

LA EPÍSTOLA 117.6 DE SÉNECA Y LAS PRESUNCIONES. A PROPÓSITO DE SU EQUIVALENCIA CON LA PROLEPSIS*

JOSÉ MIGUEL PIQUER MARÍ**

Resumen: El presente trabajo tiene por objeto analizar las presunciones jurídicas desde la óptica de la filosofía antigua. En concreto, pretendemos adentrarnos en el estudio de una cuestión que ha sido tratada por los estudiosos del Derecho romano acerca de la relación entre la presunción y la prolepsis a propósito de una carta de Séneca a Lucilio, concretamente la 117.6; relación que ha sido argüida como origen doctrinal sobre las presunciones, encontrando en esta relación un vínculo entre el mundo romano y el helenístico. Ello nos permitirá ver y analizar las diferencias entre el mundo latino y el griego en esta materia y sentar el inicio de estudios sobre las presunciones en el ámbito del Derecho romano.

Palabras clave: Presunción-prolepsis-Séneca-epicureismo-estocismo.

Abstract: This paper aims to analyze legal assumptions from the perspective of ancient philosophy. Specifically, the study attempts to explore an issue that has been treated by scholars of Roman law on the relationship between the presumption and prolepsis based on a letter from Seneca to Lucilius, namely 117.6. This relationship has been argued as the source of doctrine on assumptions, finding in this respect a link between the Roman and Hellenistic worlds. This will allow us to view and analyze the differences between the Latin and Greek perspectives on this matter and to form a basis for studies on the assumptions in the field of Roman law.

Keywords: Presumption-prolepsis-Seneca-epicureanism-stoicism.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN; II. LA PROLEPSIS; 1. Doctrinas epicúreas y estoicas; 2. El supuesto innatismo de las prolepsis; 3. Su traducción entre los latinos; III. EL TESTIMONIO DE SÉNECA; 1. Contextualización de la epístola 117.6 2. El término *praesumptio/praesumere* y el *consensus omnium* en Séneca; IV. CONCLUSIÓN.

I. INTRODUCCIÓN

El tema del presente trabajo puede formar parte de uno más amplio que vendría a tratar el origen de la formación técnica de las presunciones en Derecho romano. Sin embargo, an-

* Fecha de recepción: 23 de octubre de 2010.

Fecha de aceptación: 23 de noviembre de 2010.

** Doctor en Derecho. Profesor Adjunto de la Universidad CEU Cardenal Herrera (Valencia-Centro de Elche) de Derecho romano e Historia del Derecho.

tes de apuntar de forma concreta el objeto del mismo, creemos necesario realizar una serie de consideraciones previas y generales que, a modo de argumento, nos permitan perfilarlo.

Apuntaba PIERCE¹ en 1901 que la presunción es esencialmente un modo de razonar determinado por unas premisas, esto es, percepciones o generalizaciones de estas percepciones, de acuerdo con el hábito general de pensamiento, por el que el individuo alcanza un conocimiento. Es pues una clase de razonar por el cual el razonador, cuando se enfrenta con un fenómeno distinto a lo que hubiera esperado bajo determinadas circunstancias, examina sus características y advierte algún carácter o relación singular entre ellas y que al instante reconoce como característico de alguna concepción que ya está guardada en su mente –experiencia–.

Estaríamos ante las denominadas presunciones simples²: la presunción que resulta de la inferencia formulada por un hombre, o un juez (*praesumptiones hominis*), que llega a una conclusión sobre el hecho a probar (hecho ignorado) partiendo de un hecho conocido que sirve de premisa para su razonamiento sobre una experiencia previa (máximas de la experiencia) y que podría encontrar acomodo analógico entre lo que los filósofos helenísticos llamaban prolepsis.

Constituye pues la presunción, o las presunciones, un modo de razonar que trasciende lo meramente jurídico³ o, por decirlo de otro modo, que el derecho juridifica, convirtiéndolas en normas, bien aceptando el prudente razonamiento inferencial del juez, *praesumptiones hominis*, o bien sustrayendo al juez su autonomía por desconfianza hacia la capacidad de que obtenga un razonamiento inferencial aceptable y apareciendo las presunciones *iuris tantum*

¹ PIERCE, Ch. S., voz “Reasoning”, *Collected Papers of Charles S. Peirce*, Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, 1978-1980; HENDEMANN, J. W., *Las presunciones en derecho*, 1 ed., Biblioteca de Derecho Privado, Madrid, 1931, p. 7, definía la actividad presuntiva como una irradiación de la capacidad mental del hombre, de su razón, por el que se obtiene deductivamente un grado de convicción que cuenta de antemano con la posibilidad de prueba en contrario. El resultado es diverso de las certezas pero también, afirma el autor, de las verosimilitudes.

² TARUFFO M., *La prueba de los hechos*, Trotta, Madrid, 2002, p. 471.

³ Parece una evidencia señalar que es un modo de razonar que no sólo se aplica al campo jurídico, sino que es utilizado en otras ramas del saber y del conocimiento humano como pueden ser la retórica o la medicina. ELORDUY, E., “La lógica de la estoa”, *Revista de Filosofía* 3, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1944, pp. 8-65, 222-265, en especial, p. 21, define el conocimiento como una forma representativa de los objetos y una energía ontológica integradora del ser racional. La convergencia de estas dos propiedades, la representativa y la psico-física o entitativa, es lo que en último lugar da solidaridad a dos fenómenos tan dispares como son el de la recepción física de los estímulos externos y la representación activo-cognoscitiva de sus formas.

y *iuris et de iure*⁴, lo que supone pues aceptar, *a priori*, la especificidad de la presunción jurídica respecto al *genus*⁵ de las presunciones.

Así, como apunta A. FERNÁNDEZ DE BUJÁN⁶, las presunciones son medios de prueba con las que se juridifican reglas de interpretación, convirtiéndose de este modo en pruebas legales por las que se dispensa de prueba dado que daban como hechos probables los hechos deducidos de otros hechos ciertos. En la sencilla y clara explicación del romanista español se infiere un concepto de presunción basado en un razonamiento lógico y cognoscitivo de la interpretación jurídica del modo en que suceden ciertos acontecimientos y que se configura jurídicamente como medio de prueba.

No podemos obviar, sin embargo, ciertas afirmaciones que nos hablan de la presunción legal configurada formalmente conforme a criterios de política legislativa acorde, por ejemplo, a ciertas concepciones o éticas sociales.

De este modo, PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA⁷, afirman que si bien las presunciones legales son a menudo de la misma naturaleza que las que se admitirían en la experiencia extrajudicial, muchas veces el criterio por el que la norma jurídica admite que una presunción se escape a los criterios propios del razonamiento presuntivo (lo normal⁸) y atienda a motivos que son extraños a los elementos que conforman este razonamiento, sean de carácter social o moral que, como dice HENDEMANN⁹, tienden al legislador “a evitar una investigación encaminada a la certeza”, lo que, en nuestra opinión, nos llevaría a

⁴ TARUFFO, *La prueba*, p. 471-472; ROSENBERG, L., *La carga de la prueba*, Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, p.182 y ss., distingue entre presunciones legales de hechos, esto es, preceptos jurídicos que deducen la existencia de un hecho que se requiere como característica definidora de un efecto jurídico, de una circunstancia ajena a esa característica, de las presunciones legales de derechos, que dan por existente o inexistente un derecho o una relación jurídica actual.

Esta juridificación se produce, obviamente, por razones de seguridad jurídica y, por ende, para facilitar el buen tráfico negocial y la toma de decisiones homogéneas, especialmente si son presunciones *iuris*, en el ámbito jurídico donde es necesaria la determinación y concreción de la existencia o inexistencia de hechos o derechos cuya determinación absoluta es, *a priori*, oscura o difícil de determinar, alcanzándose un conocimiento probable, verosímil o cierto susceptible de admitir prueba en contrario.

Esta especificidad se conforma, como es lógico, por las propias técnicas y características que conforman el derecho, pero en ningún caso debería abandonar aquellos elementos esenciales que la ubican dentro del género superior: las presunciones como forma de razonamiento.

⁵ Cic. Top. 31. *Genus et formam definiunt hoc modo: genus est notio ad pluris differentias pertinens; forma est notio cuius differentia ad caput generis et quasi fontem referri potest.*

No es el momento de entrar a valorar en toda su amplitud la afirmación ciceroniana, en particular el término *notio*. Únicamente lo traemos a colación como ejemplo del pensamiento sistemático antiguo en el que las cosas se definen por su género y especie.

⁶ FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., *Derecho público romano. Recepción, jurisdicción y arbitraje*, 12 ed., Thompson-Civitas, Pamplona 2010, p. 498, 500 y 522, ahora, del mismo autor, en *Derecho Privado Romano*, 3 ed, Iustel, Madrid, 2010.

⁷ PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid, 1989, p. 174.

⁸ *Id quod plerumque accidit.*

⁹ HENDEMANN, *Las presunciones*, p. 8, afirmación que ejemplifica con la conocida presunción Muciana.

sustituir los criterios propios de este razonamiento por criterios de política legislativa si bien dentro de la lógica del razonamiento presuntivo. Tampoco podemos dejarnos en el tintero la opinión de WROBLESKI¹⁰, para quien las presunciones jurídicas son reglas de conducta expresadas en textos jurídicos y que el empleo de las mismas se encuentra vinculado a los razonamientos que son función de aplicación.

Llegados a este punto, podemos apreciar cómo son dos ámbitos distintos los que conciernen a la presunción: el del razonamiento humano tendente a la obtención de un conocimiento. Este será apreciado como cierto, verosímil o probable¹¹, según las corrientes filosóficas, dogmáticas o escépticas. Tal dimensión epistemológica nos plantea problemas, especialmente en lo que atañe a la entidad del resultado cognoscitivo, dado que podemos discutir acerca de que éste sea un conocimiento cierto, probable o verosímil.

Por otra parte, la presunción como medio por el que derecho consagra como existentes o inexistentes hechos, derechos o relaciones que, en general, admite la prueba en contrario.

Estos dos ámbitos creemos que son lógicamente consecutivos y, aunque parezca una obviedad, resulta necesario afirmarla para definir el objetivo de nuestro estudio: el razonamiento humano de carácter presuntivo precede a la presunción jurídica, lo que significa traer a colación el problema de fondo que enmarcará nuestro trabajo: la formación técnica de un razonamiento presuntivo tendente la obtención o no de un conocimiento cierto que se especificará en las diversas ciencias humanas y, entre ellas, la jurídica.

Centrándonos ahora en el campo de la ciencia romanista, este problema ha devanado seriamente los sesos de los estudiosos y ha dado lugar a disputas en torno al origen técnico jurídico de las presunciones en Derecho romano, en las que subyacía la consabida discrepancia acerca de la mayor o menor influencia de la retórica griega y del helenismo en la jurisprudencia romana. Baste para ello observar los trabajos de FERRINI y DONATUTI al respecto.

Tomando como referente el tema central de la formación técnico-jurídica de las presunciones a raíz de la lectura de un trabajo de DONATUTI, hemos considerado la necesidad de abordar e intentar clarificar un punto de las páginas de su trabajo y que configura nuestro objeto concreto: la interpretación de un fragmento de Séneca en el que se hace referencia a las presunciones, siendo tomado por los romanistas como un ejemplo de la formación conceptual de las presunciones jurídicas y que, según el romanista italiano, se identifica con la prolepsis helenística.

¹⁰ WROBLESKI, "Structure et fonctions des présomptions juridiques", *Les présomptions et les fictions en droit*, ed. Brylant, Bruxelles, 1974, pp. 43-71, en especial p. 47.

¹¹ Para la diferencia entre estos criterios, *vid.* TARUFFO, *La prueba*, en especial, p. 503 y ss.

Este artículo tiene pues por objeto suscitar las dudas y plantear, hasta donde sea posible, las aclaraciones susceptibles de realizarse sobre la epístola 117 de Séneca y ver si, efectivamente, se identifica la presunción expuesta por Séneca con la prolepsis helenística.

Dirigiremos en primer lugar nuestra mirada a lo que sobre la prolepsis dicen los filósofos griegos y en qué sentido se asimila o acerca a la presunción romana. En segundo lugar, trataremos de interpretar el testimonio senequiano para ver así en qué medida se pueden asimilar.

II. LA PROLEPSIS

1. Doctrinas epicúreas y estoicas

Antes de entrar a estudiar el fragmento de Séneca hemos de traer a colación una cuestión general que entronca con el mismo. Nos referimos a la prolepsis, pues, según DONATUTI el término presunción tiene, entre otros sentidos, el que los griegos atribuían a la prolepsis. Se hace pues necesario abordar el sentido del término prolepsis al ser anterior temporalmente y por relacionarse directamente con la presunción.

El término prolepsis es un término tremendamente complejo en el campo de la epistemología antigua, pues constituye entre epicúreos y estoicos uno de los elementos más importantes de la misma. Ello evidencia una afirmación que hemos realizado al principio, a saber, que el mundo de la presunción tiene su raíz en la filosofía y, en particular, en la epistemología.

En nuestro caso, no pretendemos entrar en discusión con lo que afirman filósofos actuales que han interpretado y discutido los testimonios de los filósofos antiguos, pero es necesario que tomemos partido y realicemos nuestras propias consideraciones al respecto, pues la naturaleza de las presunciones depende, en gran medida, de lo que se entienda por prolepsis.

Acudamos en primer lugar a los diccionarios¹², donde observamos cómo tiene diferentes usos. En general, significa, anticipación o previsión, y en particular, desde la filosofía, significa preconcepto, una imagen mental formada mediante la experiencia que adquiere un uso más general como noción previa o concepción; anticipar el pensamiento.

¹² PASSOW, F., “*Handwörterbuch der Griechischen Sprachen*”, 2.1, Ed. F.C.W. Vogel, Leipzig 1852, p. 1136. LIDELL, H.-SCOTT, R., *Greek-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1968, voz prolepsis, p.1488. *Thesaurus Graecae Linguae*, 6 1842-1847, p. 1768. Apud gramáticos *Praemissio membri unius ad duo vel plura accommodandi*.

En el campo de la retórica significa anticipación a una objeción¹³; entre los dialécticos, presunción¹⁴, y, por último, sencillamente se traduce por tomar de antemano¹⁵.

Según la lógica epicúrea¹⁶, que versa sobre los cánones o criterios de verdad o de conocimiento, existen cuatro criterios de verdad, pues proporcionan una evidencia empírica inmediata; la evidencia se constituye en parámetro de verdad.

Los criterios son:

1.- Las sensaciones –percepción sensible y pasiva–, que son objetivas por ser irracionales; únicas capaces de captar el ser y que proceden de la acción directa que ejercen las cosas. Estas son siempre ciertas, el error está en la opinión que es el producto de la mente respecto de la percepción original y conforme a la cual emitimos un juicio.

2.- La *prolepsis*, que es la que nos interesa y que veremos a continuación.

3.- Los sentimientos, esto es, las afecciones de placer y de dolor que tienen carácter subjetivo y un valor axiológico, pues permiten distinguir el bien del mal.

4.- A éstas se añaden las aprehensiones representativas de la mente.

Pasemos a ver el pensamiento de Epicuro: según Diógenes Laercio¹⁷, para Epicuro, la *prolepsis* es la reminiscencia de lo que hemos visto muchas veces. Estas prenociencias son percepciones, representaciones mentales, almacenadas en la memoria –experiencia– que provienen de lo que del exterior se hace evidente¹⁸. La prenoción es la noción general (sin-tetizada) que tenemos de un objeto como consecuencia de las repetidas percepciones¹⁹ que

¹³ Cic. De orat. 3.52; Quint. Inst. 4.1.123; 9.2.16.

¹⁴ Cic. De div. 2.53.

¹⁵ Polib. 8.27.1; 10.43.8; 14.3.3; 16.32.4.

¹⁶ DL.10.31. REALE-ANTISERI, *Historia de la filosofía*, 1ª ed., Herder, Barcelona, pp. 214-215; COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, Ed. Ariel, Barcelona 2001, p. 400; FRAILE, G., *Historia de la filosofía I*, ed. B.A.C., 8 reimp., Madrid, 2005, pp. 590-591. RIST, J. M., *Epicurus. An Introduction*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p.18.

¹⁷ D.L.10.33.

¹⁸ D.L.10.33.

¹⁹ RIST, *Epicurus*, p.19. El contacto entre el órgano de los sentidos (vista, olfato...) y un objeto del mundo, un efluvio de tal objeto o en caso de ser visto la imagen emitida por tal objeto. Si acaece la sensación (percepción) este contacto ocupa su lugar y esto debe ser un contacto cierto, por el que suponemos un contacto entre un actualmente existente órgano sensorial y el existente objeto o la imagen (*no matter from where the image came*). La percepción-fantasma es el resultado del contacto entre los sentidos y el objeto. Esta es real en cuanto que percepciones de la cosa; lo que la percepción no aporta es “*the status of the real object*” pues la sensación es *alogs*: irracional y no tiene memoria pese a ser cierta y no puede ser rechazadas. Son, sencillamente los componentes atómicos de los órganos sensoriales. La certeza hay que entenderla desde el punto de vista de lo que acaece normalmente con nuestros sentidos en cuanto que hay algo actual.

obtenemos del mismo de modo empírico y que aparece como criterio de verdad desvinculado de cualquier noción de innatismo²⁰. Estamos pues en el ámbito de la mente²¹.

Esta prenoción –*Praerezeption, Vorwegaufnahme*– constituye un concepto previo con carácter apriorístico hacia un posterior conocimiento de los rasgos o formas de las cosas que nos permite anticipar el conocimiento de algo que desconocemos pero que guarda relación formal y entitativa con lo percibido, tal y como se puede evidenciar en la epístola a Herodoto 72.

Por esta razón, se puede entender que JÜRSS²² identifique la prolepsis con la formación de los conceptos elaborados a partir de las percepciones porque éste es un concepto, si bien *protón ennoema*.

De este modo, lo percibido por los sentidos debe ser clasificado, por lo que la prolepsis, entendida como concepto general producido por la repetición de esas sensaciones, permite su clasificación.

Las palabras, por su parte, dan por evidente lo que hay supuesto con anterioridad, pero la denominación verbal surge, precisamente, del preconocimiento o percepción de las formas de las cosas.

Se puede pues interpretar en este sentido el testimonio de Epicuro en sus *Ratae Sententia* 37 y 38 relativo a la formación de la prenoción de lo útil y lo justo y donde hemos de pensar en la formación empírica, sensitiva y no innata, de lo útil, lo que dependerá, según GOLDSCHMIDT²³, de la experiencia del daño que causamos o que nos causan.

Por consiguiente, cuando decimos²⁴ “hombre”, lo afirmamos por la experiencia repetida y recordada de hombres particulares, de tal modo que todos nuestros juicios se configuran sobre la base de experiencias particulares almacenadas en nuestra memoria como experien-

²⁰ LONG, A. A.-SEADLEY, D.N., *The Hellenistic philosophers. Greek and latin text with notes and bibliography*, 1ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 89. RIST, *Epicurus*, p. 165; GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit*, ed. J. Vrin, Paris 1977, p. 28. En contra, DE WITT, N., *Epicurus and his Philosophy*, ed. University of Minnesota, Minneapolis 1954, pp.142-150

²¹ DE LACY, P.H.-DE LACY, E., *On methods of inference/Philodemus*, Bibliopolis, Napoli, p.185, apuntan de forma somera otras actividades mentales como la capacidad puramente selectiva de la mente; otros términos son utilizados para expresar el aprovechamiento mental de las percepciones y verla en su totalidad, o abarcar conceptualmente; u obtener conclusiones de los datos empíricos.

²² JÜRSS, F., “*Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)*”, *Philologus* 121, ed. Stolberg, Berlin, 1977, pp. 211-225 en especial p. 218. Respecto a la polémica suscitada en torno a esta identificación, HAMMERSTAEDT, J., “*Il ruolo de la prolepsis epicurea nell'interpretazione di Epicuro, Epistula ad Herodotum*” *L'epicureismo greco-romano: Atti del Covegno internazionale*. Napoli 12-26 (1996), Bibliopolis, Napoli, 1996, pp. 221-238, a propósito de la tesis sostenida por GLIDENN. SCHONFIELD, “*Preconception, Argument and God*”, *Doubt and Dogmatism*, Oxford University Press, Oxford, p. 291.

²³ GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, p. 31.

²⁴ JÜRSS, *Epikur*, p. 217 señala que las palabras en Epicuro no tienen una función de sentido (*Bedeutungsfunktion*) entendido como concepto ideal, sino significante (*Bezeichnungsfunktion*). Arist, *Epicurus*, p. 23 afirma que *They persist after particular sensations cease and constitute a record of a our experience of the world. We*

cias nacidas de la percepción de modo repetido, regular, y homogéneo²⁵, que nos proveen de un preconcepto que nos va a permitir conocer por inferencia lo no-evidente²⁶ con lo que ya no estaríamos en la prolepsis sino en la elaboración racional y conceptual.

Como dice el doxógrafo²⁷ lo no evidente debe hacerse mediante inferencia de signos de lo evidente; nos anticipa las características que tendrán las cosas cuando la sensación nos la ponga delante otra vez²⁸. Por consiguiente, la prolepsis nace esencialmente de una concepción empirista de naturaleza sensible que permitirá conocer lo no evidente de modo inferencial a partir de signos externos captados por los sentidos y formando las sensaciones almacenadas en nuestra memoria –experiencia–.

Existen prenociones que no se forman por una percepción directa de las cosas, sino mediata, pues están *prevented from knowing by direct perception because of their minuteness or magnitude or distance from the perceiver*²⁹. Textualmente dice LONG³⁰ que son *images which somehow bypass the sense organs and penetrate directly to the mind*, por ejemplo, cuando se refiere a los átomos, al vacío³¹ o a la existencia de Dios y que se conocen mediante inferencia obtenida de los *immediate sense data*. En este caso, es un conocimiento inferencial a partir de los signos.

Así mismo, hay conocimientos que, *a priori*, no se pueden obtener ni directa ni indirectamente de uno u otro modo, por ejemplo, el número de estrellas, o que, sin ser conocidas en un momento, lo pueden ser posteriormente, por ejemplo, por razón de la distancia.

La prolepsis pues, no es ninguna actividad mental, o si se quiere, la mente actúa como simple receptor de las percepciones en donde se almacena una especie de conocimiento acumulado derivado de las diversas percepciones.

¿Cuál es la razón de ser de la prolepsis? Ésta nace de la necesidad de encontrar un paso intermedio entre lo captado por los sentidos y el juicio acerca de la realidad. En ellas se fundan los juicios y el lenguaje³² natural, esto es, el lenguaje, pues la prolepsis es la que

acquired the concept or prolepsis of man by repeated and remembered experience of particular men. Esta figura aparece como consecuencia de la necesidad de clasificar nuestras *sens-impressions*.

²⁵ GOLDSCHMIDT, V., “Remarques sur l’orgiène épiciurienne de la prenotion”, *Les Stoiciens et leur logique*, ed. J. Vrin, París, 2006, pp. 41-60, en especial p. 43.

²⁶ ALLEN, J., *Inference from signs*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 196.

²⁷ D.L.10.31

²⁸ REALE-ANTISERI, *Historia*, p. 214.

²⁹ DE LACY, *Philodemus*, p. 185.

³⁰ LONG, *Hellenistic*, p. 24. Al respecto GOLDSCHMIDT, *L’origene*, p. 43, acerca de la teoría del desdoblamiento o de los ídolos que operan un auténtico desdoblamiento en la vida real, lo que permite aferrarse al conocimiento sensista.

³¹ JÜRSS, *Epikur*, p. 218.

³² LONG, *Hellenistic*, p. 23.

permite a los hablantes de un mismo idioma comprender el significado básico y común de una palabra³³.

Estas palabras son construidas por una sociedad como medio práctico de comunicación y se corresponden con los objetos percibidos, pues sin tal referencia son palabras vacías. Por consiguiente, cualquier alteración del lenguaje o de las palabras por ser inexactas, debe de hacerse conforme a los hechos empíricos³⁴.

Entre la prolepsis y las palabras se encuentra la razón, la cual nos provee de opiniones *-kai to doxatón-*, que dependen de algo *a priori -protepón-* o evidente *-enargeus-*³⁵ y respecto de la cual emitimos un juicio.

Sin embargo, la opinión es susceptible de error pues puede ser verdadera o falsa, mientras que las sensaciones, la prolepsis o los sentimientos, son siempre verdaderos. Ello supone que las opiniones deben ser contrastadas mediante pruebas que demuestren que la opinión es cierta³⁶, lo que admite prueba en contrario.

¿Qué es la *prolepsis* para los estoicos?

Según Diogenes Laercio, los estoicos, en concreto Crisipo, tomaron y desarrollaron³⁷ la teoría epicúrea de la prolepsis, la cual constituye un nivel en la consecución del conocimiento³⁸: la representación, las percepciones individuales³⁹, son el criterio por el que se conoce la verdad de las cosas, pues procede de un objeto real y se han formado de acuerdo con ese objeto. Afirma Diocles de Magnesia, que para Crisipo las prenociones son concepciones naturales de las características generales de una cosa.

Las representaciones pueden ser sensibles⁴⁰, por tanto, aprehendidas por uno o varios órganos sensitivos, o no sensibles, esto es, cosas no corpóreas percibidas por los sentidos a partir de cosas corpóreas.

En este caso, se perciben directamente por la razón⁴¹ y entramos en el campo de la teoría inferencial en la que *le signe es donc une réalité qui, grâce à ses liens avec d'autres*

³³ SCHONFIELD, *Preconception*, p. 291.

³⁴ DE LACY, *Philodemus*, p. 184.

³⁵ D.L.10.30.1.

³⁶ D.L. 10.34. Sex. Emp. Adv. Math.

³⁷ D.L. 7.54. SCHOFIELD, *Preconception*, p. 293.

³⁸ OBBINK, D., *What all men believe must be true'. Common conception and consensio omnium in Aristotle and Hellenistic Philosophy*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 10ª ed., Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 193-231, en especial p. 202.

³⁹ Aet. 4.12.2. Según nos dice D.L. 7,50, para Crisipo no son literalmente impresiones en el alma, como defendía Cleantes o Zenón, sino una alteración.

⁴⁰ Al respecto GOULD, J., *The Philosophy of Chryssipus*, ed. Brill, Leiden, p. 51. Por lo tanto, no son innatas ni communes, Plut. Stoic. Rep. 1041 E, al respecto, BABUT, D., *Oeuvres morales Plutarque*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 183.

⁴¹ DL.7.50.

*objets, permet de franchir les frontières de ce qu'ells est, et de révéler à la pensée des choses qui ne s'offent pas directament à notre regard et qui peut-être ne se montreront jamais devant nos yeux*⁴² como es el caso del conocimiento de los incorporeales u objetos similares que no son susceptibles de ser conocidos directamente mediante la experiencia sensible sino por *le lien avec cet objet, quelle que soit la nature de ce lien*⁴³. En este caso, como dice DL 7.52, los dioses se conocen mediante el razonamiento pero a partir de las representaciones sensitivas y, por tanto, inductivamente a través de los signos.

Según la interpretación que realiza SANDBACH⁴⁴ de este pasaje a partir del testimonio de Aecio⁴⁵, las preconcepciones son conceptos, pero que se denominan preconcepciones cuando su formación se produce de forma natural, y sin propósito, a través de las huellas que dejan en nuestra alma las percepciones obtenidas por los sentidos y diferenciándose por consiguiente de un elaborado racional enunciativo o de una definición. Estamos pues ante un concepto no desarrollado. Así, es una preconcepción que los seres humanos perciban a los dioses como seres inmortales o bondadosos pero la definición de ello es lo que constituye el elemento racional.

Si bien parece que en Aecio se confunden los términos concepción y prenoción, parece lógica la distinción que en este punto hace SCHIAN⁴⁶, al diferenciar entre un término concepto, en un sentido amplio –*Oberbegriff*–, que incluiría a las prenaciones, y otro estricto, en el que se trataría de conceptos que son producto de la razón.

SCHOFIELD⁴⁷ afirma que se trata de una especie de almacenado o pensamiento latente que al activarse constituye el pensamiento real y que, en tanto que es una representación racional que se forma en nuestra mente y que permite reconocer el objeto, necesita ser expresada mediante formas proposicionales; una especie particularmente básica de conceptos generales. No radica pues, ni para estos ni para los epicúreos en el innatismo⁴⁸.

¿Cómo se alcanzan estas prolepsis? SANDBACH⁴⁹ interpreta el testimonio de Aecio en el que se dice que la prolepsis se alcanza naturalmente y a través de “otras vías” y lo completa con DL.7.52 para interpretar que significa exactamente “otras vías”, llegando a

⁴² VERBEKE, G., *La philosophie du signe chez les stoïciens*, Les stoïciens et leur logique, ed J. Vrin, Paris 2006, pp.261-282 en especial 261-262.

⁴³ VERBEKE, G., *La philosophie*, p. 262.

⁴⁴ DL. 7.52-53. SANDBACH, F., “*Ennoia and Prolepsis*” Problems in stoicism, ed. Athlone Press, London, 1971, p.26. VIREUX-REYMOND, A., “*Pour connaître la pensée des stoïciens*” Les stoïciens et leur logique, ed J. Vrin, Paris 2006 1976, p. 41.

⁴⁵ Aet. 4.11.1-4 SVF 2. 83.

⁴⁶ SCHIAN, R., *Untersuchungen über das argumentum e consensus omnium*, ed. Georg Olms, Hildesheim 1973, p.139. Plut. *Comm. not.* 1084F-1085A.

⁴⁷ SCHOFIELD, *Preconception*, p.294-295.

⁴⁸ OEHLER, K., “*Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der Antiken Philosophie und der Patristik*”, *Antike und Abendland* 10 ed. Universitat Tubingen, Philologisches Seminar, Tubingen, 1961, pp. 103-128 en especial p. 109.

⁴⁹ SANDBACH, *Ennoia*, p. 26.

la conclusión que es, por semejanza, por analogía, por trasposición, por composición o por oposición; vías que hay que sumar a la principal y más evidente: la experiencia. En este punto, según RIST, se diferencian epicúreos y estoicos, pues las prenociones surgirían de otros actos mentales y no sólo de la experiencia. También difieren, no tanto por la naturaleza, como por el contenido de la prolepsis en materia teológica⁵⁰.

¿Qué importancia tienen? Según OBBINK⁵¹, las prenociones, sean epicúreas, sean estoicas, proporcionan un primer conocimiento previo de las ideas y principios que se requieren para la investigación –Cic. De Nat. 1.43 *sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest*–. Es un criterio de garantía, dada la solvencia de las percepciones almacenadas, y por tanto que las cosas sobre las que discutimos son las que son en realidad y no otras.

Panecio⁵², y con esto llegamos a la estoa media, no manifestó un gran interés por la lógica, si bien sí que fue objeto de su pensamiento la gramática y la retórica. Según TAKIS⁵³ para Panecio las impresiones sensoriales son ciertas, si bien somos nosotros los que creemos ver cosas distintas, por ejemplo, turbados por los deseos. Las impresiones son vistas *ratione et animo* y pasan *ab oculis ad animum*⁵⁴, lo que debe significar que el juicio cierto se elabora en la razón que debe discernir y sacar la certeza en la impresión y formar las nociones racionales comunes⁵⁵ a todos los seres humanos, siempre y cuando, según afirma Sexto Empírico⁵⁶, no haya obstáculo para asentir, lo que puede evidenciar una influencia escéptica.

Posidonio por su parte considera que la sabiduría es una *téchne* basada en la observación de las cosas individualmente y mediante la comparación de las diferentes formas o manifestaciones⁵⁷ y su conocimiento mediante sus causas⁵⁸; el conocimiento por parte de

⁵⁰ OBBINK, *What all men*, p. 213.

⁵¹ OBBINK, *What all men*, p.199. Sex. Emp. Adv. Ethic. 21-22.

⁵² MUÑOZ, A., “El conocimiento en Séneca”, *Estudios sobre Séneca*, ed. instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1966, pp. 152-164 en especial p. 157 señala que Panecio afianza el objetivismo personalista frente al subjetivismo individualista y en el que ate cualquier duda razonable vence la absoluta e irrevocable conciencia de la actividad racional.

⁵³ TATAKIS, B. N., *Panétius de Rhodes. Le fondateur du moyen stoicisme. Sa vie et son oeuvre*, ed J. Vrin, Paris 1931, pp. 153-154.

⁵⁴ Cic. de off. 2.91

⁵⁵ Al ser la naturaleza racional la misma para todos los seres humanos, estos pueden llegar a las mismas conclusiones, pues *Interpresque mentis oratio, verbi discrepat sententis congruens* esto es, que la palabra, interprete del espíritu, puede ser distinta entre los hombres, pero el pensamiento es el mismo. Cic. De leg. 1.30.

⁵⁶ Sext. Emp. Adv. Math. 7.253-257. RIST, *Stoic*, p. 175.

⁵⁷ WATSON, G., *The stoic theory of knowledge*, ed. Queen’s University, Belfast, 1966, p. 80.

⁵⁸ KIDD, I. G., *Posidonius and logic en Les stoïcens et leur logique*, ed. J. Vrin. París, 2006, pp. 29-41 en especial p. 32

un sujeto es sólo posible en la medida en que el objeto percibido contiene un elemento esencialmente afín al logos cognoscente y se explica la simpatía entre el alma y el cuerpo⁵⁹.

Como criterio de verdad acepta la recta razón *–ton orthón logon–*, un espíritu sano capaz de reconstruir el ser, en relación con la *kataleptike phantasia*, esto es, con la representación comprensiva. La prolepsis se forma naturalmente en nuestras mentes, incluso el pensamiento y los conceptos matemáticos⁶⁰, sin necesidad de ningún tipo de aprendizaje, por lo que podemos ver como se mantiene en la línea de la estoa antigua. En nuestra opinión, creemos que se refiere, precisamente, a la capacidad natural del ser humano que, por su naturaleza racional, se diferencia de los animales.

2. El supuesto innatismo de la prolepsis

Cabe plantearse la cuestión acerca de la utilización que ya hacía Crisipo del término innato o del supuesto innatismo, y por ende, preguntarnos si la prolepsis es pues universal. Esta es una cuestión que no sólo se plantea en Séneca, sino que trae un recorrido anterior suscitado ya entre la estoa antigua y en Cicerón.

¿Cómo hay que entender este innatismo? Parece que la mayoría de los autores modernos han venido a considerar que no se puede hacer una interpretación literal del término innato.

SANDBACH⁶¹ opina que el término *enthoton* no hay que entenderlo en Crisipo como innato, sino como parte de la naturaleza, sin ningún tipo de implicación relativa a la condición de innato.

Para este filósofo, resulta un criterio inaceptable e ilógico, si tenemos en cuenta a su naturaleza empírica y su carácter no universal. Se contradice precisamente con la noción estoica antigua de que el alma es como una hoja de papel sobre la que se imprimen las representaciones.

Estas afirmaciones le llevan a considerar que cuando Crisipo habla de “innatas”, o bien no se refiere a innato en un sentido propio o bien es una aberración temporal. En su opinión, no puede concebirse la noción de ideas innatas en el estoicismo antiguo y considera que las referencias que se hacen a las nociones innatas durante el primer siglo de nuestra

⁵⁹ POHLENZ, *La Stoa, I. Storia di un movimento spirituale*, ed. Nuova Italia, Firenze, p. 473.

⁶⁰ KIDD, *Posidonius*, p. 35 equipara el axioma a las nociones comunes y es definido como algo que es al mismo tiempo conocido y creíble en sí mismo a quien pretende conocer y ejemplificado por las cosas iguales a las mismas cosas son iguales unas a otras.

⁶¹ SANDBACH, *Ennoia*, p. 28, aporta la interpretación que en su opinión ofrecen los testimonios de Eurípides, Isócrates y Dión de Prusa y considera que considerar *enthoton* como innato sería una aberración.

Era se justifican por la influencia del platonismo a causa del sincretismo que caracteriza a esta época⁶².

Esta cuestión que acabamos de apuntar, entronca pues de forma lógica con la siguiente: ¿Es la prolepsis universal? Dice Diocles de Magnesia que “por naturaleza se concibe cierta noción de la justicia y del bien”⁶³. Así mismo, Plutarco⁶⁴ afirma que las prenociones son naturales.

SANDBACH, por un lado, trae a colación otros testimonios⁶⁵ que evidencian la contradicción del testimonio de Diocles de Magnesia, como por ejemplo con Cicerón quien afirma que las nociones de las cosas se forman en los espíritus cuando algo ha llegado a ser conocido o bien por experiencia, por conexión, por semejanza o por analogía, siendo esta última por la que se forma la noción de bien, que lo es por su propia esencia, sin necesidad de comparación, agregación o por aumento. O bien, si tenemos en cuenta al propio Seneca en sus Epístolas morales cuando afirma que la noción de bien se obtiene por observación de las cosas y después, en nuestro intelecto, por analogía juzgamos lo bueno y lo honesto. En este sentido, en un contexto empírico, tiene sentido la interpretación de RIST⁶⁶, para quien no es universal o general o una creencia común al conjunto de la humanidad, sino que la generalidad nace del hecho de que lo que surge lo hace de forma natural en aquellos que no están engañados por falsas opiniones.

Por otro lado, entiende la dificultad que entraña el testimonio de Epicteto. Según el autor, resulta bastante difícil negar que se refiera a ideas innatas. Sin embargo se cuestiona por la razón de esta afirmación y concluye que es posible que se haya producido una cierta influencia platónica en el trasunto temporal que va desde Crisipo a Epicteto.

Si seguimos a RIST⁶⁷, quien toma el testimonio de SANDBACH, y centrándonos en un estoicismo no influenciado por el platonismo, podemos interpretar ese llamamiento al innatismo como una referencia a la potencialidad que tiene la razón, todavía por desarrollar, y no como una serie de ideas innatas, es decir, que el ser humano, desde el momento en que nace, empieza a desarrollar sus potencialidades para recibir información y llegar, por ende, al conocimiento.

También apunta Epicteto 1.22 que “las prolepsis son comunes a todos los hombres”, concretamente, Epicteto se refiere en este caso a una prenoción de carácter ético y moral⁶⁸, pues se refiere a la prenoción que todo ser humano tiene de que el bien es provechoso o

⁶² SANDBACH, *Ennoia*, p. 29-30.

⁶³ DL. 7.53.

⁶⁴ Plut. Stoic. Repug. 1041 E

⁶⁵ Cic. De fin. 3.10.33; Sen. Ep. 120.4

⁶⁶ RIST, *Epicurus*, p. 23. En otro sentido, RIPOSATI B., *Studi sui tópic di Cicerone*, ed. Università del Sacro Cuore, Milano, 1947, p. 71.

⁶⁷ RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 134. WATSON, *The stoic theory of knowledge*, p. 24.

⁶⁸ SANDBACH, *Ennoia*, p. 24.

que lo justo es bello y decente. Lo interesante de este fragmento es que Epícteto afirma que la disputa no está en la preconcepción sino en el trasunto de la mente a la aplicación de la presunción a los objetos particulares, de ahí que la instrucción esté dirigida a saber aplicar las presunciones naturales –que ahora llama *physikas prolepseis*– a los objetos o casos particulares.

Este testimonio plantea más problemas. Parece que es posible considerar la influencia platónica en el estoico romano, pues si bien es cierto, como afirma HERSHBELL⁶⁹, que parece que existen concepciones insalvables entre la epistemología platónica y la sensista estoica, no parece que éstas lo sean tanto en materia de ética y moral. En este sentido, hemos de tener en cuenta que el testimonio de Epícteto que apuntábamos supra, se refiere precisamente a esta materia.

Cabe también pensar con WATSON⁷⁰ en la posible influencia del platonismo en Cicerón y de ahí a Epícteto, tal y como se aprecia en sus discusiones tusculanas⁷¹, en la que se hace referencia al Menón de Platón, y donde el arpinate dice que “*ut a pueris tot rerum atque tentarum insitas et quasi consignatas in animis notiones quas ennoias vocant,*” y donde se evidencia una clara influencia del platonismo en Cicerón, quien a su vez sigue a Posidonio⁷². Para WATSON, quizás con Posidonio, volvemos a las teorías platónicas del conocimiento sin recurrir a los sentidos.

En opinión de SANDBACH⁷³, la influencia del platonismo en Cicerón se observa por el uso de metáforas con las que se refiere a la noción como la verdad, si bien resulta oscuro y confuso. También SCHELLING⁷⁴, en el campo de la teología, considera que existe una clara influencia del platonismo en el estoicismo, especialmente a través de Antíoco de Ascalón, maestro de Varrón y de Cicerón.

Para BOYANCÉ⁷⁵, la restauración de un cierto platonismo, así como el prestigio literario, contribuyeron a explicar la influencia del platonismo en los primeros escritos filosóficos de Cicerón.

⁶⁹ HERSHBELL, J., “The Soticism of Epictetus”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 36.3 ed. V. Walter der Gruyter, Berlin, 1989, pp. 2148-2163, en especial 2156-2157. ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3. Teil, 2. Abt. Die Nacharistotelische Philosophie. 2 Hälfte*, ed. Fues’s Verlag, Leipzig, 1909, pp. 254-251.

⁷⁰ WATSON, *The stoic theory* p. 78, 79; SCHMEKEL, A., *Die philosophie der mittleren Stoa*, ed. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1892, p. 268 nt. 2. Relativiza la influencia directa RIPOSATI, *Studi*, p. 70.

⁷¹ Cic, Tusc. 1.24.57

⁷² *deus ille noster* Plato, Cic, Att. 4.3 Quint. Inst. 10.2 id *Cicero sua ipse persona frequentissime praecipit, quin etiam libros Platonis atque Xenophontis edidit hoc genere tralatos*. BOYANCÉ, P., “Le platonisme à Rome. Platon et Cicerón”, *Études sur l’humanisme cicéronien*, ed Latomous, Bruxelles 1970, pp. 222-247 en especial p. 223.

⁷³ SANDBACH, *Ennoia*, p. 30.

⁷⁴ SCHILLING, R., “Le romain en face de la religion”, *Rites, cultes et dieux romain*, ed. Klicksiek, Paris 1979, pp. 71-93, en especial p. 79

⁷⁵ BOYANCÉ, *Le platonisme*, p. 226.

Otro aspecto que necesita ser aclarado es la afirmación de Cicerón en torno a la expresión del filósofo, *in omnium animis eorum impressisset*, o lo que parece que debe entenderse como *innatas*, pues de los Dioses, *quoniam insitas eorum vel potius innatas cogitationes habemus*⁷⁶. Según PEASE hay tres modos de entender este “innatismo”: 1.- El platónico o congénito; 2.- La capacidad o aptitud natural para adquirir el conocimiento 3.- Por aprendizaje. Señala PEASE que, descartado el tercero, la doctrina se posiciona en torno a la primera y segunda y concluye que en este caso la expresión se interpreta conforme a la segunda.

Los términos que utiliza Cicerón son *innascor*; *inserere* e *imprimere*. Según MERGUET⁷⁷, *innascor* se traduce como innato, connatural o ingénito, significados que también toma *insero*. *Imprimere* se traduce por imprimir o estampar, tomando un sentido metafórico y muy propio de la filosofía estoica del conocimiento. Los dos primeros sentidos apuntan claramente a la primera de las concepciones, mientras que *imprimere* apunta a la segunda, esto es, a los conocimientos adquiridos mediante la experiencia sensible como criterios de verdad⁷⁸.

En nuestra opinión, no está tan claro cuál sea el modo en que se debe entender la expresión de Cicerón. Por un lado, la lógica parece indicarnos que lo más adecuado sería dotar a ese término de un sentido similar al del epicureísmo, de tal modo que se referiría más a la capacidad y posibilidad del ser humano para llegar a tener una prenoición de dioses que una noción propiamente innata. A favor de esta concepción se puede argüir que Cicerón se refiere a que los dioses nos llegan como imágenes (ND. 1.46)⁷⁹.

Sin embargo, en el propio texto de Cicerón encontramos otra expresión que nos sugiere lo contrario, pues afirma que *Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos*, lo que evidenciaría a una especie de noción previa innata no adquirida con posterioridad al nacimiento. Esta teoría nos llevaría a pensar en una posible influencia platónica sobre la teoría de los ideales⁸⁰.

Pensamos que el Arpinate utiliza de forma indistinta términos que en sus matices admiten acepciones diversas, produciéndose una cierta confusión léxica difícil de resolver y que permite admitir diversas interpretaciones debido al eclecticismo de Cicerón; no obstante, creemos que cuando el filósofo romano se refiere a Epicuro, debería entenderse con PEASE, como una aptitud o capacidad natural. Pese a todo, el problema que a nuestro

⁷⁶ ND. 1.44; PEASE, A. S., *De natura deorum*, ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 298 nos remite a otros lugares en los que el arpinate utiliza este modo de expresarse ND 1.100; 2.12; 2.34; de finib. 1.31; 4.4; Tusc. 3.63; 4.26; Leg. 1.18; Top. 31, entre otros.

⁷⁷ MERGUET, *Lexicon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*, ed Georg Olms, Hildesheim 1961, pp. 244, 315, 324.

⁷⁸ Acad post. 42. En de Orat. 3.115 Cicerón se refiere a las definiciones que *quasi impressum sint* en las generalidad de las mentes. Acad. Prior. 34; Acad. Prior. 112.

⁷⁹ RIST, *Epicurus*, pp. 165-166; PEASE. *De natura*, p. 298.

⁸⁰ LONG, “Cicero's Plato and Aristotle”, en *Cicero the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 37-61, en especial p. 49.

entender resulta insoluble sin realizar un estudio más profundo es saber si Cicerón toma una postura sensista o por el contrario idealista, siguiendo el modelo platónico del que es buen conocedor, cuando se refiere a los Dioses y a su conocimiento.

3. Su traducción entre los latinos

Veamos ahora como se tradujo el término prolepsis entre los latinos. Este punto es importante, pues vamos a ver no ya la traducción sino cómo se produce una asimilación entre las diversas fases del proceso epistemológico definido por la filosofía estoica y epicúrea. Esto es, que las formas en las que se traduce adoptan una forma en la que se confunde el acumulado de experiencia (prolepsis) con los conceptos⁸¹ racionales y juicios formados a partir de la misma.

Este vocablo tomó diferentes formas, evidenciando que no es posible encontrar un término latino equivalente al griego que pueda ser usado en todos los contextos, por lo que es necesario buscar diferentes términos adecuados a los diversos contextos⁸².

Así:

- *praenotio*: un concepto que puede ser anticipado;
- *praesensio*: premonición o idea preconcebida;
- *anticipatio*: concepto previo o anticipación.
- *notio* o concepto.

Como *praenotio* y *anticipatio* lo entiende Cicerón⁸³ en de *Natura deorum* 1.43-44. Se refiere a la doctrina de Epicuro –*doctrina anticipationis*– esto es, una noción previa sin la que *nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest*, de tal modo que la noción –*cogitatione*⁸⁴– de que los dioses existen está *in omnium animis eorum impressisset ipsa natura*, sean hombres doctos o no –*quae est enim gens aut genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum*–. La existencia de los dioses se justifica precisamente porque *nos habere sive anticipationem, ...sive prenotionem*; y las tenemos todos –*omnium firma consensio*– ya que tenemos todos un conocimiento innato y, en tanto que es compartido por todos, es verdadero.

⁸¹ Este es un concepto tremendamente debatido entre los filósofos y en el que, por razones de espacio, no podemos entrar.

⁸² POWELL, J. G. F., “Cicero’s translations from Greek”, *Cicero the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 273-300, en especial p. 293. BOYANCÉ, *Le platonisme*, p. 229.

⁸³ Cic. ND. 1.46; 1.100; 2.45.

⁸⁴ PEASE, p. 294.

Según lo afirmado por Cicerón hemos de señalar en este punto que confunde anticipación y concepto, términos que son distintos, pues si hemos visto que la prolepsis responde esencialmente al preconcepto, un concepto es, según OBBINK⁸⁵, una generalización de los conceptos formados naturalmente (prenociones o prolepsis y los conceptos naturales) tras un proceso de reflexión y forman la base a partir de la cual se infiere una teoría.

Esta confusión se evidencia en Top 31⁸⁶ cuando afirma que él llama noción a lo que los griegos denominan concepto o prolepsis. También se evidencia esta confusión en su *Natura Deorum* 1.43.18 utiliza la anticipación para referirse a la noción –*in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut genus hominum quod no habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum quam appellat prolepsin*–.

Por otro lado, que la *praenotio* debe de tener un sentido distinto pero intrascendente respecto a la *anticipatio*, de ahí que se utilice la forma *sive sive* y que, además, ambas tengan significados muy similares: *praenotio* como concepto anticipatorio y la *anticipatio*⁸⁷ como concepto previo.

Muy interesante resulta la utilización de la prolepsis o *anticipatio*, o *praesumptio*⁸⁸ en la retórica. Es en este punto donde creemos que se produce un punto de inflexión importante, pues se abandona la prolepsis como criterio o canon de verdad defendido por epicúreos o estoicos, para configurarse en un contexto retórico en el que se trata de obtener la adhesión del auditorio mediante argumentos que hagan probable o verosímil la posición tomada en el *status coniecturalis*, dadas esas convicciones previas o anticipaciones.

La presunción se utiliza como un instrumento del proemio en la *preparatio* para prevenir las objeciones; como refutación previa de los argumentos⁸⁹ y que es en sí misma un género que contiene otras especies, como por ejemplo, para la defensa –*praemunitio*–, la predicción –*praedictio*–, etc. Con la presunción utilizada en el proemio se pretende establecer la armónica concordancia entre los elementos que componen el discurso: entre la causa, su utilidad, las palabras con el asunto y las personas interesadas en ella, así como entre las personas (*iudiciem docilem, benevolum, attentum parare*)⁹⁰.

Con ellas pues se pretende adelantar la posible objeción del contrario captando y atrayendo la atención del auditorio a la causa defendida generando una especie de conven-

⁸⁵ OBBINK, *What all man*, p. 203.

⁸⁶ Top.31 *notionem appello quod Graeci tum ennoiam tum prolepsin*.

⁸⁷ Según el *Thesaurus Linguae Latinae* 2, ed Teubner, Leipzig, 1906, p. 167, y una vez visto lo apuntado por Cicerón, los siguientes testimonios en los que se utiliza el término *anticipatio* en el sentido que a nosotros nos interesa datan de los siglos IV y V. Estos autores son Arnob. Nat. 2.4; 3.13; Chalc. Comm. 247; 184 entre otros.

⁸⁸ Ps. Iul. Ruf. Lex 1 que equipara la prolepsis con la *presumptio*. BRAUN, M., voz prolepsis en *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 7 (2005), pp. 196-201, en especial p. 197.

⁸⁹ Quint. Inst. 9.2.16-17, MARTIN, J., *Antike Rhetorik*, ed Beck, München, 1974, p. 277; LAUSBERG, F., *Manual de retórica literaria*, 2, ed. Gredos, Madrid, pp. 259-260.

⁹⁰ LAUSBERG, *Manual*, 1, pp. 233, 242.

cimiento, pues las presunciones gozan de aceptación por parte del auditorio, de ahí que Cicerón se refiera a la *opinio posita in communi intellectu* o se hable del *communi consensus*. Ahora bien, lejos de aportar un conocimiento cierto, se trata de convicciones que puede tener el auditorio elaboradas conceptualmente por la razón, pero que esperan elementos que refuerzen dichas convicciones, ya que sólo aportan un conocimiento probable o verosímil.

Tal es el recurso retórico al *ethos*⁹¹, donde el hecho de que una persona con unas determinadas cualidades morales (signo o indicio) permite pensar que, verosímelmente, haya actuado conforme a esas pautas morales. Así un hombre recto es presumible o verosímil que haya dicho cosas honestas o haya actuado de ese modo. De este modo, las presunciones son un modo de conformar una prueba técnica, o argumentación, a partir de los signos y de los indicios. Esto aportaría una constatación de hechos oscuros a partir de indicios conocidos en una *quaestio facti*⁹².

También puede utilizarse en la *elocutio*, entre las figuras semánticas de la *correctio* tendentes a mejorar la expresión que el orador estima que el público puede considerar poco conveniente. En este caso sería una *correctio* antepuesta y no pospuesta, que sería una *reprehensio*⁹³.

III. EL TESTIMONIO DE SÉNECA

1. Contextualización de la epístola 117⁹⁴

El testimonio de Séneca que pasamos a analizar se plantea en el fragmento de la carta a Lucilo.

El tema central de la carta es la sabiduría, si bien se observan otros dos argumentos traídos a colación: Dios y la prueba de su existencia.

¿Qué afirma Séneca acerca de la sabiduría?⁹⁵ Con ánimo meramente expositivo, la cuestión principal de la epístola gira en torno a la discusión acerca de si la sabiduría y el

⁹¹ PATILLON M., *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1988, p. 249.

⁹² REISINGER, "Vermutung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 11, ed. Schwabe Verlag, Basel, 2001, p. 734. Quint. 7.2

⁹³ LAUSBERG, *Manual*, 2. P.205-208.

⁹⁴ Séneca, Epístolas Morales a Lucilo II, Edición, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid 2001. Al respecto de estas epístolas, RODRÍGUEZ E., *Séneca. Religión sin mitos*, ed. Universidad Central, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1969, pp. 134-135 apuntaba que, al menos hasta los años 60, esta formaba parte del epistolario (XVII-XX) que carecía de mayores estudios y que, sin embargo, tuvo una gran trascendencia para colocar el punto de inflexión de l pensamiento seneciano frente a las doctrinas helenísticas.

⁹⁵ Sen. Epist. 89.4 y ss. RIDRUEJO-ALONSO P., "La sabiduría como situación límite en Seneca", *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración del Séneca en el XIX aniversario de su muerte* 2, ed. Librería editorial Augustinus, Madrid 1967, pp. 229-236, en especial pp. 232-234.

ser sabio son bienes. Séneca expone la doctrina estoica cuando afirma que: *Quaeris an verum sit quod Stoicis placet, sapientiam bonum esse, sapere bonum non esse*, esto es, que la sabiduría es un bien, mientras que el saber no lo es. Los estoicos dicen que la sabiduría es un bien; si es un bien es útil y obra, y si obra es corpóreo, luego la sabiduría es un bien corporal; por su parte, el ser sabio es un incorporeal, un accidente de la sabiduría, de la que depende, y es sólo un bien en relación a ella y no en sí.

Esta distinción tiene su raíz en las doctrinas de los primeros dialécticos⁹⁶ quienes hacen la siguiente distinción: una cosa es poseer, que queda referida al que posee y otra cosa es lo poseído, luego son diferentes el que posee de lo poseído, por esta razón una cosa es la sabiduría y otra el ser sabio o el saber. La base de la distinción se encuentra en la teoría de Estilipón que afirma que sujeto y predicado son separables⁹⁷, siendo el sujeto un cuerpo aislable capaz de actuar por sí mismo (la sabiduría), lo que no sucede con el predicado (saber).

Para Séneca, por el contrario, siguiendo el parecer de los peripatéticos⁹⁸, afirma que tanto la sabiduría como ser sabio son bienes, pues tanto una cosa como otra se incluyen mutuamente, y así pregunta: “¿Crees acaso que sea sabio alguien distinto de quien posee la sabiduría?, ¿Acaso piensas que es sabio alguien que no posee la sabiduría?”.

Visto el contexto, veamos ahora en una primera aproximación el contenido de este largo texto⁹⁹.

Y en el que se dice que él, Seneca, se aparta de los suyos, los estoicos, ya que ellos llegan a la conclusión de la que la sabiduría es un bien pero ser sabio no, esta conclusión es la que es porque los estoicos están atados por un argumento anterior y no pueden contradecir lo que antes han afirmado como principio. Solemos dar mucha importancia a lo que presuponen todos los seres humanos y para los estoicos es un argumento que algo parezca de igual modo a todo el mundo, así por ejemplo, cogimos que existen los dioses entre otras razones porque la creencia en ellos está ínsita en todos los hombres y no existe grupo humano en parte alguna que esté hasta tal punto fuera del ámbito de las costumbres morales

⁹⁶ Sen. Epist. 117.12. *Dialectici veteres ista distinguunt; ab illis divisio usque ad Stoicos venit.*

⁹⁷ ELORDUY, E., *Séneca, I. Vida y escritos*, ed. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1965, p. 40. Para los estoicos, el predicable es inseparable del sujeto, pero sin embargo, mientras que el sujeto es bueno, el predicable, no.

⁹⁸ Sen. Epist. 117.11.

⁹⁹ *Ego non idem sentio et nostros iudico in hoc descendere quia iam primo vinculo tenentur et mutare illis formulam non licet. Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium. Utor hac publica persuasione: neminem invenies qui non putet et sapientiam bonum et sapere.*

INWOOD, B., *Seneca. Selected Philosophical Letters*, ed. Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 293 afirma que el término *formulam* no se refiere a una definición, sino a un modo de enmarcar la cuestión que proviene de la terminología jurídica.

y de las leyes que no crea al menos en algunos dioses. Cuando tratamos de la eternidad de las almas, no tiene poca importancia para nosotros el consenso de las personas, ya que todas temen a los demonios. Hago uso de esta pública persuasión para defender que no encontrarás a nadie que no piense que la sabiduría es un bien y saber también es un bien.

Antes de analizar el texto en profundidad, quisiéramos manifestar como la epístola, en general, y este texto en particular, tiene una importancia capital desde un punto de vista filosófico para la comprensión del pensamiento filosófico de Séneca con la filosofía helenística en general y el estoicismo en particular, pues evidencia, según ELORDUY¹⁰⁰, no sólo la oposición del filósofo cordobés al helenismo, sino la cristalización de un sistema “filosófico nuevo y potente”.

Las razones nos las apunta ELORDUY¹⁰¹, para quien en este aspecto tuvieron especial trascendencia las condiciones sociales y los orígenes en el seno de hogar de matronas celtíberas en los que se educó Séneca y que contribuyeron a formar en el cordobés un temperamento conservador y crítico, así como la preocupación por las tradiciones, lo que le hizo concebir una metafísica distinta.

Que efectivamente existe una oposición, al menos particular, en el tema sobre el que versa la epístola, se evidencia en el propio texto epistolar y de ella nos hace partícipes Séneca¹⁰² cuando dice: “En primer lugar expondré el parecer de los estoicos. Seguidamente osaré expresar mi propio sentir” o “Escucha cuál es la replica que otros les dan (a los estoicos), antes de que empiece a separarme de ellos y colocarme en un grupo distinto”.

Ahora bien, afirmar que la oposición de Séneca al estoicismo o al helenismo vaya más allá de la disputa puntual a que se refiere la epístola, es una afirmación que no estamos en condiciones de contestar ni que afecta al objeto de nuestro trabajo. Sin embargo, no podemos dejar de anotar posiciones más medidas como la de POHLENZ¹⁰³ para quien Séneca se mantuvo en la escuela estoica hasta el fin de sus días, pero que ello no le impidió reclamar para sí el derecho a tener un pensamiento independiente de su escuela, incluso frente a la misma, inclinándose a reconocer lo que tenían de bueno otros filósofos pertenecientes a escuelas distintas (cínicos) cuando no contrarias (epicureístas).

¹⁰⁰ ELORDUY, *Séneca*, p. 34. RODRÍGUEZ, *Séneca*, pp.135-136 señala que esta carta ofrece un contenido revolucionario frente al pensamiento mítico-científico de Grecia y Oriente: una ruptura decisiva como griegos y estoicos en el tema de la Sabiduría, y consiguientemente en el tema de Dios. La disensión afecta aun tema tan básico como su creencia en la Sabiduría trascendente (divina y participable) en contra de la pura sabiduría inmanente al hombre de los griegos y los estoicos. Ver CRUZ, M., “Los límites del Estoicismo en Séneca”, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración del Séneca en el XIX aniversario de su muerte* 2, Madrid, 1967, pp. 39-49.

¹⁰¹ ELORDUY, *Séneca*, pp. 33-34.

¹⁰² Sen. Epist. 117.1, *Primum exponam quid Stoicis videatur; deinde tunc dicere sententiam audebo. 117.4 Adversus hos quid ab aliis respondeatur audi, antequam ego incipio secedere et in alia parte considerare.*

¹⁰³ POHLENZ, M., *La stoa* 2, p. 60

El segundo tema del que trata es la existencia de Dios y la prueba del mismo, ambos utilizados para justificar su tesis sobre la sabiduría. Es aquí donde radica el interés de nuestro trabajo, pues la prueba de su existencia entra de lleno en el campo de los argumentos aducidos por la filosofía helenística en el ámbito epistemológico.

Que el tema de Dios en Séneca es un tema recurrente y arduo, se muestra en la ingente literatura al respecto. ¿Qué es Dios en Séneca? El todo, lo que se ve y no ve¹⁰⁴ ¿Cómo llegar a conocer a Dios? Séneca, en su epístola 95.48, nos refiere que es necesario conocer a Dios; que nos formemos en nuestro espíritu una idea de Dios más allá de un correcto, pero mero cumplimiento de las normas religiosas y de culto a los dioses. Este conocimiento podemos llegar a alcanzarlo, pues el propio filósofo cordobés en *Nat. Quaest. 7.1.1*¹⁰⁵ nos habla de la visibilidad de lo divino y de la capacidad del ser humano de percibirlo, pero para ello es necesario que el sabio se prepare en la virtud¹⁰⁶, esto es, vivir y obrar conforme a la naturaleza¹⁰⁷.

2. El término *praesumptio/praesumere* en Séneca y el *consensus omnium*

Visto cuál es el contexto del fragmento de Séneca queda ahora adentrarnos en la cuestión principal que nos ocupa, a saber, la interpretación de los argumentos aducidos para justificar su tesis y que nos llevan al campo de la epistemología estoica y senequiana¹⁰⁸. El fragmento de esta carta de Séneca ha sido tremendamente sugerente para la romanística, pues nos muestra la que parece ser una de las primeras evidencias de lo que se pueda entender por presunción.

La clave de nuestro trabajo creemos tenerla en la expresión de la carta de Séneca *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri* y que traducimos del siguiente modo: Muchas veces solemos

¹⁰⁴ Senc. Quaest. Nat. 1. Praef. 13 *quid est deus? quod uides totum et quod non uides totum.*

¹⁰⁵ *Nemo usque eo tardus et hebes et demissus in terram est ut ad diuina non erigatur ac tota mente consurgat, utique ubi nouum aliquid e caelo miraculum fulsit.* S. Pablo, Rom 1.20. Así GONZALO DE LA TORRE, J., “La divinidad en el pensamiento de Séneca”, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración del XIX centenario de su muerte*, ed. Librería editorial Augustinus, Madrid, 1967, pp. 79-89, en especial p. 82.

¹⁰⁶ Sen. Quaes. Nat. 1 praef. 6 *Virtus enim ista quam adfectamus magna est non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat et praeparat ad cognitionem caelestium, dignum que efficit qui in consortium <cum> deo ueniat.*

¹⁰⁷ FRAILE, *Historia*, p. 668.

¹⁰⁸ Según MUÑOZ, *El conocimiento* p. 155, y trayendo a colación el testimonio de YELA, J. F., *Séneca*, Barcelona, 1947, pp. 209-214, para el filósofo cordobés, “el problema del conocimiento... resulta a la luz del pensamiento de Séneca, un pseudoproblema, un problema espurio, una cuestión retórica, una cavilación desdeñable”. Sigue diciendo que “conocer, para Séneca, no es una adecuación entre dos términos, sino conducir la mente hasta lo mejor más alto, basándose en que *Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta* y el saber es *id quod contingit perfectam mentem habenti*”. Un saber operacional es un saber racional.

dar importancia a las presunciones de todos los hombres; y ante nosotros es un argumento de verdad de aquello que les parece a todos.

Esta frase nos aporta el criterio con el que Séneca justifica la tesis acerca del tema tratado en la epístola a Lucilo y del que hemos hablado en el apartado anterior. Si observamos atentamente, vemos como el problema que nos plantea Séneca, a raíz del tema que motiva la carta, se refiere a uno de los temas centrales de la filosofía antigua, como es la cuestión epistemológica.

Este es el campo en el que se ubica, *a priori*, el tema de las presunciones pues, tal y como hemos visto, se refiere, esencial y primigénicamente, a parte de un proceso epistemológico con el que se pretende descubrir determinados hechos que permanecen ocultos. Ello supone pues, ubicar la cuestión de la presunción en la polémica epistemológica que se suscita entre las diversas corrientes filosóficas helenísticas, en particular, entre estoicos, epicúreos y escépticos para poder entender, del mejor modo posible, la afirmación de Séneca.

Una vez expuesto este criterio, procede Séneca a justificar su tesis acudiendo a un ejemplo acerca de la existencia de Dios con el que pretende demostrar la validez de su criterio en torno a la cuestión suscitada. El ejemplo, es importante, no sólo por el hecho de que trata una de las cuestiones recurrentes en el campo de la epistemología, como es el conocimiento de aquello que no podemos ver, tal es el caso de la existencia de Dios, sino también por los argumentos aducidos que complementan la tesis sostenida por Séneca en la primera parte, como es el caso del *consensus hominum*.

Del fragmento se deducen dos cosas distintas pero entrelazadas, por un lado la presunción de todos los hombres y por otro lado lo que les parece a todos, esto es, el *consensus omnium* como criterio de verdad del que se infiere la existencia de Dios y al que alude después en su argumentación al utilizar la expresión *aliquid omnibus videri*.

Decimos que son distintas porque epistemológicamente *a priori*, parece que responden a fases distintas en la teoría del conocimiento, concretamente, la presunción se relacionaría con la prolepsis, como apuntaba DONATUTI, mientras que el *consensus* formaría el juicio u opinión, por tanto, un acto de razón. Ahora bien, ¿distingue Séneca entre prolepsis y *consensus*? Ese creemos que puede ser el problema del texto del filósofo cordobés, pues lo que parece que se distingue en la filosofía helenista, no parece que lo haga Séneca y tampoco parece que le interese ni le preocupe llegar a la finura intelectual en materia lógica a la que llegaron los estoicos.

Veamos cada cosa por separado.

¿Qué quiere decir Séneca con la expresión *praesumptioni omnium hominum*? ¿Se identifica realmente con la prolepsis?, ¿Cómo concibe Séneca la presunción? Si es de todos los hombres, ¿es innata?

En primer lugar, y contextualizando la utilización del término en la carta, no parece que cuando habla de la presunción se refiera a todo ser humano cuando usa la expresión *praesumptione omnium hominum*, pues por la temática de la carta acerca de la cuestión filosófica del bien y en la que evidencia su disconformidad con la escuela estoica en esta materia. Esto lleva a PITTET¹⁰⁹ a afirmar que cuando habla de *praesumptioni omnium hominum* se refiere a los maestros de la escuela estoica; afirmación que tiene sentido en el contexto apuntado en el apartado anterior y en el que hemos señalado las discrepancias del filósofo cordobés sobre el tema acerca del que versa su carta.

Sin embargo, en nuestra opinión, no se entiende que sea de ese modo si no se quiere romper el hilo argumental, ya que de ser así, parece que el resto de la carta en la que se alude al *consensus* pierde el anclaje y no parece que tenga mucho sentido.

En segundo lugar, hemos de responder a qué se refiere Séneca cuando habla de *praesumptio*. Se identifica realmente con las doctrinas helenísticas acerca de la prolepsis?

El término *praesumptio*, etimológicamente proviene de *prae-sumo*, esto es, tomar antes, anticipadamente y tiene como sinónimos, además de ante sumo, *praecipio*, *praeverto*, *praenosco*, etc., el término *anticipo*. Este término *anticipo*, así como su sustantivo *anticipatio* se relacionan directamente con un término que ha dado mucho que hablar entre los filósofos modernos en el ámbito de la teoría del conocimiento de las filosofías helenísticas. Nos estamos refiriendo a la prolepsis.

El término presunción aparece en Séneca en 12 fragmentos. A saber, *De beneficiis* 4.34.4; *De ira*, 3.37; *Consolatio ad Marciam* 7.4; *De brevitae vitae* 4.4.1; Epístolas, 24.1; 74.33; 91.8; 107.3; 117.6; *Naturales quaestiones* 2.2.1; 6.3.1; 7.11.1.

En las epístolas se utiliza, fundamentalmente, como anticipación o previsión de algo, así por ejemplo, en 24.1 en dónde se refiere a anticipar desgracias ante un juicio que puede resultar fatal o en 74.33 en donde nos habla del alma débil que sucumbe anticipadamente a los males.

En 91.8 se refiere a la presunción, como actividad mental, con la que prever accidentes y no tomarlos, cuando sucedan, como algo excepcional o 107.3 en donde se habla de presentir o presumir los infortunios que no son susceptibles de ser evitados pero sí de ser previstos.

¹⁰⁹ PITTET, A., *Le mot consensus chez Sénèque. Ses acceptions philosophique et politique*, Museum Helveticum 12, ed. Schwabe, Basilea, 1955, pp. 35-46, en especial p. 40. Sobre la corriente a la que se adscribe Séneca, para GRIMAL "Sénèque et le stoïcisme romain", *ANRW* 36, ed. W. von Gruyter, 1989 pp. 1962-1992, en especial p. 1965. Séneca se adscribe dentro de la escuela estoica, si bien entiende que conserva su libertad como discípulo independiente y original, lo que se puede evidenciar en la heterodoxia del filósofo cordobés en ciertos temas. Al respecto, RIST, "Seneca and stoic orthodoxy", *ANRW* 36, ed. W. von Gruyter, 1989, pp. 1993-2012.

En las *Naturales quaestiones*, se utiliza el término presunción para referirse, precisamente, a un conocimiento de algo que no se ve (el aire entre cuerpos que gozan de unidad –*et hoc primum praesumendum inter ea corpora quibus unitas aera est*–), pero que es presupuesto por la razón (2.2.1).

Respecto a la intervención divina (6.3.1) en las causas naturales, cosa que no es cognoscible apodicticamente, entiende que debe presumirse que no se produce tal y que es debida a causas naturales, pues aprehendemos la naturaleza con nuestros ojos, no con la razón –*quia naturam oculis, non ratione, comprehendimus, nec cogitamus quid illa facere possit, sed tantum quid fecerit*–. Este texto nos muestra el sentido que tiene el término presunción como acumulado de experiencia claramente empírico, al igual que en 7.11.1 respecto a las direcciones de los cometas.

De Ira 3.37.3: en este texto Séneca utiliza el término *praesumo* para referirse a anticipar algo con el objeto de prevenir, en este caso el sufrimiento: *praesume animo multa tibi esse patienda: numquis se hieme algere miratur?* Pues el ánimo se muestra valiente ante las situaciones a las que llega prevenido, –*fortis est animus ad quae praeparatus venit*¹¹⁰.

En *De brevitae vitae* 4.4.1, dice textualmente que *Tanta visa est res otium, ut illam, quia usu non poterat, cogitatione praesumeret*, refiriéndose al placer anticipado que se proporcionaba Augusto ante la imposibilidad de gozarlo de forma expresa en los momentos en que lo ansiaba y cuyas responsabilidades políticas se lo impedían. Es evidente que, en este caso, recrearse con los deleites que el ocio puede proporcionar a Augusto y con los que se puede regocijar en su pensamiento antes de gozar de ellos materialmente, es producto de la experiencia placentera que los otros momentos de ocio han generado en la propia vida del Emperador o que él ha visto en la de otros.

En Consolación a Marcia, escribe en 7.4.5 *Paupertatem, luctum, ambitionem alius aliter sentit, prout illum consuetudo infecit, et inbecillum inpatientemque reddit praesumpta opinio de non timendis terribilis*, y en donde se hace referencia a las opiniones presuntas, esto es, preconcebidas o prejuicios¹¹¹ que cada uno se puede formar por influencia de las costumbres acerca de la pobreza, el lucro o la ambición.

Este fragmento es muy interesante por dos razones, primera para poder apreciar cómo se forman las presunciones cuando se refiere a los juicios sociales y, en particular, cómo estas presunciones pueden dar lugar a opiniones o a creencias acerca de la pobreza, la ambición o el lucro. Vemos que la presunción se concibe por el filósofo cordobés como una opinión formada previamente, esto es un prejuicio, como consecuencia de la experiencia nacida de la propia práctica social, lo que podría llamarse costumbre.

¹¹⁰ Séneca. *Dialogos*. Trad. de Mariné J., ed. Gredos, Madrid 2001. De ira 3.37.3.

¹¹¹ Séneca. *Consolaciones. Apocolocintosis*, Trad. de Mariné J., ed. Gredos, Madrid 2001, quien traduce *praesumpta opinio* por prejuicio.

La segunda razón es que el juicio presunto al que se refiere Séneca no sólo no es universal, sino que es particular, esto es, de cada uno –*alius aliter sentit*– dependiendo de la mayor o menor influencia de las costumbres –*prout illum consuetudo infecit*–.

De lo afirmado hasta este momento, podemos ver como el término *praesumere*, al menos tal y como lo utiliza Séneca, un equivalente conceptual al de la prolepsis griega. En nuestra opinión Séneca no se refiere únicamente a la presunción como un mero almacén de experiencias que se acumulan en el alma a la espera de una actividad racional que conforme a partir de aquellas un juicio u opinión.

Lo afirmado se puede justificar por dos razones: primera, véase como Séneca en la consolación a Marcia dice *praesumpta opinio*, lo que evidencia el carácter de juicio u opinión que supone ya la presunción; o el conocimiento de Dios, que es producto de un conocimiento presunto, por no poderse conocer directamente. El conocimiento presunto es elaborado por la razón a partir de la experiencia que nos aporta la visión de la naturaleza. O en De Ira, cuando se dice *praesume animo*, donde *animo* puede entenderse por espíritu, pero creemos que sería más correcto referirse a razón.

Segunda, por el propio hilo argumental de la carta, pues se refiere a las presunciones para luego hablar de *opinio* y *consensus*, lo que evidencia que ontológicamente Séneca está pensando en conceptos ya elaborados por la razón.

Veamos ahora el término *consensus hominum*¹¹², la cual plantea tres problemas, a saber, primero, que sea un argumento de verdad; segundo, en qué estadio del conocimiento epistemológico hemos de situar el *consensus* y, tercero, si la expresión *quod omnibus insita de dis opinio est* alude a algún tipo de idea innata.

Una primera idea que debemos realizar es que en general, y acudiendo a la doctrina tradicional estoica, el consenso estaba en el catálogo de certezas que aducían frente a los escépticos. En este caso, surge como criterio con el que poder demostrar de forma indirecta la existencia de Dios acudiendo argumentos silogísticos¹¹³. Aparece pues como criterio de verdad el consenso de todo hombre, criterio que, por otro lado, no es ni novedoso ni es el único en la teología senequiana, sino que es uno más junto con otros dos que utiliza en sus epístolas¹¹⁴.

Que sea un criterio de verdad para Séneca, se explica al participar la razón de la divinización racional del cosmos y ser imitación de la naturaleza –*naturae imitatio*¹¹⁵, tal y como

¹¹² OEHLER, *Consensus*, p. 112 se refiere a la raza humana.

¹¹³ Sex. ad. Math. 9.132

¹¹⁴ RABADE, S., “La metafísica de Séneca”, *Estudios sobre Séneca*, ed. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1966, pp. 131-151, en especial p. 147 apunta, arguyendo la epístola 65, que los otros dos son el orden del universo, tal y como se observa en las Cuestiones Naturales, y la vida interior.

¹¹⁵ MUÑOZ, *El conocimiento*, p. 160, 163. Epis. 66. 12; 66.39. Así en 65.3 se hace referencia a que toda técnica es imitación de la naturaleza y, por tanto, la naturaleza. RODRÍGUEZ, A., “El problema de Dios en la filosofía de Séneca” en *Revista de Filosofía* 94/95, ed. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1965, pp. 295-315 en especial p.303. La razón nos pone de acuerdo con el universo entero. Al respecto también BENITO

dice Cicerón (Tusc. 1.15.35) *omnium consensus natura vox est* o (Tusc. 1.13.30) *omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est*; como criterio de lo verdadero y lo falso, por tanto, la razonabilidad no es otra cosa que concordar la voluntad individual con la racionalidad interna del mundo. El proceso racional se inicia con la excitación que produce alguna cosa que parte del objeto¹¹⁶. Según OEHLER¹¹⁷, se trata de un consenso no por acuerdo, por tanto voluntarista, (conceptos racionales) al que todo ser humano puede llegar por naturaleza en cuanto que racional.

Este consenso es el dato inferencial, el signo, del que se derivaría, entre otros medios, la prueba de la existencia de Dios y, por tanto, como criterio de verdad, criterio que prueba apodícticamente la existencia de Dios.

Veamos ahora, en particular, como lo utiliza Séneca. Esta expresión junto con el testimonio de la epístola 117, sólo parece explícita en tres lugares, primero en *De providentia* 3.14.1 cuando afirma que *Quod ad Catonem pertinet, satis dictum est summamque illi felicitatem contigisse consensus hominum fatebitur, quem sibi rerum natura delegit cum quo metuenda conlideret*, para referirse al acuerdo comúnmente aceptado acerca de las virtudes éticas y morales que adornan al famoso republicano y que, por tanto, siendo tal el acuerdo, tal debe ser la moral de Catón.

Segundo en la Consolación a Polibio 6.1.3 en donde se refiere a la posición y consideración social que tenemos como consecuencia de la opinión que la sociedad se forma de nosotros. –*Magnam tibi personam hominum consensus imposuit*–

Y en tercer lugar, un testimonio similar en *Quaest. Nat.* 4a, praef. par.19 y en donde se habla de *consensus generis humani*. Según PITTET¹¹⁸, tal expresión se entiende como unidad de sentimientos, opiniones o juicios comunes, acuerdo colectivo.

Según INWOOD¹¹⁹, el criterio del *consensus omnium* que demostraría la existencia de Dios sería tomado de Cicerón¹²⁰, lo que puede tener sentido según la tesis de OEHLER. De aceptar esta opción, tal y como hemos visto *supra*, la expresión *consensus omnium* se debería interpretar como el consenso al que todo ser humano puede llegar naturalmente en cuanto que es susceptible de ser alcanzado racionalmente cuando se usa de un modo correcto (*if everyone reasoned perfectly naturally from perceptions according to incorrupt thinking*). Ese modo de comportarse o de razonar correctamente debe ser acorde con la

A., *Naturaleza y Dios en las cuestiones naturales de Séneca*, Augustinus 10 ed. P.P. Agustinos Recoletos, Madrid, (1965), pp. 345- 375.

¹¹⁶ MUÑOZ, *El conocimiento*, p. 163.

¹¹⁷ OEHLER, *Der consensus*, p. 111.

¹¹⁸ PITTET, *Le mot*, p. 37.

¹¹⁹ INWOOD, *Seneca*, p. 293. En un sentido distinto parece que se manifiesta en *Reading Seneca*, Oxford 2005, p. 282 y 283 nt. 9 y 10, cuando afirma que el *consensus omnium* es *shared naturally by all humans*.

¹²⁰ De leg. 1.8.24 quien recurre a la demostración de Dios a través del orden del mundo del consentimiento univerdal. FRAILE, *Historia*, p. 660.

naturaleza y por ende conforme a Dios, lo que puede indicar cierta influencia platónica, y de cuya naturaleza formamos parte.

Es de este modo como se puede llegar a un conocimiento inferencial de Dios mediante *consensus hominum*. En nuestra opinión, la idea innata a la que se refiere Séneca necesita de un reconocimiento posterior mediante la razón y para llegar a ese descubrimiento basta con seguir nuestra naturaleza que es, en parte, divina.

Esta interpretación casaría perfectamente con otro fragmento del epistolario a Lucilo en Ep. 120.4 y en el que dice *Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos innotitiam incidisse, quod est incredibile, uirtutis alicui speciem casu occurrisset. Nobis uidetur obseruatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. Hoc uerbum cum Latini grammatici ciuitate donauerint, ego damnan dum non puto, <immo> in ciuitatem suam redigendum. Utar ergo illo non tantum tamquam recepto sed tamquam usitato. Quae sit haec analogia dicam* y donde se evidencia que el ser humano puede potencialmente alcanzar el conocimiento o el saber. POHLENZ¹²¹, que se refiere a los preconceptos en este caso, señala que se adquieren mediante la experiencia.

Mientras que para el conocimiento de las realidades ocultas, como por ejemplo de la divinidad, se acude a un conocimiento intuitivo que tiene todo hombre por el que las cosas ocultas deben ser verdaderas¹²².

También deberíamos tener en cuenta que Séneca utiliza el término *opinio*, textualmente dice, *quod omnibus insita de dis opinio est*. El término *opinio* se podría entender como criterios del vulgo o de la mayoría¹²³ y, en caso de ser así y pese a formar parte de la parte racional del ser humano y formada racionalmente¹²⁴, está relativamente lejos de ser un criterio con el que regirse según la naturaleza¹²⁵.

IV. CONCLUSIÓN

A modo de recapitulación, pensamos que, de lo afirmado *supra*, no existe una equivalencia exacta entre prolepsis y presunción, pues creemos que cuando los filósofos romanos hablan de presunción se sitúan en un estadio cognoscitivo posterior, en el que la razón ya

¹²¹ POLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, ed. Abhandl. Gesellschaft Wissen, Göttingen 1940, p. 86. INWOOD, *Seneca*, p. 324, niega esta posibilidad al tener en cuenta el término *casu*, esto es, que no se obtienen por casualidad los conocimientos.

¹²² WILDBERGER, *Seneca und die Stoa. Der Platz der Menschen der Welt*, 1 ed., v. Gruyter, Berlin, p. 139.

¹²³ *Seneca, Epístolas morales a Lucilo*, I, trad. de Roca Meliá I, Gredos, 2001, p.70 nt. 318, quien se refiere a una consideración de USENER.

¹²⁴ Sen. Ep.71.27; 78.13.

¹²⁵ Sen. Ep. 16.7; 48.9; 66.6.

actuaría como elemento capaz de discernir y elaborar conceptos o prejuicios que se fundan en la experiencia o en la observación hacia la *natura hominum*. En todo caso, la equivalencia se encontraría en las “otras vías” a las que se refiere Diógenes Laercio en 7.52 y, por tanto, siguiendo la corriente estoica.

De hecho, no se aprecia en los textos latinos estudiados la noción de prolepsis entendida como mero almacenaje de experiencia en la que el alma humana actuaría como *tabula rasa* en la que se imprimen las representaciones, y siempre alejada de ese innatismo que evidencian los filósofos romanos. Es, para éstos un prejuicio y, por ende, un elaborado de la razón que puede tener una base empírica o, bien en la *natura hominum* cuando se trata del conocimiento de Dios cuando se trata en el plano metafísico,

Se entiende pues, que en este plano epistemológico y racional se confundan conceptos como presunción o *consensus hominum* o se diga que *aliquid omnibus videri*.

Así, se puede entender en el contexto de la filosofía estoica romana, más pragmática que teórica; y a la que quizás le resultarían ajenas esas finuras intelectuales de las que hacían gala los filósofos helenísticos, no en cuanto el conocimiento propiamente dicho, sino en cuanto a la elaboración de su construcción filosófica.