



Ortega ve en la doctrina cognoscitiva de los estoicos "la consecuencia natural del aristotelismo" ( La idea de principio en Leibniz, Rev. de Occidente, Emecé, Buenos Aires, 1958) p. 291). La resume diciendo que "no tenemos más noticias del Ser o lo Real que las que nos proporcionan los sentidos. Pero los sentidos no dan noticia más que de lo coportoral. Por tanto, lo Real, el Ente, es, son los cuerpos. e aquí inevitablemente conjugados el extremo sensualismo cognoscitivo y el extremo corporalismo ontológico ('materialismo'). En esto tenía que acabar inexorablemente el desarrollo sincero de la filosofía peripatética" (ib.). Según los estoicos, sigue Ortega, no hay en el hombre inteligencia; los principios, como los conceptos, surgen en el hombre poco a poco, por generación es pontánea. "La experiencia sensual, el trato con los cuerpos, va dejando mecánicamente en él... cristalizaciones de conducta mental que son los conceptos y principios. Tenerlos y usar de ellos no es, pues, lo que solemos llamar 'pensar', sino su empleo mecánico... Esas experiencias básicas de la vida, que de modo mecánico se decantan en principios (repito, como los adagios, como los proverbios), son comunes a todos los hombres. Por eso todos los hombres tienen los mismos principios, hasta el punto que el criterio para conocer la 'verdad' de un principio es... el sufragio universal. Esto que declara el Estoicismo era ya lo que actuaba indeclarado, taciturno en Aristóteles. El principio no lo es porque sea, en algún sentido, perspicuo; no lo es por lo que dice, sino porque lo dicen todos, porque se dice" (ib., 292). Cita en comprobación el famoso pasaje de Séneca, según el cual 'veritatis argumentum est aliquid omnibus videri', pues para los estoicos es de gran importancia la 'praesumptio' de todos los hombres. De ahí que para los estoicos los principios sean 'presunciones' o 'asunciones': prolepsis; atendiendo a su contenido son koinai ennoiai, sentencias comunes. El conjunto de estas proposiciones de sufragio universal o vigencias colectivas se llamó 'sentir o sentido común', asunción ciega por sugerencia colectiva. El término no se encuentra en los estoicos, pero sí en Cicerón (De Oratore, III, 1).

¿Qué decir, entonces, de la fantasía cataléptica como criterio de verdad y acto mental en el que el conocimiento se funda? En ella es el hombre el sobrecogido y percaptado por la idea, la cual se nos impone, nos hace fuerza. "Pero la idea o imagen -fantasía- que tiene ese carácter hipnotizador sobre nosotros no es sino la supervivencia de una o muchas percepciones -aisthesis-. Estas son para ellos el prototipo del fenómeno mental, con eficacia cataléptica, sugestionadora o hipnótica. La catalepsia nos hace violencia para que asintamos a algo: percepción o porposición. El asentimiento -synkatáthesis- es 'libre'. En última instancia podemos prestarlo o no a la catalepsia en que estamos; pero nos costaría mucho esfuerzo rehusarlo" (ib., 293). Según Ortega, se trata de una libertad que es tan sólo espontaneidad.

Pero al ver que las fantasías catalépticas yerran a veces tuvieron que perfilar sus ideas sobre ellas. La catalepsia de la sensación, imagen o idea se funda en la catalepsia ('evidencia') de la verdad, la cual no consiste sólo en la fantasía cataléptica, sino "en las ideas (noeta) que la rodean y a ella se refieren" (Sexto Empírico, Adv. Mat., VIII, 10.). La catalepsia sería, pues, un pensar



ciego y mecánico, generado por sugestión e hipnotización colectivas. "El hombre, en cuanto viviendo los usos colectivos, es un autómata dirigido por la sugestión social; vive en perpetua catalepsia. Esta no es un efecto psíquico de la percepción, sino un efecto sociológico de la sociedad sobre el individuo. No, pues, esta sensación que ahora tengo me cataleptiza, sino la creencia general en que de antemano estoy de ser fehacientes los sentidos es lo que me entrega 'hipnotizado' a éstos" (Rtega, l.c., 294).

El sobrecogimiento que ~~tiene~~ es la catalepsia tiene, pues, primordialmente un carácter subjetivo. No se puede dejar de aceptar lo que se ha apoderado de nuestra subjetividad, "antes de que el contenido de la creencia sea visto o entendido. "No lo creemos, pues, porque nos es patente, perspicuo, entendido, sino, al revés, nos parece patente, diáfano y con absoluto sentido, porque ya éramos sus prisioneros. Se trata de un mecanismo psíquico, no de una relación propiamente intelectual, y como lo psíquico para el corporalismo estoico es algo corporal, será un mecanismo físico. Por eso dirán: las nociones -ennoia- se forman en nosotros físicamente, esto es, naturalmente; y a esto me refería vigorosamente cuando antes dije que los conceptos, según el Estoicismo, se forman por generación espontánea. Llegan a llamar a los conceptos 'nociones naturales', físicas. El bien y el mal, por ejemplo, son dos conceptos naturales" (ib. 295).

Aulo Gelio habla de quadam con que imágenes y nociones se meten en el hombre y le fuerzan a creer (Noches áticas, XIX, l. 15), fuerza que es precisamente lo capitalizante, fuerza 'física'. Esta fuerza no es exclusiva de la percepción sensusal, es lo que también de conceptos, nociones y proposiciones. La fantasía cataléptica abraza a sensación y razón, pero no debe entenderse activamente como que el hombre comprenda la cosa, sino como que la cosa comprime al hombre, se grava en él, lo sella, le sobrecoge. Cicerón da dos definiciones de la fantasía caléptica o 'visum comprehendibile'. Una, "visis non omnibus adiungebant fidem q̄ iis solum quae propriam quamdam haberente declaracionem earum rerum, quae derentur; id autem visum, cum ipsum per se cernetur, comprehendibile" (Acad. ost., XI); otra, "Zeno definiret, tale visum igitur impressum effectumque ex eo,nde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset. Id nos a Zenone rectime definitum dicimus" (Acad. Prior. o Luc., VI).

Ha de tenerse en cuenta la doctrina general de los estoicos, según la cual "el hombre es un hecho de la Naturaleza y nada más; de una Naturaleza compuesta de cuerpos, que es ella misma gran Cuerpo Universal, dotado en su misma corporeidad de 'sentido', de algo; si como in inmenso instinto-inteligencia, o viceversa dicho, que gobierna, q̄ dirige por automatismos sus partes, entre ellas el hombre. El alma de éste es hálito caliente, el pneuma; por tanto, algo corporal que está principalmente en el pecho, en el corazón y aledaños, y se manifiesta en la voz, la cual es, la par, fenómeno corporal y fenómeno de 'sentido' o 'intelectual'... No por calidad los estoicos evitan hablar de Inteligencia o Razón. Prefieren emplear la palabra hegemonikón, lo dirigente. La Inteligencia, en cuanto lo Dirigente, una ingeniosa fusión de la clarividencia

elemental de la sensación con el acertar sonambúlico que nosotros llamamos instinto... Es lo propio del hombre, esto es, su naturaleza peculiar, que como la otra, la grande e integral, consiste en un espontáneo funcionamiento" (Ortega, l.c., 296-297).

"Otra prueba de que la catalepsia no es una función o facultad inteligente, se tiene en que actúa idénticamente en el que sabe y en el que no sabe" (ib., 297). Por eso, objeta Arcesilao, es algo intermedio entre el saber y el no saber. Y sigue diciendo que la fantasía~~az~~ cataléptica es una~~az~~ noción contradictoria pues se da en los sentidos y en la razón; más aún, exige asentimiento, y éste es propio de los principios. Vacilan en dar primariedad a la catalepsia de los sentidos, porque ésta parece presuponer la evidencia de que debemos creer a los sentidos.

Por ello, concluye Ortega, "esta índole cataléptica de la llamada 'evidencia' es, claro está, incompatible con la verdad teórica o conocimiento; pero viene como anillo al dedo para explicar lo que es la auténtica -la más auténtica- fe religiosa; por ejemplo la fides de que se ocupan los teólogos cristianos. El concepto de 'creencia' expuesto por mí en otro lugar podría ser sumamente eficaz en la teología." (ib., 298).

¿Es acertada esta interpretación de la lógica estoica? Ya la interpretación que hace del aristotelismo Ortega es discutible, pero lo es más, por de pronto, convertir al estoicismo en este punto como una mera consecuencia de un aristotelismo sensualista, que en materia de conocimiento sería más bien receptivo con una receptividad más física que intencional. Ahora bien, el carácter activo del conocer en la Stoia parece claro. El paralelismo entre el orden psico físico e intencional, por una parte, y, por otra, la realidad y la acción de los objetos externos se explica en la mentalidad aristotélica por la unidad de ambos mundos; pero en el estoicismo no se da tal unidad, sino que el conocer presupone una actividad del sujeto: "el sistema estoico puede conceder a las facultades cognoscitivas un margen libre para su actividad, precisamente porque no identifica el mundo externo con el intencional, sino que los une ambos en el logos, es decir, en un ser personal. En la persona convergen, y de ella proceden, las actividades de todos los órdenes; ella es el principio moderador del dinamismo físico y de la actividad intencional y moral; en la intimidad de la persona se aúnan y sintetizan las diferencias de la actividad humana" (Elorduy E., La lógica de la Stoia, Rev. de Filosofía, Vives, III, 8 y 9, pp. 9-65, y 221-265; p. 24).

¿Cuál es, pues, la actividad cognoscitiva según el estoicismo? Por de pronto, para el estoico el ser del hombre es participación del ser divino, y el conocimiento humano participación de la omnisciencia divina. La discusión que Séneca abre con el aristotelismo sobre si es lo mismo saber y tener sabiduría nos pone en la pista del carácter divino posible en el conocimiento humano y de las diferencias entre estoicismo y aristotelismo. En la carta 117, Séneca niega que sea lo mismo 'sapere' y 'sapientia'. La interpretación del pasaje que pretende Elorduy es que para un estoico la sabiduría no es un acervo de conocimientos, sino algo único subsistente en sí misma, eterna como el logos divino y que el



hombre adquiere por participación. Naturalmente esta participación no llegaría nunca a la plenitud de lo que participa. El texto de Séneca dice así:

Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta.  
Ars enim vitæ est. Sapere quid est? Non possum dicere 'mens  
perfecta', sed id, quod contingit perfectam mentem habenti:  
ita alterum~~x~~<sup>m</sup> est mens bona, alterum quasi habere mentem bo-  
nam. (Epist., 117, 12.).

Mente y vida, según Elorduy, habría que entenderlas en su sentido pleno, de modo que la mente perfecta es propiamente la inteligencia divina. En realidad es una idea muy estoica que son pocos los que llegan a la altura del sapiens, a la posesión plena de la ratio, que es algo propio de Dios, en quien reside el arte supremo de regir todas las cosas. La sabiduría en el hombre sería una participación de esa sabiduría divina que, ciertamente, no se logra por acumulación erudiota de saberes, porque con ello no se consiguen sino imágenes muertas, mientras que la verdadera sabiduría que transforma la persona implica un rumiar y asimilar las noticias recibidas hasta convertirlas en propio saber, resultado de una actividad y de un ser personal.

Pero uno pudiera preguntarse, ¿de qué me sirve el campo si el campo no es mío? Son dos cosas distintas, escribe Séneca, ~~que~~ el campo y que el campo sea mío. Esto es claro, y consecuentemente es claro para Séneca que es distinto la sabiduría campo, que el saber: poseer el campo. Pero la pregunta interesante es entonces: ¿qué es mejor la sabiduría o el saber, el campo o el poseer realmente el campo? Elorduy no duda en responder la sabiduría. Sin embargo, la cosa no es clara si nos atenemos al pasaje de Séneca, porque según él el saber presupone ~~da~~ mens perfecta, presupone el poseer la sabiduría: sapere est id quod contingit perfectam mentem habenti. Añade algo a la mente perfecta, y este algo que se añade es propiamente el ejercicio o la actualización de lo que ella es. Saber no sería entonces meramente el tener muchos conocimientos, cosa por otra parte que no creo sea la interpretación recta de Aristóteles y de lo que son para él los hábitos, sino la actualización de una mente perfecta que ha llegado al culmen de sí misma.

Estudiemos ahora otra pasaje que puede tener conexión con éste. Se trata de una referencia que hace Sexto Empírico de los estoicos:

"Algunos, especialmente los del Pórtico, creen que la verdad difiere en tres cosas de lo verdadero: en su ser, en su estructura y en su fuerza. En el ser, porque la verdad es cuerpo, y lo verdadero es incorporeal. Y con razón añaden: Porque esto [lo verdadero] es un axioma, y el axioma es incorpóreo. Además, la sabiduría es cuerpo, porque parece ser la ciencia enunciadora de todo lo verdadero, y toda la ciencia es la mente bajo cierto aspecto, como pensamos que el puño es la mano en cierta modalidad. Ahora bien, la mente, según ellos, es cuerpo. Así, pues, la verdad es cuerpo por su nota genérica. Se diferencian en su estructura, porque lo verdadero es algo unívale y simple..., mientras que a la verdad se la considera, por el contrario, como ciencia de conjunto, como agregado de muchas cosas... En cuanto a la fuerza, se diferencian, porque lo verdadero no estaba realmente en posesión de la ciencia *gya* que el necio, el niño y el loco dicen a veces lo verdadero, aunque carecen de la ciencia de lo verdadero-. De donde el que pudee la verdad es el sabio, por tener la ciencia de todas las cosas verdaderas; y nunca se engaña, aun cuando diga lo falso, porque esto lo dice no por malicia, sino por la cualidad de su buena educación" (Adv. math. VII, 38)

Dejando de un lado el sentido que debe atribuirse al término 'cuerpo', Sexto Empírico parece comprobar la interpretación que del 'saber' dí más arriba. Dice, en efecto, que "toda la ciencia es la mente bajo cierto aspecto, como pensamos que el puño es la mano en cierta modalidad", y, poco antes, que la sabiduría es la ciencia enunciadora de todo lo verdadero. Tenemos así que la sabiduría es la ciencia, y la ciencia es la mente bajo cierto aspecto; luego la sabiduría es la mente bajo cierto aspecto. Como decía Séneca, ~~míxixhax~~ la sabiduría es también la mente perfecta bajo una modalidad, mientras que el saber es lo que le ocurre a la mente perfecta, cuando ésta, por serlo, se convierte en la ciencia enunciadora de todo lo verdadero. El saber es así la posesión y la actualización de la sabiduría, sabiduría que es la mente perfecta. Evidentemente no se pueden separar grandemente ambos aspectos: ni se puede actualizar en un momento ~~ta~~ una mente capaz, próximamente capaz, de todo lo verdadero -en esto se diferenciaría la mente sabia de la que no lo es: en la proximidad actual respecto de todo lo verdadero y en la sistematización de ese 'todo' verdadero-, ni una mente puede ser perfecta sin haber llegado a la perfección de lo que la mente puede ser. Que esto no se explique por hábitos sino por la contextura misma de una realidad en progreso o por algo que desciende de arriba más sustantiva que accidentalmente, es algo derivado.

Es, en este sentido, muy importante la diferencia que se da entre verdad y lo verdadero. Lo verdadero es un producto de la mente, mientras que la verdad es la mente misma. No que lo verdadero de un axioma provenga puramente de la mente humana, pero sí su carácter axiomático e incorporeal. Incorporeal significa sin más no existente, habiendo tomado como criterio de máxima existencia la corporalidad. Claro que pueden trastocarse los términos y decir que la corporalidad se determina tan sólo por la existencia, con lo que la corporalidad se definiría formalmente por la mera existencialidad. Por cierto todos los sensismos y materialismos ofrecen esta interpretación bifronte. De todos modos no es baladíz que se denomine la existencia por la corporalidad, al graduar el presunto espiritualismo de una metafísica. Los estoicos puede que entiendan la corporalidad mucho más espiritualmente que los tenidos por espiritualistas, pero sin duda entienden la existencia más corporalmente que los tenidos por espiritualistas. Cabe entonces preguntarse, si lo axioma ~~inx~~ es incorpóreo, ¿qué es? No es difícil responder. Lo que Sexto Empírico nos transmite es que lo verdadero no es corpóreo porque es axioma. El axioma es evidentemente algo objetivo. ¿Puede afirmarse que es producido por la mente? Pero, ¿cómo se va a producir lo que no existe, lo que no es corpóreo? Sin embargo, lo verdadero se relaciona con la verdad, porque la verdad es la mente y lo verdadero no aparece sino en el ejercicio de la mente. ¿En qué consiste esa relación?

El pasaje de Sexto Empírico nos deja un poco al aire, porque al querer distinguir la verdad de lo verdadero no insiste en sus conexiones. Tienen distinta estructura: propriamente lo verdadero no tiene estructura pues es lo unívoco y simple, en el sentido quizás de un juicio único; mientras que la verdad sí posee una estructura porque es ya un conjunto. Este conjunto no puede interpretarse como un conjunto de juicios verdaderos, como es obvio por el con-



texto. Es, más bien, una mente real con múltiples posibilidades, pero al estoicismo le faltan categorías para explayarse sobre este punto. Finalmente se diferencian la verdad y lo verdadero por su fuerza. Aquí vuelve a insistirse en la relación de lo verdadero con lo falso. Hay un verdadero material, el que pueden proferir un niño, un loco o un necio, pero esto apenas si merece el nombre de tal y, desde luego, no es lo formalmente verdadero. El niño, loco o necio carecen de la ciencia de lo verdadero, es decir, de la posesión de lo verdadero en cuanto verdadero. No tienen ciencia, es decir, no tienen mente perfecta. No captan lo verdadero, no tienen la ciencia de todas las cosas verdaderas. Pero esto mismo nos demuestra hasta qué punto es importante la verdad, la mente perfecta, para que pueda llegar a lo verdadero. Lo verdadero no puede provenir sin más de las cosas verdaderas haya o no mente perfecta que se proponga apoderarse de ellas. Dejemos esto insinuado para la ulterior discusión del sentido activo de la catalepsia y, en general, de toda la teoría cognoscitiva de los estoicos.

El pasaje insinúa finalmente el carácter ético del sabio. No es que no pueda decir lo falso, pero esta falsedad se le escapará no por malicia sino por buena voluntad. Al decir, pues, lo falso ni se engaña ni engaña. El aspecto conformador de la conducta humana que tiene el conocimiento quedará siempre a salvo en el conocimiento del verdadero sabio. Sólo cuando deje de serlo, cuando llegue a lo falso, abandonando su actitud moral de sabio, la falsedad podrá hacerle daño.

Será, entonces, propio del filósofo -es el término que por sabio emplea Epicteto (Diss. IV, 8, 12)-, primero ~~τεκαρχαζάν~~ la razón. Su distintivo es la razón. Su misión: el tener la razón recta, como lo propugnaba Séneca. Y su dedicación, la propuesta por Zenón, ya al principio de la Stoia: "conocer los elementos del logos; cómo es cada uno de ellos, cómo armonizan entre sí y las consecuencias que de ellos se derivan". Sólo el que lleva la razón a su plenitud es filósofo, y la plenitud de la sabiduría es una función activa de posesión del logos. Esta plenitud no es la del erudito, sino la del hombre plenamente moral, que llega a una auténtica 'omología', es decir, a una igualdad de logos dentro y fuera de sí: su logos interior es igual al logos de la realidad entera; su vida es así conforme a lo que las cosas son y la realidad exige. La traducción ciceroniana del término por convenientia (De finibus, III, 6, 21) empobrece el término porque ignora el 'logos', la de Elorduy por confessio (l.c., 227) es quizás un exceso de interpretación personalista del logos. Ya Cleantes había hablado como norma principal de la ética el vivir conforme desde nuestro logos con el logos de la naturaleza (omologoumenos te fysei then).

No podemos aquí entrar en la determinación metafísica de este logos. Bastará con recoger sus aspectos epistemológicos.

El pasaje es de San Agustín, pero en su inmediato contexto al menos, puede considerarse como culminación de las ideas estoicas:

"Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae sensus sui corporis, et quae testimonii aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando quod scitur loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante om-



nem ~~xxxix~~ cogitationem soni. Tunc enim est verbum similimum rei notae, de qua gignitur et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur. Nec interest quoando id didicerit, qui quod sicut loquitur; aliquando enim statim ut discit, hoc dicit; dum tamen verbum sit verum, id est, de notis rebus exortum"

(De Trin., 15, 22).

Las fuentes de conocimiento para San Agustín en este texto son primero uno mismo; después, los sentidos corporales; finalmente el testimonio ajeno. A partir de esas fuentes se engendra el logos verdadero si es que se habla lo que se sabe; un logos anterior a todo sonido, anterior hasta la ocurrencia de la palabra. Lo primero es la visio scientiae, después la visio cogitationis; de ambas procede un 'verbum similimum rei notae', que proviene de la re nota, y que es imagen suya; es, por eso 'verbum verum de re vera'; palabra que no pone nada de suyo, sino que todo lo saca 'de illa scientia de qua nascitur', y que es verdadero porque ha nacido de 'notis rebus'.

El pasaje es realmente excepcional. Sería equivocado querer ver en él una defensa de la exclusividad de las cosas en el origen de nuestro conocimiento verdadero. San Agustín insiste reiterativamente que procede de las cosas, pero de las cosas verdaderas, de las cosas ~~sabidas~~, de las cosas de las que se tiene ciencia. Verdad es que entre las cosas y la mente en el proceso cognoscitivo pone una 'imago', pero es una 'imago rei notae'. La presencia de este paso intermedio entre la mente y la cosa es ya un inicio de subjetivismo, en el buen sentido del término; inicio que se desarrolla al considerar que esa imagen no sólo se produce en la mente, sino que se produce a partir de la cosa en cuanto conocida, es decir, en cuanto actualizada en la mente. Nada, pues, de pasividad. No es lo mismo pasividad y objetividad.

¿Hay en la diferencia entre la 'visio scientiae' y la 'visio cogitationis' una resonancia de la diferencia estoica entre sabiduría y saber, entre verdad y verdadero? No parece improbable. El verbum que no es de lenguaje alguno es la 'visio cogitationis', donde San Agustín no quiere llamarle simplemente 'visum' por recalcar su doble carácter activo, el de ser una actividad del sujeto y el de servir de salto a la posesión de la cosa conocida. Es, de todos modos, una actualización de la 'visio scientiae' y, por el carácter último que a ésta atribuye, puede entenderse 'scientia' por 'anima', por 'mens', conforme a la mejor tradición estoica. Probablemente el activismo insinuado aquí por San Agustín es mayor que el corriente entre los estoicos, para quienes como veremos la imagen se entiende a veces como pura copia, como ~~sixxlii~~ la figura que deja en la cer~~xx~~ el sello. Pero ya vimos que tanto el saber estoico como la verdad, como la actitud del filósofo importaban un dinamismo muy singular, sin el que no es posible hablar de verdadera ciencia. En realidad San Agustín se está apoyando aquí en los estoicos en cuanto a la distinción que estos habían sobreañadido a Aristóteles, al hablar de 'logos endithetos', del 'logos proforikos' y de la 'fone'. Aristóteles había interpretado el concepto predominantemente desde la palabra, con lo que el mundo interior y conceptual del logos personal quedaba en la sombra. El estoicismo va



a distinguir claramente tres pasos: el de la cosa, el de la cosa en la mente, y el de la cosa en la palabra. El logos uno se escinde y se unifica en ese triple estadio. Verdad es que la palabra aristotélica ha de entenderse con una plenitud conceptual, personal y comunitaria que desborda con mucho el sentido de mero signo vocal o escrito; pero esa plenitud debía disociarse explícitamente el 'verbum ante omnem sonum' y la palabra ya proferida externamente.

Sexto Empírico recoge bien este triple paso estoico del logos: la cosa significada (*to semainomenon*), el signo (*to semainon*) y la cosa (*to tynchanon*). El signo es la voz, la cosa significada "es la realidad demostrada por la voz, tal como nosotros la comprendemos con la intelección correspondiente", y la cosa es lo que se halla fuera. De estos tres elementos, "dos son corpóreos: la voz y el objeto. Uno es incorpóreo, como es la cosa significada y el enunciado, que puede ser verdadero y falso" (*Adv. math.*, VIII, 11). El que los estoicos no hayan desarrollado mucho este mundo de lo inteligible, no obsta para que lo hayan reconocido con toda fuerza. Dicen de él que no es corpóreo, es decir, que no es realmente existente; dicen asimismo que en él está lo verdadero y lo falso, lo propiamente inteligible, lo que un extranjero no entiende cuando oye el signo correspondiente en una lengua que a él no le significa nada ni le remite a ese mundo inteligible. La Dialéctica, como parte de la lógica, se encargará de estudiar tanto el verbo interior como el verbo exterior junto con sus conexiones, pero siempre en función de una actitud moral, pues la sabiduría no es primariamente erudición sino comportamiento moral. Así, según Diógenes Laercio, la Dialéctica es una virtud especial, que contiene en sí otras virtudes, pues nos enseña a dar nuestro asentimiento sin precipitación, sin dejarnos llevar de las apariencias, y sin dejarnos arrastrar por la fuerza expresiva de los otros. Además la Dialéctica sirve para conocer lo verdadero, lo falso y lo neutro (Diógenes Laercio, VII, 1, 46, 47).

Sin entrar ahora en la ulterior determinación de este mundo inteligible, estudiemos su arranque en el proceso cognoscitivo. Este comienza por los sentidos que nos transmiten '*ennoiai*', sin las que no se puede entender ni preguntar, ni discutir nada. Estas tienen que ser verdaderas, pues como de ellas depende toda nuestra vida, si fueran falsas nos llevarían a unos trastornos indecibles. El estoico pone la perfección del sabio en obrar conforme al logos de la naturaleza. ¿Cómo sería esto posible si nuestro primer contacto con ella sería errado? La fuerza de los sentidos es extraordinaria, recoge Cicerón, para captar la realidad: no hay sino comparar lo que perciben un músico o un pintor con lo que capta un hombre de la calle. El arranque es, pues, de los sentidos; la temática de las primeras percepciones es sensitiva: 'aquello es blanco', 'esto es dulce', etc. Pero estos conocimientos no son ya puramente sensitivos: todo esto lo percibimos con el alma, no con los sentidos, nos dice Cicerón transmitiendo el pensamiento estoico. El conocimiento se sigue elevando: no sólo constatamos lo que las cosas son en sus aspectos sensitivos, sino que podemos pasar a lo que son las cosas en sí, 'aquéll es caballo', 'aquéll otro es perro'. La ascensión no para aquí, sino que se va a conjuntos y a relaciones superiores: 'si es hombre,

es animal mortal que participa de la razón'. (Cicerón, Academ. pri II, 7). Séneca está en la misma línea, pero distingue aspectos nuevos, los mismos que antes se insinuaron al hablar de lo inteligible: primero están las naturalezas corpóreas; a éstas siguen movimientos del alma que profieren enunciaciones sobre aquellos cuerpos; estas enunciaciones están mostradas por los sentidos, pero creídas por el alma. Este enunciado no es ya cuerpo. Y siguen unas frases no fáciles: "sic cum dicimus sapientiam, corporale quiddam intellegimus; cum dicimus sapit, de corpore loquimur, plurimum autem interest, utrum illum dicas an de illo" (Ep., 117, 12). Creo yo que la intención de Séneca no es tanto en este momento contraponer 'sapientia' y 'sapere', sino el 'illum' y el 'de illo'. Para él la sabiduría es algo corpóreo, porque en definitiva es al alma llevada a su perfección; pero en lo que aquí insiste en que cuando simplemente nombramos o nos referimos a la sabiduría, propiamente no hacemos juicio alguno, sino que simplemente indicamos algo que nos es presente, y en esto no hacemos sino ponernos en contacto con algo completamente real y aceptar esa realidad que se nos impone; por eso, dice Séneca que importa mucho distinguir si simplemente nombramos una cosa o si hablamos de ella. Porque cuando decimos que alguien sabe, ya estamos en otro estadio, en el estadio del juicio, es decir, en algo que ~~existencia~~ ya no es la misma cosa real presente, sino la cosa aprehendida en un mundo inteligible, que ya no es corporal, ya no es existente realmente. Podría argumentarse a Séneca que puedo nombrar yo sin más al 'homo sapiens'. Esto a él no le presentaría dificultad alguna, pues sencillamente eso es lo que para él significa sabiduría, algo concreta y realmente existente como sabio que actualiza su sabiduría. De aquí que este pasaje no contradiga la interpretación dada más arriba del 'sapere', porque de lo que aquí se trata no es de diferenciar ~~el~~ 'sapere' de 'sapientia', sino lo inteligible de lo real, el juicio de la mera indicación: "plurimum autem interest, utrum illum dicas an de illo". Séneca no varía el término 'dicere', pero lo modula cambiando la preposición o el caso: acusativo indicado o ablativo con de. El dicere latino se desdobra así en nombrar o indicar: función deictica y mostrativa, de un lado, y de otro, decir función judicativa. Están aquí claramente señalados los dos modos de pensamiento tan discernidos de Husserl para acá: el pensamiento antepredicativo y el predicativo. Séneca, como los modernos, se inclina a decir que en el antepredicativo hay necesariamente verdad y que es la fuente de toda ulterior verdad. Este es el sentido del pasaje y no una discusión sobre el materialismo o no del conocimiento estoico.

El estoicismo distingue así una fuerza operativa interior de orden intelectual y lo que posibilita su ejercicio. Por eso Zenón distinguirá entre la aglomeración de sensaciones y fantasías hacia los catorce años, y el logos que se forma inmediatamente en la concepción (Estobeo, Eccl., I, 48, 8, p. 317 V). Esta interacción entre un principio interior y los sentidos es doctrina constante en los estoicos. Diocles Magnesio al darnos las distintas versiones que de la ~~sensación~~ tenían los estoicos primeramente habla de "el espíritu que va de la mente a los sensorios (Diog. Laercio, VII, 1. 52). Galeno asegura que es el alma la que propiamente ve y oye, aunque ve y oye por los sentidos. No se piensa ni

recuerda ni razona ni delibera con los sentidos. Y Aecio nos transmite este pasaje: "porque los estoicos dicen que el alma se compone de ocho partes: cinco que son las sensitivas 'vista, oído, olfato, gusto y tacto'; la sexta, que es la del lenguaje; la séptima, la seminal, y la octava, que es el mismo hegemonikón, de donde todas las otras se extienden por los órganos apropiados, a manera de tentáculos de pulpo" (Diels, p. 39). Donde se nos manifiesta la diferencia entre sensorios y sentidos que no es de parva importancia: el alma se derrama al sensorio para convertirlo en sentido. Por ello, no es tan insalvable la afirmación transmitida por Sexto Empírico: "lo mismo es la razón y el sentido; mas no bajo el mismo aspecto. Sino que bajo un aspecto es razón; bajo otro sentido" (adv. math., VII, 359). Como bien observa Elorduy (l.c., 47-48) los estoicos apuntan a una profunda unidad del hombre en su ser y en su obrar; ~~exprs~~ de ahí que a la objeción de sensismo y materialismo que se hace a su lógica y a su metafísica, podría responderse que lo que ellos hacen es espiritualizar tanto a los sentidos como al cuerpo humano. En realidad, prestan tales condiciones al alma en orden a la inteligibilidad, a la libertad y a la causalidad, que, al menos nominalmente, no le van muy a la zaga a las reconocidas por Aristóteles al alma como psyché.

Porque la profunda unidad de sentidos e inteligencia no les impide a los estoicos reconocer sus distinciones: "Los estoicos dicen que algunas de las cosas sensibles y las cosas inteligibles son verdaderas; pero las cosas sensibles no lo son inmediatamente, sino por la relación que tienen con las cosas inteligibles que les están como unidas" (Sexto Empírico, Adv. math., VIII, 10). Esto desde un punto de vista metafísico. Desde un punto de vista psicológico, Cicerón va dándonos el crecimiento cognoscitivo del hombre. Hay, por de pronto, los 'prima naturae' es decir los primeros impulsos naturales que sostienen al niño en la vida y que en toda su animalidad apuntan ya a una cierta conciencia de sí mismo, sin la que no se explicaría el instinto de conservación: nisi sensum haberent sui, dice él. Viene, después, el paso a la inteligencia o noción -'ennoia'- con la que ya se percibe un orden y concordia que vale mucho más que todo lo alcanzado como 'prima naturae'. Estos últimos son resultado de la misma naturaleza, la 'ennoia' exige esfuerzo personal. El conjunto de ambos representa la 'prolepsis'. Pero hay una diferencia entre lo que es producto irracional y lo que es producto racional; aunque ambos convengan en su nota genérica de ser fantasmas, se diferencian específicamente porque en el caso de los racionales son 'ennoema', que como nota el mismo Aecio viene de 'nous', y es lo propio de nosotros y de los dioses.

¿Qué lugar tiene en este proceso la fantasía, si el fantasma es nota genérica aun de nuestro conocer? "Dicen que la fantasía es una impresión producida en el alma, tomando la expresión translaticiamente de las impresiones que se obtienen en la cera con el anillo" (Diog. Laerc., VII, 1, 46). La fantasía se toma como representación, y ésta se entiende como lo grabado por un objeto existente en el alma. Una impresión en el alma como dice Sexto Empírico. Desde luego que, a pesar de la advertencia del mismo Diógenes que se trata de una imagen que ha de entenderse 'translaticiamente', Cleantes entendió esta impresión mecánicamente.

Pero ya Crisipo argumenta que no puede ser así, porque la fantasía puede representar simultáneamente un triángulo y un tetrágono, con lo que tendría a la vez realmente dos figuras que se excluyen, lo cual es absurdo; ademas, sigue argumentando, nosotros tenemos muchas imaginaciones simultáneas, con lo que el alma habría de tener estructuras multiformes, lo cual es absurdo. Por ello, según él, la impresión ha de entenderse como alteración, de modo que la fantasía sea "una alteración del alma, por no ser absurdo que un mismo cuerpo reciba a un tiempo alteraciones numerosas al formarse en nosotros muchas imágenes. Porque así como el aire tiene muchas alteraciones cuando muchos hablan a la vez tan pronto como recibe incontables vibraciones, del mismo modo experimenta la razón algo análogo con la variedad de las imágenes" (Sexto Empírico, Adv. math., VII, 227). Según la interpretación de Elorduy, "la fantasía no será en la filosofía del Pórtico una configuración especial del alma, sino un sistema energético, en el que es posible la simultánea multiplicidad de estructuras dinámicas" (l.c., 43). Desde luego, el afán por desmaterializar la interpretación de la fantasía es clara en los mismos estoicos.

Aecio, por ejemplo, nos dice: "la fantasía recibe su nombre de la luz; porque así como la luz se muestra a sí misma y las otras cosas -las que se contienen en su derredor-, así también la fantasía se manifiesta a sí misma y a lo que la causa" (Plac., IV, 12, 2; Diels, p. 402, 1-5). Pasaje importante si atendemos a la presunta interpretación del entendimiento agente como luz. Si no está, como pensamiento, plenamente evolucionado, apunta, sin embargo, a perspectivas importantes. ¿Por qué precisamente la fantasía, si no es más que producida por las cosas externas, iba a tener la condición no sólo de iluminar las cosas sino de iluminarse a sí misma? Carece de importancia el que 'faino' diga o no relación a 'fos'; lo importante es que se compare a la fantasía con la luz, que se muestra a sí misma y a las cosas que están en ella. Lástima que no se haga la ulterior pregunta de por qué la fantasía es luz.

La fantasía se entiende de dos maneras: "una es comprensiva y otra no comprensiva. La comprensiva, que llaman criterio de las cosas, es la producida por el objeto realmente existente, sellada y modelada conforme a la misma realidad. No comprensiva es la formada por lo no existente, o por lo existente, pero no conforme a lo existente; es decir, la que no presenta rasgos claros y de relieve" (Diog. Laercio, VII, 1, 46). Crisipo ha pretendido diferenciar esos dos tipos de fantasía: la primera es la que propiamente merece el nombre de fantasía, porque es una modificación del alma producida por algo real, y que se manifiesta a sí misma manifestando la cosa que le ha impresionado. En cambio la fantasía no objetiva, lo fantástico, es una atracción al aire, una modificación del alma que no es producida por ningún objeto, y que no responde a ningún objeto real. Responde a un fantasma, pero este fantasma está producido por el sujeto mismo, aunque no sin cierta atracción del aire por una inclinación de la mente, como la que tiene lugar en los sueños. (v. Elorduy, l.c., 44-45).

Cuando la fantasía es representativa de la realidad externa se llama sensitiva. En su acción colaboran "el sensorio, el objeto sensible, el lugar, la



cualidad y la mente; de tal modo que no habrá percepción si actuando todos los otrosfactores deja de actuar uno; por ejemplo, si la mente no se halla normal" (Sexto Empírico, Adv. math., VII, 426). Donde de nuevo vemos que la fantasía no es mero producto de las cosas externas, ni aun siquiera de factores puramente sensoriales, pues expresamente se hace mención de la cualidad (to pos), "que es la intensidad de la acción anímica" (Elorduy, l.c., 45), y de la mente.

El reconocer las percepciones de la fantasía -el término expresa en los estoicos más una acción que una facultad especial- como un producto conjunto de la realidad y del sujeto, y en éste de su parte sensorial y mental, cuida por una parte del realismo de nuestras percepciones y por otra parte de su unidad ascendente. Así los 'ennoemata' son una continuación superadora de las 'ennoiai'; en aquellos hay una mayor elaboración mental, pero sobre la base de las inmediatas representaciones propias de la fantasía: "el concepto es un fantasma de la mente, que no es ser ni cualidad, sino algo como ser y cualidad" (Diógenes Laercio, VII, 1, 61). Se trata de un atisbo de los conceptos universales. Estobeo señala que se deben relacionar con lo que los antiguos llamaron ideas. (Ecl. I, 136, W). Y en este sentido sería un intento nuevo de reducir el mundo de las ideas platónico a la mente humana, es decir, la creación de un mundo inteligible interior al hombre, independiente de éste y al que se le hacen captables en forma de pensamientos. Por eso no tienen ser y cualidad, pero tampoco puede decirse que sean puras ficciones, pues ~~κίνηση~~ son como ser y cualidad. No vamos a pretender que en tales 'ennoemata' esté ya desarrollada una teoría de los universales, pero sí algunos de sus presupuestos, los cuales no apuntan tan claramente como pretender Hirschberger (Hist. de la Fil., Barcelona, 1954, I, 172) a un puro sensismo. Que, por otra parte, se trate en los 'ennoemata' de inteligencias de lo sensible y concreto, como quiere Elorduy (l.c., 235) es admisible, pero a condición de entender que por intermedio de un mundo inteligible cuya naturaleza y origen no queda nada claro en los fragmentos estoicos.

Desde luego no cabe ignorar el carácter hegemónico de la razón, característica tan clara del estoicismo. Decir que se trata de una razón entendida materialísticamente no resuelve nada, porque el estoico ha hecho un verdadero esfuerzo por distinguirla de otras partes del hombre diferenciándolo de la materialidad propia de éstas. Función de la mente es, como antes expusimos, juzgar, discernir lo verdadero de lo falso, lo conveniente de lo inconveniente, y asentir a lo que es verdadero y conveniente. Séneca nos dirá "sola ratio immutabilis et iudicii tenax est. Non enim servit, sed imperat sensibus" (Epist., 66, 30, 31). Epicteto insistirá en que "el oficio primero y mayor del filósofo es probar las imágenes, juzgarlas y no admitir ninguna sin previo examen" (Dissert., I, 20, 7).

Cicerón nos ha transmitido la jerarquía que entre los estoicos se daba a las distintas formas de conocimiento:

"Negat enim vos Zeno, negat Antiochus scire quidquam. Quo modo? inquies. Nos enim defendimus, etiam insipientem multa comprehendere. At scire negatis quemquam rem ullam, nisi sapientem. Nam, quum extensis digitis adversam manu ostenderat, 'visum,



inquietabat, huiusmodi est'. Deinde, quum paulum digitos constrinxerat, 'assensus huismodi' ~~est~~. ~~est~~ Tum quum plane comprescerat, pugnumque fecerat; comprehensionem illam esse dicebat. Quia ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat 'katalepsim' impunxit. Quum autem laevam manum adverterat, et illum pugnum arcte venementerque comprescerat, scientiam talem esse dicebat: cuius compotem, nisi sapientem, esse neminem"

(Cic., Academ. pr., II, 47, 144).

El texto es importante por diversos capítulos. Primero por la gradación que imponen en las formas de conocimiento: visum, assenss, comprehensionem o katalepsin, y scientia. No se niega que la fantasía, 'visum' sea ya un modo de conocer, sino que sea un modo de saber, porque el saber es exclusivo del sapiens, y éste queda en el último escalón del proceso. Segundo, los términos empleados parecen tener un sentido voluntarista, cuando en realidad a lo que apuntan es al carácter activista de nuestro conocer. Finalmente, es curioso como se concibe la ciencia como comprensión de una comprensión, como una cum scientia, como un percibirse reflejo de que efectivamente se da una comprensión, de modo que este percibirse sea asimismo de tipo comprensivo, de tipo cátaléptico. Quizá en este proceso cognoscitivo se ha quitado el sentido activo al primer paso, al paso de la fantasía, que queda representada por la mano abierta e inerte. Ya vimos que aunque en la fantasía no se llega al summum de actividad, sí se da alguna; la prueba está en que puede darse una fantasía comprensiva, como ya indicamos.

En el asentimiento empieza a crecer la actividad del sujeto y la tensión interior. Crisipo nos advierte que la fantasía no es causa adecuada del asentimiento. No pienso que Elorduy tiene razón al decir que la causa por qué la fantasía no es la explicación adecuada del asentimiento "hay que buscarla en el hecho de que la fantasía pertenece al orden cognoscitivo y el asentimiento más bien al ~~extremo~~ de la volición" (l.c., 53). Si así fuera, habría, según la imagen reportada por Cicerón, que considerar aún más volitiva a la comprensión y a la ciencia. La creciente firmeza e intensidad de la gradación cognoscitiva de los estoicos está en función del conocimiento mismo y de la claridad radional con que se van presentando las cosas. También el juicio se explica por un asentimiento, sin que esto suponga formalmente la intervención de un elemento volitivo. La inteligencia, a diferencia de los sentidos y de la fantasía, no sólo tiene una capacidad de captación, sino también de aprobación o desaprobación, y en este sentido de aceptación o de rechazo. Que en los estoicos, la aceptación haya de entenderse, como el resto de su filosofía, en un contexto plenamente humano y de preocupación ética no obsta para que radicalmente, se trate de algo fundamentalmente cognoscitivo. Sea lo que sea de otros pasajes, en éste en que se clasifica el orden de nuestros conocimientos, el asentimiento tiene un carácter predominantemente cognoscitivo. Verdad es que no representa sino un primordium de conocimiento, pues aun no llega ni a comprensión ni a ciencia, y en este sentido ha de situarse al nivel de lo opinativo. En este nivel si queremos llegar a fiarnos plenamente de lo captado, indudablemente que necesitamos de un empujón supletorio, porque lo captado no lo está con una claridad irresistible. Pero esto es ya otro punto: lo captado en el assensus sólo entra-



rá razonablemente en la vida del estoico por un impulso de la voluntad. Por eso Zenón, según nos transmite Ciceron, "visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis solum quae propriae quamdam haberent declaracionem earum rerum, quae videbantur; id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile" (Acad. post., I, 40). El asentimiento o la fe para un estoico no se puede dar a cualquier fantasía, sino aquella que de por sí lo exigiese, pues se presenta con algún carácter de la comprensión. Elorduy reconoce que el asentimiento aparece en algunos pasajes estoicos como un eslabón intermedio entre la fantasía y la comprensión, que son elementos casi esencialmente cognoscitivos, pero estima que esto se debe a que es un acto global de la persona. Admitiendo que es un acto global de la persona, parece mejor decir que es algo predominantemente cognoscitivo, como los demás elementos entre los que se intercala y jerarquiza.

La comprensión "es la fase última y decisiva de la asimilación de un objeto intencional por la persona. Y como la persona -en la mentalidad optimista de los estoicos- no puede ser formada por el error, se deduce que la comprensión nunca puede ser falsa" (Elorduy, l.c., 59). Más bien, la argumentación estoica sería: la persona humana no puede alcanzar su perfecto desarrollo en la conformidad de su logos con el logos de la cosa dentro del logos universal, si no puede distinguir ciertamente la verdad del error; esta capacidad debe darse en el hombre; entre las diversas capacidades cognoscitivas suyas la que más se aproxima a aquella necesaria distinción es la que se presenta ~~xxxxx~~ con el carácter de cataléptica; luego la capacidad cataléptica es aquella capacidad indispensable para dar con la verdad. Se mezclan aquí varias corrientes argumentativas: lo importante es llevar una vida recta, y el hombre debe contar con todos los requisitos para llevar una vida recta; por otro lado, la firme persuasión, atestiguada por el consensus communis de que el hombre puede alcanzar las verdades que necesita; finalmente el estudio de las distintas funciones cognoscitivas y el descubrimiento de la irresistibilidad cognoscitiva de una de esas funciones. Hay comprensiones que deben admitirse porque encierran algo sólido y contienen la verdad. Sexto Empírico propone un texto que está en plena concordia con el arriba citado de Ciceron, en que se hablaba del punto cerrado: "La ciencia es una catalepsis segura, fuerte e inmutable de la razón. La opinión es un asentimiento débil y falso. Y la catalepsis se halla entre una y otra, y es el asentimiento de la fantasía comprensiva. En cuanto a la fantasía comprensiva, según ellos, es la verdadera, y la que es tal, no puede ser engañosa" (Adv. math., VII, 151). Antes de discutir el carácter activo o pasivo de la fantasía cataléptica, recojamos de este pasaje la gradación propuesta anteriormente por Cicerón: no se nos habla de ~~laxfactualis~~ primer paso el del visum, pero sí del asentimiento opinativo, de la comprensión y finalmente de la ciencia que tiene también carácter de comprensión. No estará de más observar, que tanto en este pasaje de Sexto Empírico como en el de Cicerón, el carácter comprensivo o cataléptico es más bien eso un carácter que no un típico modo de conocer, un carácter que puede o no acompañar a distintos conocimientos. Volveremos inmediatamente sobre ello. Pero el hecho de que la comprensión se pueda presentar adscrita a la fantasía, y de que pueda presentarse en el estadio de la ciencia y en un estadio anterior,

nos demuestra o que no hay sino una posibilidad fundamental de conocer que es la cataléptica, la cual puede presentar formas más o menos elevadas; o que el carácter cataléptico es sólo un carácter que puede acompañar a diversos modos de conocer, y siempre debe acompañar a los superiores en su grado de ciencia. La primera suposición es claramente opuesta a los textos estoicos y a toda su concepción del conocer. El que admitan la profunda unidad continuativa de los distintos grados cognoscitivos, no obstante para que reconozcan su diversidad. No se trata aquí de que se establezcan distintas facultades, a cada una de las cuales correspondería un modo típico de conocer, sino de una mayor o menor intervención de la mente en su carácter hegemónico. Pero esta intervención mayor y distinta es la que da lugar a distintos modos de conocer. Siempre que hay saber interviene la catalepsis, pero no siempre se puede llamar a nuestro conocer saber.

En este punto se nos presentan dos dificultades: primera, cómo el estadio primero de la fantasía puede ser cataléptico; segunda, el carácter activo o pasivo de la función cataléptica, hállese en el estadio en que se halle.

Por lo que toca al primer punto, habría que decir que también en la fantasía hay un ejercicio del alma, y por ello posibilidad de catalepsis. Verdad es que también a un animal puede presentársele con singular viveza un objeto, teniéndose que comportar irremisiblemente como si existiese. Pero aun en el grado infamo del conocer humano se presentan dos notas que el estoico observa muy bien: el que en el caso del hombre se da como una dualidad en cada acto de conocer que permite a este commensurarse con lo que está haciendo, y el que la presencia del objeto realmente existente se nos presenta con un matiz distinto indubitable. Las cosas no existentes pueden parecernos existentes, pero es con un parecer distinto. Hay un estado cognoscitivo, precisamente el cataléptica, que sólo puede ser producido por un objeto existente, como nota Zenón. Que como garantía de ese estado se propongan cautelas como el exame de nuestros órganos, la distancia conveniente, la duración oportuna, etc., es ya una cuestión preliminar y psicológica que no atañe a la esencia misma del acto cataléptico. Tenemos, entonces, que aun en el estadio primero, el de la fantasía, puede darse catalepsis.

Entramos así en un segundo punto: el carácter activo de la catalepsis. Elorduy ha recogido algunas de las sentencias en disputa. Zeller se inclina al carácter activo de la catalepsis, que según él debiera llamarse *cataleptikón*, quizá por las mismas razones que he apuntado yo al señalar a ese fenómeno como un carácter de ciertos conocimientos más que como un acto o una facultad. Hirzel asegura que la fantasía cataléptica no actúa sobre el entendimiento, sino viceversa. Uebelweg atribuye a la fantasía comprensiva un papel activo sólo respecto de los objetos externos. Para Elorduy la fantasía comprensiva, en cuanto es parte integrante o fase de todo el proceso cognoscitivo, sin duda alguna que es activa; en cuanto es manifestación más o menos perfecta de la mente, no se contradistingue suficientemente de ésta para que pueda haber entre ellas verdadera relación de causalidad. (l.c., 61). Ortega, ya lo vimos, se inclina decididamente por el carácter pasivo de la catalepsis. Recojamos su argumentación brevemente.

Ortega parte del reconocimiento de la importancia que atribuían los estoicos



al assensus communis y a lo que se les presentaba con carácter de 'prolepsis', es decir, de presunción más bien que de propio conocimiento. Ve en la fantasía cataléptica conjuntamente el criterio de la verdad y el acto mental en que el conocimiento se funda. Pero de donde arranca el carácter cataléptico es de las percepciones, es decir, de las primeras sensaciones. Como las fantasías catalépticas yerran a veces, hubieron de ver los estoicos que su fuerza persuasiva no procedía del contenido suyo. Según los estoicos esa fuerza procedía de la presión social, que tenía por indudables algunas percepciones y algunas proposiciones máximas.

En mi opinión la sentencia de Ortega no es ni siquiera coherente. Está fundada sobre su propia idea de creencia, idea que es acertada y que aun puede tener relación con la idea de asentimiento estoico, tal como la desarrolla el mismo Elorduy. Pero el juntar catalepsia y creencia es ya algo muy diferente. Si la catalepsis arranca de las primeras percepciones, es muy difícil de ver cómo sobre éstas, en lo que tienen de sensaciones inmediatas, puede intervenir la presión social. El que a veces se fuera al error con la fantasía cataléptica y su presunta evidencia no prueban sino que ~~es~~ una evidencia subjetiva pude a veces confundirse con una evidencia formal. Además, la fuerza cataléptica puede presentarse en distintos estadios del conocimiento: quizás pueda admitirse que su arranque proceda de la inmediatez y la fuerza con que los objetos se nos presentan en las sensaciones, pero el hallazgo está después elaborado.; en realidad, la catalepsia no cobra su fuerza plena sino en el momento de la ciencia, y sólo en este momento alcanza su máxima fuerza de exclusión del error. Como hay una evidencia de los sentidos, una evidencia de nuestro propio interior, una evidencia de los principios, etc., cada una de las cuales está comensurada con la índole del objeto cognoscitivo sobre el que versa, lo mismo le ocurre a la catalepsis. No es confundir esto la evidencia con la conciencia, sino el ponerla en relación con ella y a través de ella con el objeto que haciéndose consciente se hace evidente según la medida ~~de~~ de su propia naturaleza. Los dos aspectos de la evidencia están bien notados por Ortega: es lo que se me impone, y es lo que yo palpo con mis manos. ¿Por qué no reconocer ambos aspectos en la catalepsis o kataleptikon reconociendo en estos un poder activo suscitado en parte por la fuerza con que se presenta el objeto mismo a nuestra consideración? Las dos definiciones transcritas por Ortega, sobre todo si se complementan con los textos traídos más arriba no cierran la cuestión en el sentido en el que él la quiere ver cerrada. El que se admite una gran parte de la fuerza con que nos obliga la catalepsis a aceptar lo que se nos muestra catalépticamente, no supone que frente a ella el sujeto se comporte pasivamente. Por de pronto los textos presentados por Cicerón no hacen alusión alguna a una presunta presión social, sino a una clara presión objetiva. Pero tanto en prepararse para que las cosas nos descubran su fuerza comunicativa, como en asentir a esa fuerza, como en elevarla a ciencia, el sujeto tiene una parte decisiva. ¿Por qué se olvida la imagen transmitida por el mismo Cicerón de la ~~inx~~ mano que se va cerrando paulatinamente? Pero Ortega necesitaba hacer pasiva la catalepsis, desligándola de la función activa del sujeto, y después del objeto



mismo, para poder resaltar la fuerza psicológica de la catalepsia como presión social. Esto no se acomoda plenamente a los textos, sin desconocer que el 'assensus communis', pueda ser a veces elemento influyente en la catalepsis.

Por ello es equívoca la expresión orteguiana de que "la catalepsia no es una función o facultad inteligente" porque actúa idénticamente en el que sabe y en el que no sabe (l.c., 297). Es verdad que la catalepsia no alcanza su forma perfecta sino en el saber de la ciencia, pero puede acompañar a otros conocimientos que no llegan al estado definitivo de ciencia, como ya expliqué antes. De ahí que no sea válida la objeción de Arcesilao, de que sea algo intermedio entre el saber y el no saber, porque primero no es tanto un escalón entre distintos tipos de conocer como un carácter variable de esos tipos de conocer; y segundo, porque la disyunción de saber y no saber no puede emplearse en el sentido de conocer y no conocer. El que pueda acompañar a distintos tipos de conocer, unos que son saber y otros que no lo son, no supone contradicción alguna, ni siquiera equivocidad de sentidos, sino tan sólo analogía. Significa siempre una misma cosa, una misma noción que admite realizaciones distintas. Lo que supone tropiezo para Arcesilao y para Ortega puede quedar resuelto en esta interpretación. Que vacilen los estoicos, es síntoma de que su doctrina sobre la catalepsia, de la que Séneca no hace al parecer uso alguno, no estaba rigurosamente sistematizada. Pero es también signo de que no puede reducirse a algo puramente sensitivo, ni a algo desligado de las demás formas de conocer, ni a algo completamente pasivo y exterior.

Claro que como los estoicos hacen serio hincapié en que la plenitud de la ciencia y de la sabiduría es para el orden ético y sólo en el orden ético encuentra su plenitud, ciencia y sabiduría no pueden quedar desligados de aspectos más volitivos e integrales que los puramente lógicos; más aún, han de atender a la fuerza corporativa del asentimiento general. Así Séneca en la Epist. 89 aconseja que el estudio de la dialéctica vaya enderezado a la moral, lo mismo que el estudio de la Física. Si no haber dado carácter independiente a aquellas hace que se resientan de falta de consistencia; el haberlas hecho subsidiarias de la moral hace que el estudio del conocimiento, sea más bien del conocimiento práctico, en que entra el hombre entero, que del conocimiento teórico en sus puras dimensiones de conocimiento formal.

Quedan otros aspectos de lo que podía constituir una lógica estoica, lo que pudiera considerarse como lógica formal, en la que los estoicos enriquecen las formas aristotélicas de raciocinio, con el disyuntivo e hipotético, abriendo así paso a la moderna logística y aun a una especie de pensamiento transcendental. Asimismo lo que pudiera llamarse una teoría del lenguaje. Son dos aspectos que actualizan mucho el pensamiento estoico, sin que ello implique que esos caminos, como en el caso de muchos modos, se hayan abierto a impulsos del sensíssimo y de un escepticismo metafísico. Si algo movió a los estoicos en sus inquisiciones epistemológicas fué su afán de afirmar la verdad y darla sólidos fundamentos. Por lo que toca a su sensíssimo no puede negarse su afán de superar el nivel sensitivo por la razón, superar el nivel de la fantasía por el

de la ciencia, pero tratando de salvar la profunda unidad que media entre sentidos e inteligencia, fantasía y ciencia. Mostrar esto ha sido el intento de estas reflexiones.

Ciertamente no se puede pedir al estoicismo cultivado multitudinariamente a lo largo de varios siglos, y que en principio representa más bien un ámbito intelectual que una escuela, que presente un conjunto sistemático, completamente coherente de lo que pudiera ser una teoría del conocimiento, que formalmente como tal no aparece sino en fechas mucho más tardías. Más bien lo que se dan son direcciones, que permiten diversas interpretaciones, según se dé más peso a unos textos que a otros. Estas direcciones son las que aquí se ha pretendido mostrar. Quizá causen mejor impresión esfuerzos de sistematización como los de Barth o los de Fraile, en que aparece un estoicismo coherente, como construido reflexivamente por un solo autor. Pero en su lectura aparece inmediatamente la fuerza que se ha debido hacer a los textos para que entren en un cuadro unitario pero excesivamente estrecho. Por ello es preferible tratar de sacar, dentro de cierta coherencia, las mayores posibilidades a los mejores textos estoicos. Atender en ellos no sólo a lo que dicen, sino a donde apuntan. Creo que las páginas antecedentes, modestas reflexiones sobre algunos textos estoicos en amistosa discusión con algunas interpretaciones del P. Elorduy, han seguido ese propósito y han llegado a ciertas explicaciones que permiten una interpretación en algún modo unitaria del vasto mundo estoico en lo que toca a su lógica.

Ignacio Ellacuría s.i.

Madrid, Marzo, 1965