencia de este proceso suscita un nuevo orden de cuestiones que de la esencia llevan a la causa. ¿Por qué esta constitutiva continuidad del preguntar en la vida humana? Las famosas palabras aristotélicas: “el hombre desea naturalmente conocer”, que serían una respuesta, son a la vez planteamiento de otra pregunta, la de la naturaleza del hombre. Se ha dicho (Heidegger) que el hombre es “pregunta por el ser”. El hombre preguntó, sin duda, antes de que la suya fuera pregunta por el ser. Pero, ¿por qué lo que hay se le presenta como un conjunto de misterios y verdades? ¿Por qué es el hombre un ser interrogante? ¿Por qué es en la verdad?

Hagamos, por esta vez, alto aquí ante estas preguntas.



Contestación
del

Excmo. Sr.

D. Carlos Martínez de Campos y Serrano,
Duque de la Torre

1875

1876

1877

1878

SEÑORES ACADEMICOS:

El solo título de la disertación que hemos oído es suficiente para poner en guardia al más osado. Al meditar profundamente sobre la "pregunta" y la "verdad", Alfonso García Valdecasas parece prevenirnos sobre su intención de estar atento a todo cuanto pueda en sí tener misterio, sin siquiera aparentarlo. Si en abriendo un libro él se pregunta qué intención tuvo el autor, o si éste ha merecido el gran elogio que la crítica le ha hecho...; si en mirando cara a cara lanza un interrogante, cuya respuesta no quiere oír porque el reflejo va a bastarle, no cabe duda que es preciso, ante él, abandonar el sentido filosófico que ha dado a sus palabras, soslayar la erudición de que ha hecho gala y hablar concreta y muy sinceramente. Así pretendo hacerlo.

La pregunta es siempre necesaria. En alguna parte he leído que hay ciertas mentes que son alérgicas a tal o cual materia o disciplina. Es, por supuesto, el modo de expresar una torpeza innata en el que

aprende, o una pereza irremediable en el que enseña. En cualquiera de ambos casos, la repulsión puede encontrarse muy arraigada. En uno y otro, cabe el defecto. Pero, entonces, en vez de emanar cual de una fuente, la verdad se sume en el abismo.

La pregunta, así expresada, no tiene respuesta. No basta abrir un libro para saber de lo que trata; ni tampoco leerlo para encajar su contenido. No es suficiente oír para enterarse; ni tampoco hablar a diario para que un auditorio aprenda. Pero este no es el caso que se enfrenta, pues es cosa sabida que las lecciones de Alfonso Valdecasas son escuchadas con fruición, y rinden.

Valdecasas, que es jurista, ha querido mantenerse en el cauce universitario, porque en él se aprende cuestionando, se medita disertando y —de este modo— se camina poco a poco hacia la luz y la verdad.

En sus afanes tan variados se ha preocupado de las contiendas, acaso por hallarse conectadas con la política y con la jurisprudencia, o porque ha visto en ellas un origen de las transformaciones de los pueblos y del régimen de vida. Le ha interesado, quizá, la idiosincracia de las fuerzas militares, que sólo tienen entusiasmo verdadero y continuado cuando les asiste la razón, o creen tenerla. Y le interesa —estoy bien seguro— las virtudes de una masa que se bate, porque sabe que los grandes egoísmos son más de hombres aislados que de colectividades.

Es, en efecto, el hombre, el que soporta reprimendas y castigos. Y, como es lógico, al aumentar su graduación se dificulta tal asunto. Las leyes intervienen y, con ellas, los jueces y auditores. En algunas ocasiones, la justicia prevalece sobre el mando. No en vano el catedrático doctor Gerhard Leibholz, de la Universidad de Gotinga, recuerda, en cierto trabajo dedicado a una materia no dispar, que el período de los Jueces en el Antiguo Testamento fue anterior al de los Reyes; y dice incluso que cuando un juez no tiene —o no tenía— una posición “ad-hoc” desempeña su misión el sacerdote o el propio jefe del Ejército. El orden cronológico interviene; mas, de otra parte, las leyes y la fuerza suelen ser insuficientes. Cada hombre tiende a jefecillo de su tribu, o a ser jefazo de una masa. Harto ya de rampa

o de escalones, el ambicioso acude al instrumento, a una máquina moderna. Piensa incluso en los "cerebros" que aún no están perfeccionados, y a los que siempre faltará el pequeño tanto de sentimentalismo que en el afecto y en la fidelidad se basan, y sin el cual ocurre que el trabajo se endurece cruelmente.

Las leyes, pues, son necesarias y su empleo es indispensable. Otra cosa es imposible e inverosímil; y, cuando esta voz "inverosímil" entra en juego, la verdad parece hallarse aprisionada por una tenue neblina que obliga a hacer preguntas a quienes manejan ciertos dardos infrarrojos que no son instrumentables.

Si el mundo ha de seguir la pauta racional y buena...; si ha de resignarse a que las fuerzas superiores predominen, no cabe duda que la justicia y el saber habrán de culminar intensamente. Una justicia concebida con bondad y un saber basado en ciencias morales. Una autoridad ejercida sin orgullo, ni impulsiones desordenadas. Una jerarquía moral que prepondere. El caso es humano y es frecuente. Hitler pasará a la Historia; pero el famoso Kersten, que salvó a miles de seres de una muerte científica y espeluznante, ocupará un puesto más alto.

Para todo, el hombre de leyes hace falta. Y, si el mundo aprende a gobernarse con "calculadores" y las fuerzas navales a moverse con auxilio de "almirantes automáticos", quizá resulte aún más precisa que ahora la presencia del citado hombre de leyes.

Pues bien, Alfonso Valdecasas, como he dicho, nos ofrece tan excelsa condición. Ejerce y teoriza. Es filósofo y ecuánime. Reúne cualidades excelentes. Y a él acudimos, para la tarea que nos incumbe, convencidos del valor de su inmediata ayuda.

* * *

Tres ocasiones diferentes —fortuitas todas— me han permitido conocer a Valdecasas y llegar a ser su amigo.

En Italia, la primera; en 1925. Con bien escasa graduación en mi carrera, ejercía yo el cargo de agregado militar y aéreo a la Embajada; y, en otoño de aquel año, después de unas maniobras en los

Montes Apeninos —teatro interesante y siempre bien utilizado—, fui invitado al “colegio de San Clemente”, en la vieja Bolonia de los Bentivoglio, creado, en 1374, por el Cardenal Egidio de Albornoz. Manuel Carrasco, que tantos años fue su “Rector magnífico” y que tantas obras realizó en el prestigioso centro que he citado, me presentó a los ocho o diez alumnos que aspiraban a “doctores”, entre los cuales destacaba, por su clara inteligencia, Alfonso Valdecasas.

A los diez años, y aún otro más, volví a encontrar a Valdecasas en España. Había empezado nuestra Cruzada, y andaba yo trepando y resbalando por las estribaciones de la Peña de Aya, en la provincia de Guipúzcoa, cuando me acerqué a unas baterías, que difícilmente colocadas, cooperaban nada menos que a tomar la ermita de San Marcial: la que en tantas ocasiones y en campañas importantes para España, ha sido “llave” o “clave” —me da lo mismo— del bajo Bidasoa. El “grupo” estaba dirigido por un excelente capitán —Jorge Vigón—, escritor de primer orden y hoy “Ministro de Obras Públicas”. Después del “tiro”, saludé a los suyos; y, entre ellos, reconocí al antiguo colegial, alférez ya de complemento, García Valdecasas, que tomaba parte activa en los principios de la guerra, y había de ir, desde Behovia, por San Sebastián, Tolosa, Azpeitia..., al frente del río Deva, en que el avance se detuvo.

En los años transcurridos entre estos dos encuentros, Valdecasas comenzó su gran tarea. Doctorado ya en Bolonia —y logrado el premio Víctor Manuel— completó aún sus estudios en la antigua y tan prestigiada Universidad de Friburgo: el centro que un ilustre catedrático —el Profesor Doctor H. Karl Jaspers, de Basilea— describe como un lugar sagrado, no monástico, sino científico, aunque conservando los rigores del convento. Y acaso fue en las viejas aulas de Friburgo de Brisgovia, donde Valdecasas aprendió a sentir las energías necesarias para hallar una respuesta a toda pregunta que el mundo se haga; o a buscar sencillamente la verdad de cada asunto. Para ello, acudiría sin duda a los mejores consejeros; y habrá visto, en nuestros días, confirmadas, su tendencia y orientación primeras, puesto que el profesor antes citado, nos expone que son fuentes en que se hallan grandes fuerzas: *la amistad que ayuda a caminar hacia una meta inconclu-*

yente, y la admiración que se profesa a grandes hombres. Aquélla, destinada a superar toda reserva; y la segunda, porque irradia la esperanza de encontrarse cada cual consigo mismo. Y son factores ambos —o aspiraciones mejor dicho— que acercan igualmente a esa “verdad” que Valdecasas nos señala como meta muy imperiosa, o como respuesta a la “pregunta hablada”, o a la tácita demanda.

* * *

Mi tercer encuentro con Valdecasas corresponde a una época reciente, y es el definitivo. Nos hallamos en semejante vía. Una extensión extraordinaria ante nosotros; un desierto casi, en que hay espinos recubiertos por la arena, que procuramos desbrozar, y una senda que se ensancha con trabajo. Nuestra meta es única, y nuestra labor común. Caminamos hacia el fondo, en busca de horizontes; y, a tal efecto, recurrimos a las piedras que afianzaron la calzada que siguieron nuestros más ilustres soberanos.

Dispongo, pues, de tres jalones para hablar de Valdecasas. Tres jalones, que equivalen a dos épocas: de Roma a San Marcial (o a la Cruzada), y de esta segunda a nuestros días.

Doctor en derecho, en filosofía y sociología, emprende Valdecasas su camino. Gana la cátedra de “Derecho civil” en Salamanca (1927), y la consigue luego en su ciudad natal, Granada (1931). Trabaja asiduamente en la misión docente; pero, a un tiempo, se deja llevar por la política. Es diputado en las “Constituyentes” (1932), y, con José Antonio Primo de Rivera y Julio Ruiz de Alda, preside el acto fundacional de la “Falange”, en el teatro de la Comedia. Opta, sin embargo, cuando llega la hora culminante para España, por desempolvar el uniforme —lo he dicho previamente— y subir a cada observatorio a fin de dominar el panorama y corregir el tiro de sus cañones.

Fue llamado del frente, para desempeñar la “Secretaría de Educación Nacional”, que sirvió de base al “Ministerio” que más tarde fue creado. Y, en ese puesto, desempeñó una gran labor relacionada con la zona que se ampliaba diariamente, hasta hallarse constituida por España.



En la segunda etapa —o sea, en los cinco lustros que han confirmado el éxito logrado—, Valdecasas da principio a su labor, promoviendo la creación del Instituto de Estudios Políticos, y siendo su primer “director”. Seguidamente, ocupa la cátedra de “Estudios superiores de Derecho Privado”, en la Universidad Central (1941). Y aquí principia la titulable “carrera académica” de Valdecasas, que entra en Ciencias Morales y Políticas, en 1955, y en Jurisprudencia y Legislación, en 1963.

Para su ingreso en la primera de estas Reales Academias, elige como tema *Las Creencias Sociales y el Derecho*. Busca, ante todo, la relación que existe entre el segundo y las primeras; y muy pronto concluye en las diversas tradiciones como bases de tales creencias. Analiza la mayor o menor acción que las disciplinas más variadas ejercen en la vida social del hombre. Recuerda que la astrología influye en la de los “antiguos”, y agrega que después el retroceso es lento, hasta el extremo de que en el Código de las Siete Partidas, el Rey “sabio” se limita a condenar al que practica la “ciencia de los astros sin conocerla a fondo; castigando sólo al que *haga muestra de saber lo que no sabe*. Habla después de la *inexorable variabilidad de las creencias* y de los períodos de estabilidad política, cultural y técnica, que, inversamente, dan lugar a guerras o a complicaciones demográficas, que acarrearán a su vez la revisión de esas creencias. Estudia *la costumbre*, y la compara con *el comportamiento consuetudinario*. Dice que *el hombre es por esencia un ser tradicional, cosa en la cual están de acuerdo la biología y las ciencias sociales*. Pasa, como es lógico, por las revoluciones, y detalla, con maestría, la reacción romántica y la visión de los doctrinarios, entroncada —según él— con la figura de Jovellanos y desembocada —como ejemplo— en la política de Cánovas.

En el discurso de “Jurisprudencia y Legislación” toma por tema *La unidad de Europa y el derecho común*. Casi empezando dice: *En el largo período comprendido entre las dos guerras mundiales, cuando los odios heredados, las divisiones políticas, las rivalidades económicas y las creencias nacionales impiden al europeo planear un futuro acorde con sus propias necesidades, es cuando por vez primera se ha-*

bla seriamente de la necesidad de realizar una coordinación de tipo cultural, económica, jurídica y política de Europa. Y, en relación a esta materia, trae a cuento el hecho de que, en *La Rebelión de las masas*, Ortega se pregunta que quién manda en el mundo; pero añadiendo, muy seguidamente, que si Europa ya no manda, esto no significa que otros manden. Ocurre, en efecto, que Locarno falla —y esto nos lo dice Valdecasas—, con lo que Europa entera, lejos de mandar, inicia un viraje cuyo resultado fue una guerra universal, que en pos de sí dejó una formidable pugna entre dos potencias extranjeras —Rusia y Estados Unidos— que guarnecen el territorio y se disputan, con su gran fuerza económica, la mediatización del mismo. Comenta luego —el propio Valdecasas— que, en un momento dado, Europa piensa, no en dominar, sino en sobrevivir únicamente; mas que es necesario a tal efecto, que ella tenga conciencia de los peligros que amenazan y saque fuerzas de flaqueza.

El autor de este discurso señala, en fin, su afición intensa a la propia Europa; esto es, a rebasar los Pirineos en busca del origen de unos principios que cooperen a su pronta unificación, siquiera sea en lo referente a la cultura y la religiosidad, y a rebasar la meta de los soviets, sin soviétización alguna.

Hace interesantes comentarios sobre el derecho de gentes, el común y el natural. Establece comparaciones que no tienen cabida en mis "palabras". Y presenta, en fin, el "Código de Napoleón", como *un derecho racional y revolucionario que hace tabla rasa con gran parte del pasado.*

* * *

Los trabajos principales de Alfonso García Valdecasas se titulan: *Las fuentes del derecho, Las creencias sociales y el derecho, La idea de substancia en el Código civil, Juicio y Precepto y La guerra en la naturaleza y en la historia del hombre.* Trabajos, todos estos, citados y comentados muy favorablemente, por quienes tienen mucha más autoridad que yo en tales materias. Don Juan Zaragueta y Ben-

gochea, al contestar a Valdecasas, en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y don José de Yanguas Messía, al hacerlo en la de Jurisprudencia y Legislación, le dedican sendos elogios, en que ponen de relieve el gran valor de sus trabajos.

Reservo únicamente, como ejemplo persuasivo, *El Hidalgo y el Honor*, que, publicado por la "Revista de Occidente", es, quizá, la obra maestra de Alfonso Valdecasas. Sobre ella quiero hacer algunos comentarios, por cuanto tiene del ambiente en que he tratado de mantenerme, durante toda mi carrera.

La sola enumeración de los capítulos más salientes de *El Hidalgo y el Honor*, integra, por sí misma, un comentario favorable a aquel trabajo. Son tales capítulos: "El Hidalgo", "Cosas de Hidalgos", "El Honor" y "El honor español"; y bien se comprende, antes de leer incluso, que el libro dice que el hidalgo tiene cosas encomiables, y entre ellas el honor, y que entre todos los honores sobresale el español.

En efecto, ésta es la tesis. "Hidalgo" se decía en otros tiempos "hijo dalgo"; e "hijo dalgo" es semejante a "hijo de bien", con arreglo a las Partidas. El honor ha sido siempre su virtud más importante; y, como hombre de honor, es conocido en todos lados el "hidalgo". Que es cosa hispánica, lo demuestra el uso de la voz en otros sitios. Muchos de fuera saben lo que significa "hidalgo"; saben, igualmente, que, en nuestra historia, hidalguía y nobleza se asemejan.

En relación a esta materia, Valdecasas reproduce una discusión habida entre los dos protagonistas del famoso *Diálogo de la vida del soldado*, que Diego Núñez Alba nos legó. *¿De dónde viene a los nobles linajes que sus miembros sobresalgan en virtudes y en valor?*, pregunta Cliterio. Existe, pues, de antaño, la idea de que el hidalgo—"hijo de bien", "hijo de nobles o de ricos"—había nacido para serlo, para luchar. Es lógico, o era lógico en el siglo xv, que eso ocurriera. Nobleza y fortuna eran inseparables. Reminiscencias del feudalismo. Los segundones solían irse a la "Conquista". De otra parte, el valor traía nobleza, y la nobleza originaba nuevas rentas. No había profesiones. Había tan sólo estudios, preparación para la

guerra, conocimientos naturales, etc., cuyo conseguimiento era función de posibilidades familiares. Otra vez, herencia y capitales.

En tales circunstancias, el noble tomaba en mano los ejércitos; el noble o el príncipe de sangre. El Conde de Cabra, el gran Duque de Alba, Don Juan de Austria y Alejandro de Parma, son sólo unos cuantos, enumerables como ejemplo. Cuando el Marqués de Santa Cruz —marino ilustre, por su nobleza y porque su práctica y sus conocimientos se hallaban cimentados— murió en Lisboa, en 1587, Felipe II nombró “almirante” de la “Invencible” al Duque de Medina Sidonia, que no era hombre de mar, ni gustaba de embarcarse. Tuvo, en cambio, cerca de él, a unos marinos excelentes —a un Oquendo, a un Recalde, etc.—; mas ni éstos disponían del capital preciso para cooperar al armamento de la flota, ni tenían los títulos inexcusables para que todos los restantes acataran sus mandatos. No podían ser almirantes. No podían llevar la expedición.

No obstante, Valdecasas cita —luego— unas palabras que Cervantes pone en boca de su gran protagonista. Recuerda, en efecto, que *cada cual es hijo de sus obras*, y de otra parte, *que la ascendencia noble no arguye nobleza, sino sólo obligaciones de personaje noble*.

Parece, en estas frases, haber contradicción con la pregunta de Cliterio; mas nada de eso ocurre, según ahora veremos. Trátase, en efecto, de períodos diferentes. Hay tres etapas, a mi entender, que corresponden a los siglos xv, xvii y xix; pero los intermedios mandan. En el xvi, los virreinos y las campañas se confían directamente a la nobleza (a los Mendoza, a los Toledo, etc.); en el xviii, los nobles tienen ya la obligación de comenzar por regimientos (Marqués de la Mina, Santa Cruz de Marcenado...); al iniciarse el xx, finalmente, quedan sólo unos vestigios de nobleza en los altos mandos y en la política. Es lógico: la cultura se difunde y la marea sube. Las leyes empiezan abriendo puertas a los ricos comerciantes, y, luego, a los sencillamente “inteligentes sin fortuna”. La evolución ha sido lenta; y, de las historias sobre hidalgos o sobre honor de los hidalgos, va quedando sólo la bravura y la bondad, y unos recuerdos familiares a los que es necesario hacer honor, comportándose, cada uno, con auténtica hidalguía.

La hidalguía —insisto— es cosa hispánica. En un precioso libro dedicado a Hernán Cortés, recientemente publicado en Francia (1), se dice, con frecuencia, “el Hidalgo”, para nombrar a aquél. La hidalguía y la nobleza, la caballerosidad y el quijotismo, son como plantas de un solo tiesto, cuyas raíces se entrelazan semánticamente. En nuestra historia, los movimientos y las sublevaciones, las desobediencias colectivas, los virajes políticos, etc., tienen siempre un fondo noble o altanero, sin que falte sobriedad en este vocablo, ni se halle exento de sentido el anterior. Los comuneros de Castilla fueron grandes caballeros; Daoíz y Velarde intervinieron con nobleza; don Diego de León actuó como un hidalgo, y Zumalacárregui se alzó contra el gobierno constituido con virtudes semejantes a las de un Don Quijote de la Mancha.

Hoy, el mundo va a la zaga en tal asunto. El derrumbamiento es muy notorio, y, a consecuencia de esto, ha aparecido en nuestro siglo un título nefasto que ha originado a los juristas no pocos quebraderos de cabeza. Pero, la novedad fundamental no está en los hechos que han dado lugar a la llamada “criminología bélica”, sino en la circunstancia de que un beligerante —el vencedor sin duda— se considere con derecho a encausar a su adversario —vencido ya— y a imponerle una condena.

El propio Churchill, en sus “Memoria” admite que *los principios de la civilización actual parecen prescribir que las naciones derrotadas han de ver a sus dirigentes condenados a muerte, y esto —añade él mismo— tan sólo ha de servir para luchar hasta el final, por muchas que sean las víctimas que esto origine* (2).

Antiguamente, la represalia estaba bien reglamentada. La ley del talión surgió en el código de Hammurabi, y, siglos más tarde, fue confirmada por Moisés. Data del tiempo en que la guerra no era un medio, sino un verdadero fin; de cuando la victoria estaba sólo destinada a torturar. Su objeto era evitar que la sanción fuera más dura que la falta cometida, frecuentemente nula. Pero hoy, la ley citada

(1) HERNÁN CORTEZ. *Collection: “Génies et Réalités”* (París, 1963).

(2) WINSTON S. CURCHILL: *The Second World War* (VI, 546).

no se aplica. Sería inútil. El atacante sabe que su adversario no se limitará a pedir "ojo por ojo", "muerte por muerte"... , sino que, después de defenderse, contratacará si puede, y seguirá contratacando hasta que agote sus recursos o hasta que logre una victoria.

No he de profundizar sobre el derecho a realizar determinadas represalias. La ley nacida o creada por el hábito no es siempre analizable por el que no conoce a fondo la psicofilosofía de ese derecho, o no tiene perspicacia suficiente para diferenciar lo que es deber de lo que es sólo una costumbre. La orientación del hombre o de las colectividades puede ser objetiva o subjetiva. Todo varía con el enfoque; mas cuando un aspecto predomina, el otro se pierde como un átomo en la masa.

Crímenes y errores son cosas bien distintas. Insubordinación política y desobediencia militar difieren igualmente. En unos interviene la conciencia, y en otros, el instinto. Deseo, no obstante, recordar que en nuestros días los problemas concernientes a la jurisprudencia bélica son de extraordinaria gravedad.

El solo empleo del arma clásica —de las Grandes Unidades convencionales— origina dudas insolubles. ¿Hasta qué extremo ha de llegar su aplicación y desde qué momento ésta es un crimen? ¿Quién es el juez... y cuál es el tribunal que ha de juzgar la falta? En fin, ¿cómo ha de ser el código y a quién corresponde redactarlo?

El primer tema citado —el del "empleo de las armas"— adquiere en nuestros días una importancia extraordinaria a causa de los cohetes y de las explosiones nucleares. Un asunto poco menos que insondable; pues si la guerra prevalece, todo principio humanitario será inútil. En plena lucha, el tiempo acucia, y, cuando el peligro es inminente, los argumentos pasan a la última fila.

Respecto al juez o al tribunal que ha de juzgar, de todo ha habido en este mundo y de todo habrá si no se llega a reglamentar a fondo la política de guerra. Hoy los casos de conciencia son continuos. De ahí, también, que las presiones exteriores desvirtúen lo ordenado, originando faltas en los jueces, quizá más graves que esas otras imputadas a los reos.

Para apreciar lo que ha de ser la nueva disciplina, basta pensar en la justicia usual. Pongo un ejemplo.

El Mariscal Davout, en el mes de julio de 1815 —después de Waterloo— dirige a su Ministro de la Guerra, Gouvion Saint Cyr, una carta en la que dice: *Ha aparecido ahora un decreto con una lista de proscritos. Leo en ella los nombres de Gilly, de Clauzel y aún el de Laborde. Si ahí figuran, será por su conducta en Saint Esprit, en Burdeos y en Toulouse. Y quiero hacer presente que ellos me obedecieron, como ministro que era, y que es necesario sustituir esos tres nombres por el mío. Esto es un favor que yo reclamo en interés de Francia y de su Rey* (3).

También hay que pensar en las contradicciones, que son inadmisibles desde que hay enlaces entre los adversarios, aún en época de guerra. Y, sobre esto, un nuevo caso expongo.

El general Stoessel fue condenado por la prematura entrega de los fuertes de Puerto Arturo a las fuerzas japonesas, en 1904. Hubo presión externa, imputable al movimiento subersivo que empezaba a producirse en Rusia. El caso no es corriente, y su interés es consecuencia de lo ocurrido con el Jefe que obtuvo la cesión de aquellos fuertes. Nogui, en efecto, se sentía punible a causa de las bajas que había sufrido. Las achacaba a su torpeza, y decidió aplicarse el hara-kiri. Mutsu-hito, emperador, le negó el permiso para hacerlo, pretextando los servicios que aún había de encomendarle. Mas, fallecido el Soberano, diez años más tarde, el general cumplió lo concertado con sí mismo.

Dos casos, dos sistemas, dos ideas opuestas. Cosa que en adelante no podrá verificarse. Las faltas militares se han de juzgar según los códigos actuales. Pero, las políticas, las crueldades colectivas y aun las decisiones que conducen a un fracaso, habrán de serlo con arreglo a nuevas leyes que, aunque internacionales, sólo podrán ser aplicadas por la colectividad a que pertenezcan los diferentes reos.

Los procesos incoados y resueltos ante el famoso tribunal de Nü-
renberg, dieron lugar a un malestar intenso en todo el mundo. Tra-

(3) E. RUBY: *L'épuration militaire de 1814 et 1815*. (Ecrits de París, 1948).

tábase, en efecto, de una orientación desconocida en que se juzgaba con pasión y en que los casos de conciencia no eran apelables.

Una materia enmarañada. Pero, nadie mejor que Alfonso Valdecasas, jurista consumado, conocedor del "uso bélico" y de las ciencias sociales, para ayudarnos a explicar o a definir bien claramente estos aspectos de la guerra en su relación con el derecho.

Problemas serios, en que la ciencia y la conciencia participan. Una piedra bien situada puede encauzar el agua del arroyo hacia la parte en que hay sequía. Pero esa piedra no va sola a colocarse en el lugar más conveniente. Alguien la lleva, y, en este caso, ¿qué hace el hombre que traslada aquella piedra? ¿Obedece a "Quien" le dio la inteligencia y una mano para realizar el hecho, o no acata la voluntad de "El" que la retuvo tantos años contra el suelo?

Es una pregunta, que trae definiciones y deberes. Pero, en la Academia, todo envuelve una pregunta, sin que ésta llegue a serlo. Cada papeleta presentada y cada observación hecha a distancia son como consultas sin interrogantes, porque interrogar a la Academia nos parece —dentro de la Casa— una descortesía. No hay resquemores, ni interpelaciones. Nadie opina rotundamente. Lo hace sólo a través de sus propuestas, de comentarios de otro tipo y aún de noticias muy variadas o de opiniones personales, que, sobre aclarar conceptos, sitúan a cada cual en condiciones de pensar, mas no de resolver. La Academia únicamente, es quien decide. Pero, esta Academia, que ninguno representa, se expresa en forma tácita. Se la oye, sin que diga. Se la entiende, sin sentirla. Cuando el coloquio o el intercambio termina, el asunto está resuelto. No se toma la palabra, porque ya no es necesario. La decisión está sobre la mesa, sin que una voz la enuncie.

Y aquí terminan mis palabras. Me queda sólo el grato encargo recibido. Y, en cumplimiento de él, en esta asamblea emocionante y precursora de trabajo, me dirijo a Alfonso García Valdecasas y García Valdecasas, a fin de darle, en vuestro nombre, Señores Académicos, la más sincera y afectuosa bienvenida.

