

INTRODUCCIÓN

No es un logro frecuente en la filología clásica devolver la identidad a un autor de la antigüedad que durante siglos fue confundido con otro autor homónimo del que le separaban no menos de doscientos cincuenta años. A principios del siglo pasado, K. Prächter y H. von Arnim rescataron al filósofo estoico Hierocles de un equívoco de este tipo. La antología de Estobeo contiene varios extractos de un tal Hierocles. También en cinco glosas de la *Suda* se menciona a un autor del mismo nombre. En dos de ellas se precisa el título de la obra de Hierocles de la que provienen: Φιλοσοφούμενα. Tradicionalmente, el Hierocles de los extractos de Estobeo fue identificado con el neoplatónico del siglo V Hierocles de Alejandría, del que se conservan un comentario a los *Versos áureos de los pitagóricos* y extractos y resúmenes del tratado *Sobre la providencia* preservados en la *Biblioteca* de Fotio¹. El Hierocles de las glosas de la *Suda*, salvo raras excepciones², fue asimismo identificado con el filósofo neoplatónico del siglo V.

Prächter se ocupó de cotejar estos textos y expuso los resultados de su confrontación en *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901. Ya el examen de las glosas de la *Suda* de Hierocles ofrecía, a su juicio, indicios de que éste no podía tratarse del neoplatónico del siglo V. Por un lado, la obra a la que dos de estas referían, Φιλοσοφούμενα, no aparece mencionada en la glosa Ἱεροκλής de la *Suda* en la que solo se atribuyen al neoplatónico alejandrino el comentario a los *Versos áureos de los pitagóricos* y el tratado *Sobre la providencia*. Por otro lado, las glosas de Hierocles de la *Suda* se remontaban al núcleo aticista del *Lexicon Bachmannianum* y no al glosario de Cirilo integrados en la *Suda*. Esta filiación parecía vincular

1 Cf. Schibli (2002), Hadot (2004).

2 Prächter (1901) p. 1-2.

a Hierocles con el renacimiento aticista del siglo II, como lo indica principalmente la glosa ἐμποδών en la que Hierocles aparece citado junto a Tucídides, Licurgo, Platón e Iseo³. Tanto la glosa ἐμποδών como la glosa διότι, en la que se señala que Hierocles empleaba διότι por ὅτι, se podían relacionar convincentemente según Prächter con los extractos de Hierocles de Estobeo, pues uno de ellos⁴ proporciona confirmación literal de la primera y la escrupulosa evitación del hiato por parte de Hierocles permitía explicar la segunda⁵. El cotejo de las glosas de la *Suda* con los extractos de Estobeo sugería, en consecuencia, su proveniencia de un mismo autor del siglo II d. C. No obstante, la conclusión firme acerca de la identidad del Hierocles de los extractos de Estobeo y las glosas de la *Suda* la estableció Prächter a partir de su minuciosa confrontación con los textos de Hierocles de Alejandría.

Los fragmentos que Estobeo extractó de Hierocles tratan de los deberes hacia los dioses, la patria, los padres, los hermanos y los parientes, del matrimonio y de la economía doméstica. Prächter mostró que tanto el léxico que utiliza Hierocles para formular esta temática, como los planteamientos específicos y los términos de los que se sirve para su exposición, no tienen correspondencia en los textos del filósofo neoplatónico y que incluso cuando abordan temas similares, como la divinidad y el mal o el comportamiento hacia los padres, no discurren por el mismo camino⁶. Prächter destacó, además, que figuras centrales del pensamiento neoplatónico, como la de los δαίμονες ο ἥρωες, bien documentados en los textos del Hierocles alejandrino como φύλακες y ἔφοροι de los hombres⁷, no tienen presencia alguna en la exposición de los deberes que desarrollan los extractos de Hierocles⁸. La temática de los deberes o actos apropiados, τὰ καθήκοντα, y su articulación en los tópicos indicados, así como el léxico utilizado en su formulación y en los planteamientos específicos de los extractos de Hierocles, mostraban sin embargo, como evidenció meticulosamente Prächter, masivas correspondencias con las diatribas y tratados de moral popular estoica de Musonio Rufo, Dión Crisóstomo, Máximo de Tiro, Epicteto y Séneca. Prächter conocía bien

3 *Ibidem*, p. 6.

4 *Anth.* II 502, 14.

5 Prächter (1901) p. 6, 417, 419.

6 *Ibidem*, p. 16-18, 52.

7 Prächter (1912) p. 123.

8 Prächter (1901) p. 13, 15-16, 52-53. Sobre los δαίμονες y el estoicismo Cf. Wachsmuth (1860) p. 37-39, Bonhöffer (1890) p. 81-82.

la presencia del estoicismo en la filosofía neoplatónica y, en especial, en Hierocles de Alejandría⁹, pero probó que ni las masivas correspondencias señaladas tenían eco en los textos del neoplatónico ni en los extractos de Estobeo de Hierocles se documentaba neoplatonismo. El análisis estilístico corroboraba asimismo la proximidad del Hierocles de los extractos de Estobeo a los géneros literarios mencionados y respaldaba su diferenciación del neoplatónico alejandrino. La coloración personal, evidenciada en el uso de la primera persona en singular y plural, la introducción de las objeciones mediante el giro coloquial “pero alguien podría decir” y el frecuente empleo de las interjecciones “por Zeus” o “por los dioses” eran características de los extractos de Hierocles que mostraban la pertenencia al género de las diatribas y los tratados de moral popular y que no se hallaban en los textos del Hierocles alejandrino. La escrupulosa evitación del hiato y los recursos desplegados para ello constituían, finalmente, una marca estilística de los extractos de Hierocles estoico sin parangón en los textos del Hierocles neoplatónico.

Al comienzo del libro, Prächter¹⁰ se adelantaba a quienes pudieran reprocharle que hubiera dedicado tanto esfuerzo a devolver la identidad a un autor que, más que brillar con luz propia, era un mero exponente de la filosofía moral popular estoica. Prächter aceptaba en cierto modo esta objeción, pero destacaba que la relevancia del hallazgo consistía preci-

9 Prächter (1901) p. 12-13. Al reseñar el libro de Prächter, Bonhöffer (1902) p. 899, 901-902, insistió en la presencia del estoicismo en Hierocles de Alejandría, hasta el punto de afirmar que había más estoicismo en los textos del Hierocles alejandrino que en los extractos de Hierocles de Estobeo, lo que, a su juicio, explicaba en parte la confusión tradicional entre ambos autores, Bonhöffer (1907) p. 86-87. Curiosamente ni Prächter ni Bonhöffer repararon en un dato relevante de la enrevesada historia del equívoco de Hierocles. Cuando el comentario de Hierocles a los *Versos áureos de los pitagóricos* fue editado en 1474, en la versión latina de Giovanni Aurispa, en el título de la obra se leía: HIEROCLIS PHILOSOPHI STOICI ET SANCTISSIMI IN AUREOS VERSUS PYTHAGORAE OPUSCULUM PRAESTANTISSIMUM (...), Cf. Hoffman (1839) p. 267, Celenza (2001) p. 13-14, 207-211. Todavía en 1560 se mantenía en el título (“Instruction Divine de Hierocles Philosophe Stoique contre les atheistes”) y en el saludo inicial al lector de la traducción al francés de Reginus de Lyon de la versión latina de Aurispa la identidad estoica del comentarista de los *Versos áureos de los pitagóricos*. También I. Curterius en el prefacio a la edición parisina de 1583 del comentario de Hierocles a los *Versos áureos* lo identificaba como estoico y veía en ello precisamente la gran virtud de su comentario. Como señala Haugen (2011) p. 32, la edición de Pearson de Hierocles de 1655 se inscribía asimismo en el interés por el estoicismo imperante en la Inglaterra de mediados del XVII y, de hecho, reproducía el prefacio de I. Curterius, aunque en las notas que Pearson había solicitado a M. Causabon éste, diplomáticamente, señalaba que Hierocles podía haber sido un platónico o un estoico.

10 Prächter (1901) p. v.

samente en la contribución a su conocimiento, pues Hierocles resultó ser, en realidad, el único estoico del que se conservan fragmentos extensos de un tratado sistemático de la doctrina popular estoica de los deberes. El hallazgo, en consecuencia, no era nimio, pues representaba un excelente documento de la tradición a través de la que la ética estoica se difundió y se convirtió, debido a su influencia en el cristianismo, en un factor fundamental de la moralidad de occidente. En las primeras reseñas del libro de Prächter se reconoció este aporte y en particular la contribución a esclarecer la historia de un tópico importante de esta tradición, los tratados acerca del matrimonio, muy difundidos en la antigüedad tardía. Prächter mostró convincentemente que su origen se remontaba a la filosofía popular estoica y no a Aristóteles y los primeros peripatéticos, como había sostenido, entre otros, Bock¹¹. Indirectamente el libro de Prächter sumaba también a estos logros la fijación de nuevos hitos para la datación de la obra de Estobeo, pues al establecer la verdadera identidad del Hierocles extractado por Estobeo, el autor más tardío de su compilación pasaba a ser Temistio, con lo cual los indicadores para la datación de la antología de Estobeo retrocedían varias décadas hasta comienzos del siglo V.

Seis años después de la publicación de *Hierokles der Stoiker*, A. Patin se hacía eco de las consideraciones iniciales de Prächter señaladas a través de una expresión con visos de proverbio: el destino no hace nada a medias cuando está de buen humor. Con su mención iniciaba la reseña de un trabajo de H. von Arnim de 1906 dedicado a la transcripción y edición de las columnas legibles de un escrito contenido en el verso de un papiro (PBerl. 9780) proveniente de la ciudad de Hermupolis, obtenido en El Cairo en 1901 por el arquitecto y egiptólogo alemán L. Borchardt, cuyo título era Ἠθικὴ στοιχείωσις y su autor Hierocles. El carácter estoico del texto era indudable ya que exponía como fundamento de la ética la teoría de la οἰκείωσις y, en la sección mejor conservada, se centraba en uno de sus aspectos más significativos, la reflexividad perceptiva del animal. La escritura de los *Elementos de Ética* (en adelante *E. Mor.*) y la del recto del papiro, que contenía una parte del comentario de Dídimo a las *Filípicas* de Demóstenes¹², eran del siglo II, al igual que el sistema, prácticamente similar, que seguían las abreviaturas, muy utilizadas en

11 Prächter (1901) p. 121-128, Schmekel (1901) p. 1480, Wehofer (1902) p. 533.

12 Pearson-Stephens (1983).

ambos textos. Era fácil suponer, como ya había imaginado Bonhöffer¹³ al tener noticia por Diels del título, autor y contenido del escrito conservado en el verso del papiro, que se trataba del mismo Hierocles que cinco años antes había recobrado la identidad gracias a Prächter. Para von Arnim la comparación del léxico y el estilo de *E. Mor.* con los resultados obtenidos por Prächter al cotejar los extractos de Hierocles y los textos de Hierocles de Alejandría no dejaba ninguna duda al respecto. El léxico de *E. Mor.*, la coloración personal, la predilección por el uso del adjetivo verbal, la forma de articular y recapitular los pasos expositivos, la escrupulosa evitación del hiato y los recursos dispuestos para ello, mostraban tal correspondencia con los extractos de Hierocles de Estobeo que, aunada a la datación del papiro de *E. Mor.*, llevaban a pensar, más allá de toda duda razonable, que eran textos del mismo autor.

Aulio Gelio en el libro IX de *Noches Áticas* refiere que Calveno Tauro solía repetir una dura frase contra los epicúreos del estoico Hierocles, hombre venerable y grave, *Hierocles Stoicus, vir sanctus et gravis*¹⁴. Prächter consideró que posiblemente se trataba del autor de los extractos de Estobeo, pues el modo en que Aulio Gelio se refería a Hierocles daba la impresión de que existía trato personal entre ellos o bien Hierocles era un conocido de Calveno Tauro o Aulio Gelio, relaciones que coincidían con la datación de Hierocles sugerida por los planteamientos y el estilo de los extractos de Hierocles. También Esteban de Bizancio en *Étnica* mencionaba a un filósofo de nombre Hierocles, oriundo de un pueblecito de Caria, Hyllarima, que se convirtió a la filosofía tras dedicarse al pugilato¹⁵. La fuente de esta información de Esteban de Bizancio pudiera ser la obra de Filón *περὶ πόλεων καὶ οὗς ἐκάστη αὐτῶν ἐνδόξους ἤνεγκε*, pero también otra obra más tardía, lo cual, sumado a la indefinición de la adscripción filosófica del Hierocles de Caria y a la incierta interpretación del

13 Bonhöffer (1902) p. 902.

14 Aulo Gelio titulaba así el apartado (IX 5, 8) en el que menciona a Hierocles: *Diversae nobilium philosophorum sententiae de genere ac natura voluptatis; verbaque Hieroclis philosophi, quibus decreta Epicuri insectatus est*, Diversas doctrinas de filósofos ilustres acerca del género y esencia del placer. Palabras del filósofo Hierocles, dirigidas contra aquellas decretadas por Epicuro. Al cierre del apartado señala: *Taurus autem noster quotiens facta mentio Epicuri esset, in ore atque in lingua habebat verba haec Hierocles stoici, viri sancti et gravis: Ἡδονὴ τέλος πόρνης δόγμα: οὐκ ἔστιν πρόνοια οὐδὲ πόρνης δόγμα.*

15 Cf. Ὑλλάριμα πολίχνιον Καρίας ὑπερθε Στρατονικείας, ὅθεν ἦν Ἱεροκλῆς, ὁ ἀπὸ ἀθλήσεων ἐπὶ φιλοσοφίαν ἀχθεῖς. ὁ πολίτης Ὑλλαριμεύς, Hyllarima, pueblecito de Caria, encima de Estratonicea, de donde era Hierocles, quien arribó a la filosofía al apartarse del pugilato. Ciudadano de Hyllarima (647, 17-19).

sentido de la mención a su conversión a la filosofía, llevaban a Prächter a dejar en suspenso, a la espera de nuevos datos, la relación del Hierocles de Caria con el autor de los extractos¹⁶.

En un artículo posterior a la publicación de *E. Mor.* Prächter desestimó también la identificación del autor de los extractos y *E. Mor.* con el Hierocles mencionado por Teofilacto Simocatta en su obra *Διάλογος περὶ διαφορῶν φυσικῶν ἀπορημάτων καὶ ἐπιλύσεων αὐτῶν*. Zeller había señalado que se trataba del neoplatónico Hierocles de Alejandría¹⁷. Sin embargo, la mención de Hierocles de Teofilacto Simocatta se inscribía en una lista de autores que se habían ocupado de *mirabilia*, un tema ausente en la obra del neoplatónico alejandrino pero cercano, en cierto modo, al interés del estoico por los abundantes ejemplos de llamativos comportamientos de animales que recogió en *E. Mor.* como prueba de la reflexividad perceptiva del animal. Prächter, no obstante, se inclinó por identificar al Hierocles mencionado por Teofilacto Simocatta con un Hierocles autor de la obra *Φιλίστορες*, de fecha indeterminada entre Estrabón y Esteban de Bizancio y Eneas de Gaza, cuyo interés parecía focalizado propiamente en los *mirabilia*¹⁸. El interés del estoico Hierocles en ellos estaba, en verdad, subordinado a la prueba de la reflexividad del animal y en definitiva a la *οἰκείωσις* como fundamento de la ética.

No era mucho, en consecuencia, a juicio de Prächter, lo que se podía afirmar con certeza respecto a la personalidad del autor de los extractos. En cuanto a la estructura de su obra, Prächter entendió que los extractos de Hierocles de Estobeo formaban parte de los *Φιλοσοφούμενα* mencionados en las glosas de la *Suda*. El titulado *περὶ γάμου* pertenecería al libro segundo, mientras que los restantes extractos podrían pertenecer al primero o segundo, pero, en cualquier caso, estarían precedidos por una exposición de la teoría de las virtudes.

Las reseñas de *Hierokles der Stoiker* dieron inicio a un debate en torno a la personalidad, datación y estructura de la obra de Hierocles propuestas por Prächter que, debido a la exigüedad de los datos disponibles, no alcanzó grandes resultados. En las tempranas reseñas de Schmekel y Kurtz se aceptó la datación de Hierocles defendida por Prächter y la posibilidad de que se tratara del Hierocles mencionado por Aulo Gelio.

16 Prächter (1901) p. 107-108.

17 Zeller (1868) p. 681 n. 6.

18 Prächter (1912) p. 125. Cf. asimismo Hadot (2004) p. 3-4.

La identificación con el hylarense de Esteban de Bizancio pareció más improbable. Bonhöffer cuestionó, sin embargo, la identificación del autor de los extractos de Estobeo con el Hierocles mencionado por Aulo Gelio y propuso una datación más temprana¹⁹. Al reseñar en 1907 la edición de Hierocles de von Arnim, sugirió el siglo I d. C. e incluso un período anterior²⁰.

La publicación de *E. Mor.* abrió una nueva etapa en el debate a la que dieron inicio los planteamientos de la Introducción de von Arnim. Este aceptaba la identificación propuesta por Prächter con el Hierocles mencionado por Aulo Gelio y, consiguientemente, su datación en el siglo II d. C., pero rechazaba la vinculación que había establecido entre los extractos de Hierocles de Estobeo y los *Φιλοσοφούμενα* pues tal título le parecía totalmente inapropiado para un tratado sistemático de ética²¹. No creía, además, que la glosa *ἐμπόδων* probara, como había supuesto Prächter, la pertenencia del *περὶ γάμου* de Hierocles extractado por Estobeo al libro segundo de los *Φιλοσοφούμενα*, ya que lo señalado en la glosa podía, a su juicio, simplemente referir a consideraciones específicas de esta obra y no al extracto de Hierocles que Prächter indicaba. Pohlenz y Bonhöffer mantuvieron la interpretación de Prächter y consideraron esta explicación de von Arnim desacertada²².

Von Arnim sostuvo que *E. Mor.* y los extractos de Hierocles podían constituir partes de un escrito unitario. A su juicio, la doctrina de los deberes que testimoniaban los extractos, de carácter popular y parenético, debía estar precedida, en consonancia con las exposiciones de la ética estoica, por un tratamiento teórico de los bienes, los males y los indi-

19 Bonhöffer (1902) p. 902.

20 Bonhöffer (1907) p. 87.

21 Para Isnardi (1996) p. 2208-2209, el título *Φιλοσοφούμενα* parecía sugerir que se trataba de un centón de carácter doxográfico y anecdótico lleno de sentencias y aforismos. No obstante, Ramelli (2009) p. xxvii, subrayó que los *Discursos* de Máximo de Tiro son denominados también en su principal manuscrito *Μαξίμου Τυρίου φιλοσοφούμενα* y que en un manuscrito de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito aparece igualmente el título *φιλοσοφούμενα: Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος*. El segundo caso le lleva a Ramelli a conjeturar que los *Φιλοσοφούμενα* de Hierocles quizás tenían un propósito polémico que concordaría con la agria frase antiepicúrea de Hierocles recogida en *Noches Áticas* IX 5, 8. Años atrás, Festa (1906) p. 358, refiriéndose a esta cita, había apelado a la tolerancia y el respeto de los filósofos de la época imperial para negar que Hierocles fuera un polemista. Para Isnardi (1996) p. 2203, la cita de Hierocles no representaba sino un dicho incluido en algún conjunto de anécdotas que como tal no permitía suponer la existencia de una obra de polémica antiepicúrea, la cual, sin embargo, no excluía del todo.

22 Pohlenz (1906) p. 916, Bonhöffer (1907) p. 87.

ferentes, el fin último y la οἰκείωσις. En su opinión, *E. Mor.* constituían el prefacio a una obra cuya segunda parte estaba representada por el tratado de los deberes del que provenían los extractos de Estobeo. Prächter rechazó en una nota de un trabajo de 1916 esta interpretación en base a la discrepancia entre el tono científico de *E. Mor.* y el tono popular de los extractos. Prächter prometía en la nota desarrollar estos planteamientos pero no llegó a hacerlo²³.

Las reseñas de la edición de *E. Mor.* prosiguieron el debate a través de reformulaciones y críticas de las posiciones de Prächter y von Arnim, que dependían fundamentalmente de la mayor o menor cautela en el manejo de los datos disponibles. Festa, en una entusiasta reseña del trabajo de von Arnim, consideró la posibilidad de que Hierocles hubiera ejercido la docencia en Roma²⁴, e incluso hubiera sido allí maestro de Tauro e inspirado con *E. Mor.* su exposición de la ética estoica en *Noches Áticas* XII 5, constituyendo así esta una especie de sumario del texto de Hierocles²⁵. Más cauteloso, desde luego, se había mostrado con anterioridad Wehofer, quien, al igual que Bonhöffer, no encontraba concluyente la identificación del autor de los extractos con el Hierocles mencionado por Aulo Gelio, en su caso por considerar que la expresión *vir sanctus et gravis* parecía más apropiada para destacar la autoridad de un escritor perteneciente a un período del estoicismo anterior²⁶. Las propuestas de estructuración de los textos de Hierocles de Prächter y von Arnim suscitaban en filólogos como Bonhöffer, Blass y Körte un llamado a la circunspección y a la espera de nuevos datos²⁷. Philippson, contrariamente, defendió una hipótesis audaz. Sostuvo que los Φιλοσοφούμενα de Hierocles constituían una exposición completa de la filoso-

23 Prächter (1916) p. 519 n. 1.

24 Festa (1906) p. 358-360. Sin embargo, para Inwood (1984) p. 153, la familiaridad de Tauro con Hierocles sugería que enseñó en Atenas o en algún lugar del este de Grecia.

25 Festa (1906) p. 360-362. En sus consideraciones sobre la transmisión y presencia de la diátesis de la ética de Eudoro en las exposiciones antiguas de ética, Giusta (1964) p. 174, 204, contempló, sin referirse a Festa, la hipótesis que este había avanzado.

26 Wehofer (1902) p. 532. Isnardi (1996) p. 2201-2202, encontraba que la expresión *vir sanctus et gravis* no era decisiva en ningún respecto, pues Tauro utilizaba una expresión prácticamente similar para referirse a Panecio, *Panaetii, gravis et docti viri* (XII 5, 10), a quien, obviamente, ni había conocido ni había tratado. A su juicio, la expresión podía no ser más que un cliché tradicional. Badalamenti (1986) p. 53, al igual que von Arnim (1906) p. xxxvi, deduce, de la calificación *vir sanctus et gravis* que Hierocles debía gozar de cierta consideración en su época.

27 Bonhöffer (1907) p. 87-88, Blass (1907) p. 370, Körte (1913) p. 241.

fía estoica y tanto *E. Mor.* como los extractos de Estobeo formaban parte de la sección dedicada a la ética. A juicio de Philippson, las secciones de la física y la lógica no se habrían conservado o bien Hierocles no llegó a escribirlas²⁸.

Con el trabajo de Philippson se cerró propiamente el ciclo de hipótesis interpretativas en torno a la personalidad, datación y estructura de la obra de Hierocles. Ciertamente, en 1964 Giusta presentó como total novedad su esclarecimiento de la estructura de los textos de Hierocles a partir de la consideración de la *διαίρεσις* de la ética de Eudoro²⁹, la cual le llevó también a contemplar la hipótesis de la influencia de Hierocles en la exposición de la ética estoica de Tauro en *Noches Áticas*. No obstante, ya Philippson había apelado a Eudoro para apoyar su interpretación de los *Φιλοσοφούμενα* de Hierocles y Festa, como hemos indicado, había sugerido también la posible influencia de Hierocles en la exposición de Tauro en *Noches Áticas*.

Una probable mención al estoico Hierocles se encontró en el fragmento de un papiro del siglo III d. C. publicado en 1935 por G. Manteuffel. El papiro, procedente de Arsinoites (Egipto), contenía el elenco de libros conservados en una biblioteca. El nombre Hierocles se lee claramente en la línea 11, al igual que en la línea 3 se lee Diógenes de Babilonia y Crisipo en la 22. Los nombres de Antípatro de Tarso, Zenón de Tarso, Perseo de Citio y Zenón de Citio fueron asimismo barajados por los editores para colmar las lagunas del texto. En el papiro se atribuyen a Hierocles nueve rollos opistógrafos³⁰. El *Index Stoicorum Herculanensis* editado en 1952 por A. Traversa ofrecía, como señaló Isnardi, otro elemento significativo para la datación de Hierocles: su nombre no se incluía en este índice que abarcaba el estoicismo medio³¹.

La inexistencia de nuevas hipótesis interpretativas sobre la personalidad, datación y estructura de la obra de Hierocles no se debe en absoluto al desinterés por su figura. En cierto modo cabría afirmar lo contrario, pues el interés creciente desde los años setenta por la teoría de la *οἰκείωσις* ha revalorizado los textos de Hierocles, en especial *E. Mor.*, impulsando ediciones, comentarios y artículos en los que, como ya lo hicieran Bonhöffer, Blass y Körte, se llama a la cautela ante los

28 Philippson (1933) p. 112-113.

29 Giusta (1964) p. 14.

30 Manteuffel (1935) p. 7-12. Otranto (2000) p. 97-105.

31 Isnardi (1996) p. 2202.

escasos datos existentes sobre la personalidad y la obra de Hierocles. Se privilegia, en consecuencia, el análisis de sus textos, debido, en buena medida, al reconocimiento de su valor intrínseco³², frente al planteamiento de problemas que dejan más interrogantes que respuestas.

Bastianini-Long, en el estudio introductorio de la edición de *E. Mor.* señalaban que su autor pudiera ser el Hierocles citado por Aulo Gelio o el mencionado por Esteban de Bizancio e incluso una tercera persona, aunque consideraban muy probable que se tratara del Hierocles extractado por Estobeo y mencionado en el papiro Varsov. 5 (4)³³. En cuanto a las obras de Hierocles, Bastianini-Long se mostraban escépticos respecto a la tesis de von Arnim acerca de una posible obra³⁴ integrada por *E. Mor.* y los extractos de Estobeo. Más reticentes aún eran respecto a la hipótesis de Philippson y al peso que había otorgado al formularla a las exposiciones doxográficas de la ética estoica, lo que, sin mencionarla, desestimaba asimismo la utilización que de ellas había hecho Giusta para corroborar la tesis de von Arnin. Planteamientos prácticamente similares contiene el ensayo introductorio de la primera traducción al inglés de *E. Mor.* por Konstan y Ramelli³⁵.

El papiro (PBerol. 9780) que contiene *E. Mor.* llegó a Berlín aún enrollado. Las secciones exteriores estaban particularmente dañadas y, según se avanzaba hacia el interior del rollo, las condiciones del papiro mejoraban notablemente. En consecuencia, de la sección del comentario de Dídimo a las *Filípicas* de Demóstenes contenido en el recto del papiro se podían leer mucho mejor las columnas finales que las iniciales, mientras que en el caso de *E. Mor.* que contiene el verso sucedía lo contrario. De las doce columnas identificables del texto de Hierocles se logró transcribir las siete primeras casi en su totalidad, pero desde la columna VIII hasta la columna XII, lo recuperado se reduce a algunas líneas y palabras, que permiten, no obstante, como mostramos en las notas correspondiente, hacerse una idea aproximada de su temática. La escritura y las abreviaturas concordaban con la datación de Hierocles propuesta por Prächter y aceptada por von

32 Inwood (1984) p. 151-152.

33 Bastianini-Long (1992) p. 283-284.

34 Bastianini-Long (1992) p. 284-286. En parecidos términos se había expresado Badalamenti (1986) p. 54-55.

35 Ramelli (2009) p. xxxvii-xxx.

Arnim y evidenciaban, a juicio de este, una mano experta y atenta a la corrección del texto, diferente de la que escribió en el recto del volumen. El ejemplar, por ello, no le parecía la transcripción de una exposición oral. Diels calculó que la parte conservada de la sección del comentario de Dídimo correspondía a dos tercios del total, lo que hacía presumir una extensión del rollo de 220-230 cm. El ancho de las columnas del verso es de 22,5 cm y el espacio entre ellas de 1 cm. Si a estas cifras se suman los 24 cm del margen inicial de protección³⁶ se deduce que el verso debía contener 20 o 21 columnas. Nada permite asegurar que esta sería la extensión real de *E. Mor.* que, en tal caso, coincidiría sorprendentemente, como observó Philippson³⁷, con la del comentario de Dídimo del recto del papiro. Si se toma en cuenta, además, que la extensión del volumen, 220-230 cm, es inferior a la estándar en los rollos no es descabellado pensar que el texto de Hierocles continuara en otro volumen, a pesar de que el título Ἡθικὴ στοιχείωσις, en cursiva y de la misma mano que el texto, no aparecía acompañado de indicación de número de libro, como subrayó von Arnim con el fin de sustentar que la extensión del verso del volumen concordaba con la del texto y defender así que este constituía, como señalamos, el capítulo introductorio a la exposición de los deberes conformada por los extractos de Hierocles de Estobeo. Von Arnim acompañó la *editio princeps* de *E. Mor.* con los extractos de Hierocles de Estobeo y las glosas de la *Suda* de Hierocles³⁸. Tras la introducción ofreció la lista de las abreviaturas utilizadas en la copia de *E. Mor.* y, al final de la obra, dispuso un registro de términos, elaborado por Maximilian Adler, de gran utilidad para comprobar las concordancias entre *E. Mor.* y los extractos y la terminología estoica de los textos. Von Arnim presentó confrontados Abschrift y Umschrift del papiro lo que permitió que desde las primeras reseñas de la edición varios filólogos, sin trabajar directamente sobre el papiro, propusieran algunas lecturas divergentes y colmaran lagunas no resueltas por von Arnim. En la introducción

36 Mutschmann (1911) p. 99, corroboró la apreciación de von Arnim (1906) p. vi, acerca de la función protectora de este margen inicial. Para Mutschmann estaba dirigido efectivamente a proteger el texto y no, como habían supuesto algunos autores, a dejar un espacio en blanco en el que incluir el argumento del escrito.

37 Philippson (1933) p. 100.

38 *Hierokles Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780). Nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles* unter Mitwirkung von W. Schubart bearbeitet von H. Von Arnim, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

describió brevemente las características del papiro, se refirió con mayor detenimiento al autor y a su obra y dedicó una amplia e influyente exposición al análisis del contenido de *E. Mor.* A los tres primeros aspectos nos hemos referido ya. En los próximos párrafos y en las notas explicativas correspondientes nos referiremos al cuarto.

La primera traducción de *E. Mor.* fue hecha al italiano por U. Moricca en un trabajo publicado en 1930³⁹ en el que incluía la traducción de fragmentos de los extractos de Hierocles de Estobeo. En 1992 el papirólogo G. Bastianini publicó con A. A. Long⁴⁰ una nueva edición de *E. Mor.* acompañada de la traducción al italiano. La edición estaba provista de introducción y un valioso comentario que aprovechaba la abundante literatura sobre el estoicismo y la teoría de la οἰκείωσις generada desde los años setenta. Bastianini-Long concordaban con von Arnim en la estimación del número de columnas contenidas en el verso del papiro, en la evaluación de la morfología y la datación de la escritura y las abreviaturas, a las que dedicaron un minucioso análisis, pero, como ya hemos indicado, se mostraban cautelosos respecto a las tesis de von Arnim acerca de la integración de *E. Mor.* y los extractos de Estobeo en una obra, así como respecto al testimonio de Aulo Gelio sobre Hierocles.

Bastianini-Long reconstruyeron muchas de las lagunas no colmadas por H. von Arnim en la *editio princeps* y formularon nuevas propuestas de lectura, algunas basadas en las sugerencias de las reseñas y artículos aparecidos tras la edición de von Arnim, las cuales, como indicamos, no eran resultado de la inspección del papiro. No era este el caso de V. Delle Donne⁴¹, quien, trabajando independientemente sobre el papiro, había publicado con anterioridad a la edición de Bastianini-Long, un artículo en el que proponía numerosas lecturas alternativas a las de la *editio princeps*, y reconstruía lagunas no colmadas por von Arnim.

Se abrió así entre Bastianini-Long y Delle Donne un fructífero debate orientado al mejoramiento de la edición del texto de Hierocles.

39 Cfr. Moricca, U. (1930) "Un trattato di etica estoica poco conosciuto" en *Bilychnis. Rivista di studi religiosi* Vol. XXXIV (1930) p. 77-100.

40 Bastianini, G. y Long, A. (1992) "Hierocles. Elementa Moralia" en *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CPF)* Parte 1 (Vol. 1**) p. 268-461.

41 Delle Donne, V. (1987) "Per una nuova edizione dei «Principi di etica» di Ierocle Stoico" en *Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici X* (1987/1988) p. 113-144.

Bastianini-Long respondieron en un trabajo de 1993⁴² al artículo de Delle Donne. En este trabajo analizan y recogen algunas de sus propuestas y aprovechan la ocasión para reconsiderar algunas lecturas de su propia edición e introducen así nuevas propuestas que favorecen notoriamente la lectura del papiro. Delle Donne contestó a la réplica de Bastianini-Long con otro artículo⁴³ en el que sugiere nuevas variantes de lectura y corrobora algunas de las sugeridas en su primer artículo que fueron desestimadas por Bastianini-Long.

En 2009 se publicó la traducción al inglés, debida a D. Konstan, de una edición bilingüe griego-italiano, preparada por I. Ramelli, de *E. Mor.* y los Extractos de Estobeo, provista de introducción y notas explicativas⁴⁴. Ramelli ofrecía abundantes reseñas bibliográficas sobre los tópicos abordados en estos textos. Algunos artículos y antologías de textos estoicos, que indicamos en la bibliografía, incluyen fragmentos y traducciones parciales al castellano de *E. Mor.* y de los extractos de Estobeo, pero, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, no existe al día de hoy en el ámbito hispanohablante ni edición ni traducción de los textos de Hierocles al completo.

Para la mayoría de los intérpretes la teoría de la οἰκειώσις pretende exponer la constitución del agente moral óptimo⁴⁵. En este proceso los estoicos reconocieron un alcance individual y social y diferenciaron, fundamentalmente, dos etapas, una pre-racional, en la que el comportamiento del niño, como el de los animales, se rige por las capacidades de las que les dota la naturaleza al nacer y otra, iniciada con el advenimiento de la razón, en la que el hombre gracias a la razón puede colegir que el único bien es la virtud y orientar su praxis de acuerdo a ello. Los intérpretes, en consecuencia, suelen distinguir varios momentos o aspectos de la οἰκειώσις. Se refieren así a

42 Bastianini, G. y Long, A. A. (1993) "Dopo la nuova edizione degli «Elementi di Etica di Ierocle Stoico (PBerol inv. 9780 v.)»" en *Studi su Codice e Papiro Filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle CXXIX* (1993) p. 221-249.

43 Delle Donne, V. (1995) "Sulla nuova edizione della Ἠθικὴ στοιχειώσις di Ierocle Stoico" en *Studi italiani di filologia classica* (XIII) p. 29-99. A partir de ahora será abreviado VDD².

44 I. Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of ethics, Fragments, and Excerpts*, Atlanta, 2009.

45 Bees ha defendido recientemente una interpretación discrepante, pues a su juicio, la οἰκειώσις posee únicamente alcance biológico ya que su sujeto es propiamente la naturaleza, Bees (2004) p. 200-205. Forscher le ha objetado con razón que esta tesis sólo se puede sostener al precio de ignorar los testimonios que documentan la etapa de la οἰκειώσις humana fundada en la razón, Forscher (2008) p. 189-191.

la *preservative* οἰκείωσις de los animales y los niños⁴⁶, a la οἰκείωσις personal⁴⁷ y a la οἰκείωσις social que el advenimiento de la razón hace posible para el hombre y en la que los estoicos vieron el origen de la justicia. Basta reparar en estas breves indicaciones para vislumbrar la amplitud de temas y problemas tradicionales de la filosofía griega que cristalizaban en la teoría de la οἰκείωσις y el arsenal de posibles objeciones que suscitaba una teoría que insistía en la continuidad natural entre el comportamiento egoísta del niño y el comportamiento altruista del hombre al alcanzar la razón.

No es extraño, por consiguiente, que los primeros trabajos del siglo pasado dedicados a la teoría de la οἰκείωσις se centraran en tratar de precisar quién fue su creador y, si se aceptaba la filiación estoica, en qué etapa del estoicismo había surgido⁴⁸. En estos trabajos se puso de relieve que el término οἰκείωσις ya había sido empleado por Tucídides⁴⁹ y Teofrasto⁵⁰, y que la doctrina estoica de la οἰκείωσις heredaba planteamientos filosóficos concernientes a tres áreas temáticas. En primer lugar, la contraposición entre φύσις y νόμος de la sofística, pues en las reflexiones éticas de la época helenística, y, entre ellas, en la teoría de la οἰκείωσις, el concepto de φύσις ocupaba una posición central. En segundo lugar, las reflexiones de Aristóteles sobre los tipos de amistad (φιλία)⁵¹. La doctrina estoica de la οἰκείωσις, en efecto, parte en cierto modo de la consideración de algo así como la amistad hacia sí mismo para adscribir a la razón la tarea de expandirla a todos los hombres. En tercer lugar, la doctrina de Teofrasto, testimoniada en *Acerca de la abstinencia* de Porfirio⁵², en torno a la connatural cualidad humana de proximidad o afinidad hacia los demás, incluyendo a los animales, οἰκείους εἶναι φύσει φαμὲν ἀλλήλων⁵³. Las consideraciones de Teofrasto prolongan los análisis de Aristóteles de *Ética a Nicómaco* 1161b25-1163b2 y prefiguran el carácter social de la doctrina estoica de la οἰκείωσις.

46 Cf. Doyle (2012).

47 Cf. Kerferd (1972).

48 Cf. en Boeri (2013) p. 229-237, un resumen del *status quaestionis*.

49 Cf. *Historia de la guerra del Peloponeso* IV 128, 4.

50 Cf. Teofrasto Fr. 190 apud Fotio, *Bibl.* 278, 10.

51 Cf. *Ética a Nicómaco* 1161a10-1163b28.

52 En *Acerca de la abstinencia* II 22, 2, aparece el término οἰκειότητος.

53 *Acerca de la abstinencia* III 25, 1-18. Brink (1955) analizó en detalle estos testimonios y las aproximaciones y diferencias entre el término οἰκειότης de Teofrasto y el concepto estoico de οἰκείωσις. Cf. asimismo Görgemanns (1983) p. 186-188.

Si bien estas tradiciones filosóficas contribuyeron indudablemente a perfilar la doctrina estoica de la οἰκείωσις, parece excesivo postular, como propuso R. Radice, una suerte de proto-oikeiosis de impronta más bien biológica y médica que ética, a partir de la cual se desarrollaron tres versiones de la teoría de la οἰκείωσις, la académico-peripatética, la epicúrea y la estoica, que sólo ofrecieron, a juicio de Radice, modificaciones más o menos específicas sin apartarse de ella⁵⁴. Parece innegable que los estoicos emplearon el término οἰκείωσις para desarrollar una doctrina ética que se inscribía en un sistema filosófico propio y que sus diferencias con las otras versiones señaladas por Radice son notables. Algra, a nuestro modo de ver, ha mostrado convincentemente cómo es posible evidenciar en conceptos y modelos tradicionales del mundo griego una filiación común de un aspecto de la teoría de la οἰκείωσις, lo que ha llamado el mecanismo de apropiación social de las éticas helenísticas, sin que ello implique desconocer sus profundas diferencias⁵⁵. En lo que respecta a la teoría de la οἰκείωσις se trata, desde luego, de una directriz interpretativa más fructífera que la propuesta por Radice.

Los testimonios que permiten reconstruir la teoría de la οἰκείωσις se ocupan sobre todo de su primera etapa, pero no son muy explícitos respecto a su desarrollo. En la obra de Cicerón *Acerca de los fines* se encuentra el único tratamiento medianamente expositivo del paso de la etapa pre-racional a la racional. Se trata de un texto muy comprimido que no deja del todo claro cómo contribuye esta primera etapa a la reorientación de la conducta y, específicamente, al interés por los demás que la razón hace posible al reconocer la virtud como único bien (*Acerca de los fines* III 21-23)⁵⁶. Esta obra, la carta 121 de las *Epístolas Morales a Lucilio* de Séneca, los *Elementos de Ética* de Hierocles, y los testimonios de Diógenes Laercio sobre la οἰκείωσις (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VII 85-89) concuerdan en las características fundamentales de los primeros momentos de la etapa pre-racional. En estos textos se destaca, con diferente énfasis en el papel providencial y teleológico asignado a la naturaleza, que el primer impulso del animal está dirigido a su conservación y no al placer, como sostenían otras escuelas. La estrategia para probar esta tesis consiste en mostrar que la condición necesaria y suficiente del primer

54 Cf. Radice (2000) p. 235. Para una evaluación más detallada del trabajo de Radice Cf. Deniz (2010) p. 147-155.

55 Cf. Algra (2003).

56 Cf. Striker (1996) p. 224-231, 289-293. Engberg-Pedersen (1990) p. 70-72.

impulso del animal es la percepción de sí, pues los estoicos entienden que al percibirse a sí mismo el animal se apropia o familiariza consigo mismo y persigue su conservación.

La delineación de la etapa inicial de la οικείωσις responde a una táctica común en el helenismo que hereda y reformula la antigua apelación a la naturaleza para cuestionar la moralidad y el orden político, documentada desde la sofística. J. Bunschwig, parafraseando a Cicerón (*Acercas de los fines* V 55), la denominó el argumento de la cuna. Plutarco la comparó con la apelación a un tribunal extranjero incorruptible e imposible de influenciar⁵⁷. La estructura del argumento es la siguiente: se da por supuesto que en los niños y en los animales recién nacidos la naturaleza se presenta intacta y se pretende describir su comportamiento para extraer ciertas conclusiones respecto al fin último del hombre y formular y justificar así una determinada doctrina moral⁵⁸. Los estoicos no fueron ajenos a este procedimiento en sus intentos de establecer una fundamentación natural de la moral. Sin embargo, una de las críticas más recurrentes que se dirigió en la antigüedad a la teoría estoica de la οικείωσις fue precisamente que falseaba la naturaleza del niño y del animal al atribuirles percepción de sí. Los dos principales textos que se han conservado sobre la percepción de sí estoica (*Epístolas Morales a Lucilio* 121 y *Elementos de Ética*) están dirigidos precisamente a enfrentar este tipo de objeciones. La réplica de Séneca y Hierocles, como mostramos detalladamente en las notas explicativas a *E. Mor.*, se centra en subrayar que ellos atribuyen a niños y animales un modo de reflexividad aisthética que concierne al cuerpo y a su interacción con el medio. Vista a la luz de la posterior tradición neoplatónica y de las directrices adoptadas por la modernidad esta modalidad de conciencia no deja de resultar sorprendente, pues así como el neoplatonismo insistió en la antítesis entre reflexividad y corporalidad, la modernidad contrapuso conciencia y naturaleza. Probablemente a este modo tradicional de aproximarse a la reflexividad se deba la dificultad que experimentaron los intérpretes de *E. Mor.*, empezando por su primer editor, von Arnim, a la hora de calibrar la percepción de sí de la que habla Hierocles. Como se puede apreciar en las notas explicativas, consideramos que diversos estudios contemporáneos sobre las formas de reflexividad más primitivas, es decir, la de los niños y los animales,

57 Cf. Bénatouil (2006) p. 19.

58 Brunschwig (1986) p. 113.

como los realizados por J. Bermúdez⁵⁹, resultan muy provechosos para aproximarse a los planteamientos de *E. Mor.* Su esclarecimiento permite asimismo sacar a la luz planteamientos implícitos en teorías clásicas de la percepción y el comportamiento de los animales, como la de Aristóteles.

De las doce columnas de *E. Mor.* que pudieron ser recuperadas, las cinco primeras están dedicadas a la percepción de sí del animal. Hierocles sostiene al inicio del escrito que el mejor comienzo de la fundamentación de la ética es el estudio de lo primero que le es propio al animal, τοῦ πρώτου οἰκείου τῷ ζῷῳ (Col I 1-2). Tras una breve digresión (Col. I 2-30) sobre la embriología estoica, destinada a probar que el animal es tal únicamente a partir del nacimiento, Hierocles señala que a través del estudio de la percepción, específicamente, de la percepción de sí, es posible alcanzar el conocimiento de lo primero que le es propio al animal y dar así inicio a la fundamentación de la ética. Hierocles no pasa inmediatamente al estudio de la percepción de sí del animal, pues es plenamente consciente del carácter controversial de esta tesis, sino que aborda su tratamiento como una respuesta a dos tipos de adversarios. Unos objetan que el animal no dispone de tal percepción desde el nacimiento, mientras que otros, más torpemente aun, a su juicio, creen que la percepción le fue dada al animal por la naturaleza para la captación de los objetos externos y no para la de sí mismo (Col. I 39-50). Hierocles se ocupa en primer lugar de la segunda objeción y, para refutarla, comienza por explicitar la expresión “percepción de sí del animal”⁶⁰. Esta, a su juicio, equivale a la conciencia, συναίσθησις, que el animal posee de sus partes y del uso al que están dirigidas. Todo animal, señala Hierocles, desde que nace percibe la disposición e idoneidad de las partes de su cuerpo. Los que vuelan perciben las alas y para qué las tienen e igualmente les ocurre a los animales terrestres con sus instrumentos de desplazamiento. Séneca expone en *Epístolas Morales a Lucilio* la misma idea: la destreza de que dota el arte al pintor, al piloto o al bailarín para sus ejecuciones es provista al animal por la naturaleza; ningún animal mueve sus miembros con dificultad ni vacila en su uso. Con este saber surgen a la vida. Nacen, señala Séneca, instruidos (*Epístolas Morales a Lucilio* 121, 5-6).

59 Cf. Bermúdez (1998).

60 Hierocles utiliza las siguientes formulaciones para referirse a la percepción de sí del animal: αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ (Col. I 37-38), συναισθάνεσθαι ἑαυτοῦ (Col. IV 58), τὴν ἑαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν (Col. III 55-56), τῆς ἑαυτοῦ ἀντιλήψεως (Col. IV 51-52, Col. V 46-47). Séneca usa las expresiones *constitutionis suae sensus* (*Epístolas Morales a Lucilio* 121, 5, 9) y *animal esse sentit* (121,11); Cicerón, *sensus sui* (*Acercas de los fines* III 16).

El mismo planteamiento es válido para los órganos sensoriales y sus funciones: el animal percibe sus sentidos y las funciones de estos, como sabe de sus alas y sus funciones. Hierocles observa que podemos comprobarlo en nosotros mismos, pues nuestro modo de proceder confirma que percibimos nuestros ojos, nuestros oídos y percibimos también para qué los tenemos. En efecto, cuando queremos ver dirigimos la mirada y no el olfato hacia el objeto visible, al igual que cuando queremos caminar nos servimos de las piernas y no de las manos, y para coger o dar algo, nos servimos de estas y no de aquellas (Col. I 50-60). Para Hierocles, una segunda prueba de que el animal tiene percepción de sí la proporciona la conciencia que el animal posee de sus instrumentos de defensa. Son estos precisamente con los que atacan y se defienden en las contiendas (Col. II 3-18). Asimismo, los animales tienen percepción de sus partes fuertes y de las vulnerables, pues presentan unas y protegen las otras e incluso sacrifican determinadas partes de su cuerpo para salvarse (Col. II 18-III 19).

Tras mostrar que el animal tiene percepción de sí mismo y en qué consiste ésta, Hierocles trata de probar que el animal posee tal *συναίσθησις* continua e ininterrumpidamente y se apoya para ello en una tesis fundamental del estoicismo, la afirmación de la corporeidad y tangibilidad de cuerpo y alma (Col. III 55-IV 3). Ambos, a juicio de los estoicos, conforman una mezcla admirable que da lugar a su total interacción (Col. IV 3-23).

Ello implica el ejercerse de forma continua la fuerza cohesionante, *συνεκτική*, constituida por el alma en tanto principio activo del viviente (Col. IV 31-44). Tal fuerza cohesionante se expresa en lo que los estoicos denominaron movimiento tónico, *τονική*, del alma la cual, expandiéndose, golpea todas las partes del cuerpo, con el que está completamente mezclada, pero al golpear resulta a su vez golpeada. Cuerpo y alma se hacen así recíproca presión y resistencia y, al ser el alma una facultad perceptiva, se verifica una percepción de todas las partes, sea del cuerpo, sea del alma, equivalente a la continua percepción de sí (Col. IV 45-53). Esta no se interrumpe ni siquiera en el sueño. Hierocles señala (Col. IV 57-V 15) que en el durmiente está presente la percepción de sí, pues este, aun estando profundamente dormido, recoge la ropa para tapar las partes descubiertas del cuerpo cuando siente frío y protege asimismo las heridas con un celo similar al que tiene en la vigilia. Asimismo, se despierta en la madrugada a la hora convenida de víspera y duerme sin soltar el frasco si es un borracho o la bolsa, si es un avaro.

Dado que el movimiento tónico del alma, en el que se fundamenta la percepción de sí, acompaña al animal desde que es tal, es decir, desde el nacimiento, Hierocles concluye que la percepción de sí no puede suscitarse sino a la par del nacimiento del animal. Hierocles trata de confirmar este planteamiento con dos argumentos adicionales (Col. VI 1-10). Observa, en primer lugar, que los animales recién nacidos tienen percepción de algo externo, pues, apenas nacen, buscan a la madre para alimentarse y protegerse de las inclemencias del medio. Destaca asimismo que la percepción de lo externo por lo general no se cumple sin la percepción de sí. Para sustentarlo Hierocles apela a los célebres verbos que los cirenaicos forjaron⁶¹ para subrayar que al percibir lo externo sólo tenemos acceso a nuestras afecciones (Col. VI 1-6). Hierocles señala que si el animal, desde que nace, percibe algo externo y la percepción de lo externo está unida naturalmente a la de sí, ha de reconocerse que los animales tienen percepción de sí desde que nacen. Así, aquel que acepta que el animal percibe algo externo desde que nace, confirma, a juicio de Hierocles, la tesis de que el animal se percibe a sí mismo desde el nacimiento.

El segundo argumento (Col. VI 10-22) se basa en la consideración de la unidad y continuidad de la facultad sensible a partir del concepto estoico de causa sinéctica o cohesionante. Para los estoicos tenor, ἔξις, naturaleza, φύσις y alma, ψυχή, representan, en modo ascendente, los tres modos de cohesión de entidades de acuerdo al mayor grado de refinamiento. Hierocles destaca que para ejercerse la actividad de la causa sinéctica se requiere que ésta se ejerza primeramente sobre sí misma. Ahora bien, si esto es válido para los modos de cohesión inferiores, como tenor y naturaleza, lo es en mayor medida aún en el caso del modo superior representado por el alma. Hierocles equipara alma y facultad sensible, pues indudablemente está pensando en el animal en general, y concluye que la capacidad hegemónica constituida por la facultad sensible ha de ejercer primeramente su actividad cohesionante sobre sí misma para poder ejercerla sobre lo que cohesiona y unifica. La percepción de lo externo por parte del alma, en consecuencia, requiere la de sí misma⁶².

61 Cf. Tsouna (1998) p. 26-30.

62 Los estoicos parecen haber dedicado especiales esfuerzos al problema de la unidad de la facultad sensible. Todavía Tomás de Aquino los menciona al ocuparse del sentido común en su *Comentario a De sensu* (Liber Un. Lectio XIX, 293). Pero, sin duda, es

Hierocles da por concluido en las líneas 22-24 de la columna VI el tratamiento de la percepción de sí del animal y pasa a ocuparse de la apropiación o familiarización, οἰκείωσις, que la percepción de sí procura al animal. Lamentablemente, a partir de la línea 30 de la columna VI comienza un creciente deterioro del papiro que reduce finalmente lo recuperado de las columnas XI y XII prácticamente a unas pocas líneas y palabras inconexas. Entre lo que se ha podido reconstruir de la columna XII destacan tres menciones al término τέλος (Col. XII 53, 54, 55) que muy probablemente tenía el significado de fin último de la vida del hombre, como sugiere asimismo la indicación de contenido sobre la columna IX, en la que se reconoce claramente la célebre cuestión *cuál es el fin último*, τί τὸ τέλος. Su presencia, aunada a las consideraciones que se pueden recuperar de las columnas VI-XI, permite conjeturar que Hierocles, tras ofrecer diversas pruebas de la apropiación o familiarización del animal consigo mismo (Col. VI 24-VII 50), se ocupaba de cómo se perfecciona paulatinamente el modo de la φαντασία (Col. VII 50 ss.), así como de las diversas modalidades en que se expresa la οἰκείωσις (Col. IX 3 ss.), de la οἰκείωσις social (Col. XI 14 ss.) y del fin último, τέλος.

Hierocles comprende la percepción de sí del animal, suscitada con el nacimiento, como el fundamento de la οἰκείωσις. Al percibirse el animal a sí mismo no puede, a menos que se acuse a la naturaleza de proceder absurdamente (Col. VI 40-49), sino apropiarse de sí mismo y de su propia constitución, ya que sería incoherente pensar, a juicio de Hierocles, que el animal al percibirse a sí mismo siente desagrado o indiferencia respecto a sí mismo (Col. VI 24-53). Los hechos, subraya Hierocles, prueban que no es así, pues los animales desde que nacen se esfuerzan en su propia conservación y evitan las amenazas (Col. VI 53-VII 16, Cf. igualmente *Epístolas Morales a Lucilio* 121, 17, 20, 22) y cada uno de nosotros asimismo soporta las úlceras y enfermedades propias que para los demás resultan insostenibles de ver y oler (Col. VII 20-28). Para Hierocles la naturaleza es habilísima en infundir en los seres vivos un intenso amor por sí mismos sin el cual

más conocida la imagen de la araña que recoge Calcidio de Crisipo (*SVF* II 879). La araña, como el principio hegemónico unificador de la facultad sensible, se encuentra al acecho en medio de su tela ejerciendo una tensión constante sobre los hilos, como hace el pulpo con sus tentáculos (*SVF* II 836). La calidad, precisión y fidelidad de la percepción dependen del grado de tensión (*SVF* II 863). La percepción moviliza el tono, y al proceder, como señala A.-J. Voelke, de una tensión inmanente al alma es atención (Cf. Voelke (1973) p. 40-49).

la supervivencia sería imposible (Col. VII 3-4). Hierocles encuentra una prueba de este amor y del nexo entre la percepción de sí y la percepción de lo externo en el terror que experimentan los niños ante la privación perceptiva. Al estar en lugares completamente oscuros y privados de voces aguzan los sentidos y, al no poder ver ni oír nada, tienen una representación de su destrucción y por eso sufren. Con el fin de atenuar estos miedos y acostumbrarles a la privación perceptiva, las niñeras les mandan cerrar los ojos para que, mediante privaciones perceptivas voluntarias, se acostumbren a las otras y se atenúe así su miedo (Col. VII 5-15).

Lamentablemente no es fácil reconstruir con precisión las consideraciones de Hierocles sobre la evolución de la *φαντασία*. Parecen referirse a un proceso de articulación (Col. VII 53) y perfeccionamiento de su calidad que se traduciría en mayor exactitud, así como a ciertas divergencias sobre el tema entre Cleantes y Crisipo (Col. VIII 10-11). Es lamentable también que en la columna XI sólo se puedan reconstruir las denominaciones de varios modos de *οικείωσις* (Col. XI 3-10) y carezcamos de las consideraciones que seguramente Hierocles les dedicaba. Otro tanto cabe decir de las que parece haber dedicado a la *οικείωσις* social (Col. X 14 ss.) y, por supuesto, de las que muy probablemente dedicó a vincular la exposición previa con la discusión acerca del fin último, *τέλος*, que permitirían seguramente representarse con mayor exactitud el alcance, tanto en el sentido material como en el conceptual de la palabra, de *E. Mor.* y su relación con los extractos de Estobeo.

Von Arnim vio en *E. Mor.* la obra de un profesor de filosofía, no muy inteligente ni original, que exponía con cierta elegancia y mediante algunas innovaciones formales puntuales la ortodoxia estoica⁶³. Un estatus parecido ha sido atribuido a los escritos de astronomía de Cleomedes, un estoico, al parecer, no muy distante cronológicamente de Hierocles⁶⁴. Ambos textos testimonian la vigencia del estudio y transmisión del sistema filosófico estoico en una época en que, por lo general, se estima que el estoicismo se redujo a cuestiones prácticas y a un tono popular.

Von Arnim se interesó fundamentalmente en estudiar el apego de *E. Mor.* a los planteamientos del estoicismo antiguo. Esta directriz interpretativa menoscababa en cierto modo el texto de Hierocles, pues no se ha

63 Von Arnim (1906) p. xvi-xvii, xxv-xxvi.

64 Bowen-Todd (2004) p. 2.

conservado ningún texto extenso de la estoa antigua con el que comparar sus planteamientos específicos sobre la *συναίσθησις* de los animales y la *οικείωσις*. Este hecho otorgaba a *E. Mor.* un valor intrínseco que los posteriores estudios sobre *E. Mor.* supieron reconocer, lo que les abrió el camino para reparar en el singular modo de reflexividad animal que Hierocles describía, ante el cual von Arnim, como mostramos en las notas explicativas, no fue muy perspicaz.

Curiosamente, el conjunto de los extractos de Estobeo de Hierocles comparten con *E. Mor.* el destino de ser el texto más extenso conservado del tópico estoico del que se ocupan, en su caso, una exposición sistemática de los actos apropiados o deberes, como tradicionalmente se traduce el término estoico *τὰ καθήκοντα*. Según Diógenes Laercio⁶⁵ Zenón fue el primero en utilizar el término técnico *καθήκον*, desviándose de su sentido corriente, y apelando, como acostumbraron los estoicos, a la etimología⁶⁶. Diógenes Laercio incluye entre las obras de Zenón un tratado sobre este tema⁶⁷. Sin embargo, como ocurre con otros tópicos del estoicismo, el carácter totalmente fragmentario de las fuentes, su complicada conciliación con la doxografía y el sincretismo en el que la teoría aparece inmersa al final de la antigüedad, dificultan una reconstrucción exacta de esta doctrina y de su desarrollo en el estoicismo así como de los problemas filosóficos a los que respondía⁶⁸. Dyroff explica su introducción en la estricta doctrina ética estoica, que, en principio, sólo reconoce como bien la virtud y como mal el vicio y a ellos vincula la felicidad y la infelicidad, como un intento por parte de Zenón de conectar su ética con la conciencia moral de la cultura griega, análogo al que llevó a los estoicos a reconocer entre lo moralmente indiferente o neutro, lo preferido, *τὰ προηγμένα*, y suministrar así una especie de *Lebenskunst*⁶⁹. Este planteamiento fue para algunos estoicos problemático y de hecho Aristón, por ejemplo, rechazó tanto el concepto de *τὰ προηγμένα* como el de *καθήκον* por ser absolutamente innecesarios para un estoico⁷⁰. Aristón puso de relieve que la aceptación de lo preferido, *τὰ προηγμένα*, obligaba a atribuir valor moral a instancias en último extremo dependientes de las circunstancias

65 Cf. DL VII 25 y 108.

66 Dyroff (1897) p. 134-135.

67 Cf. DL VII 4.

68 Cf. Foschner (1981) p. 183.

69 Dyroff (1897) p. 135.

70 SVF I 351, III 361. Asimismo Foschner (1981) p. 194-195/194-196, Ioppolo (1980) p. 96-99, 149-152.

externas, lo que, a su juicio, echaba por tierra el dogma estoico del carácter incondicional y autosuficiente del bien moral, es decir, la virtud. Forschner explicó precisamente la génesis de los conceptos τὰ προηγμένα y τὰ καθήκοντα en el estoicismo a partir del reconocimiento de que si bien la virtud se basta para la felicidad, la presencia o ausencia de determinados bienes, en principio moralmente indiferentes, no carece de significación para una vida virtuosa y feliz⁷¹. Con estos conceptos, a juicio de Forschner, los estoicos salieron al paso a los riesgos y dificultades que un concepto puramente formal e interior de virtud acarrearía y dieron cabida en su filosofía a las preguntas de académicos y peripatéticos sobre el valor de los bienes externos y al reconocimiento de la inexorable relación entre acciones y circunstancias.

Es obvio que el término deber, traducción tradicional de καθήκον, está lastrado con connotaciones históricas y culturales que no necesariamente ayudan a aproximarse a la interpretación de la doctrina estoica. Los intérpretes concuerdan en inscribir el concepto καθήκον en la teoría de la οἰκείωσις y referirlo al intento de circunscribir acciones congruentes con el modo de vida apropiado a la razón. Esta, de acuerdo a la teoría de la οἰκείωσις, capacita al hombre para realizar los actos apropiados o deberes, τὰ καθήκοντα, que conservan y desarrollan su naturaleza específica, como subraya claramente Hierocles en uno de los extractos extraídos por Estobeo de su περὶ γάμου (*Anth.* II 503 5-10). En consecuencia, τὰ καθήκοντα conciernen tanto a la conservación y funcionamiento del cuerpo, objeto de la primera etapa de la οἰκείωσις, como a todo aquello que, a juicio de los estoicos, se deriva de la apropiación, οἰκείωσις, de la racionalidad⁷², en el sentido más amplio de la palabra, como marca específica del hombre y de su sociabilidad (Cf. *Anth.* II 664, 9-12): servir a la patria, honrar a los padres, a los hermanos, compartir la vida con los amigos. Estos son precisamente los ejemplos que aparecen ya en los primeros testimonios del concepto estoico de τὰ καθήκοντα⁷³. No es difícil ver, como subrayó Dyroff, que representan el núcleo de las νόμιμα ἄγραφα de la cultura griega⁷⁴.

Los extractos de Hierocles sobre los deberes o actos apropiados se inscriben en una tradición inaugurada por Zenón y Crisipo que tiene en

71 Forschner (1981) p. 195.

72 *SVF* III 188.

73 *SVF* III 108.

74 Dyroff (1897) p. 135.

Panecio, Posidonio, en el *Acerca de los deberes* de Cicerón, en Séneca (*Epístolas Morales a Lucilio* 94 y 95) y Epicteto algunos de los ejemplos más célebres y más próximos cronológicamente a Hierocles. Epicteto destacó, retomado la división de Panecio de la persona en diferentes personas, recogida en el *Acerca de los deberes* I 107-121 de Cicerón, que los deberes no sólo remiten a la naturaleza humana de la persona en general sino a las específicas relaciones y actividades que definen la persona que cada uno es y que Epicteto unifica en la noción de προαίρεσις⁷⁵. Los extractos de Hierocles sobre los deberes se mueven en este grado de especificidad, que, obviamente, reclama una prosa parenética y popular, distinta de la prosa expositiva, académica, que caracteriza la escritura de *E. Mor.*, y que, como mostró minuciosamente Prächter, retoma el vocabulario y el estilo de las diatribas y tratados de moral popular estoicos o cercanos al estoicismo.

Ioppolo consideró innegable que el discurso de *E. Mor.* se interrumpe justamente en el punto en que comienzan los extractos de Hierocles sobre los deberes. A su favor habla la vinculación entre la teoría de la οἰκείωσις y el concepto de τὰ καθήκοντα. La pérdida total de las ocho o nueve columnas finales del verso del papiro que contiene *E. Mor.* y la falta de certeza acerca de si el final del rollo coincidía con el del escrito de Hierocles obliga, no obstante, a ser cautelosos, más aun teniendo en cuenta que ya el primer extracto sobre los dioses parece remitir a un texto precedente en el que Hierocles se ocupaba de las virtudes (*Anth.* I 63, 10-11). En las notas correspondientes analizamos este tipo de referencias y muestras e indicaciones del carácter fragmentario de los extractos y de su estructuración así como de las diversas hipótesis sobre las obras de Hierocles a las que dieron lugar entre los intérpretes.

Los extractos de Hierocles de Estobeo están agrupados en siete temas. El primer grupo de extractos (*Anth.* I 63, 6-27, I 64, 2-14, II 181, 8-182, 30), a los que, al parecer, precedían otros sobre el mismo tema y sobre las virtudes, se ocupa de la manera de comportarse con los dioses. Hierocles insiste en su inmutabilidad y firmeza y en la imposibilidad de que cambien sus juicios y castigos, como ingenua y absurdamente creen los hombres. Hierocles subraya que los dioses están colmados con todas las virtudes y por consiguiente no pueden hacer el mal. Los males que experimentan los hombres son resultado o bien del propio vicio, que en

75 Cf. Long (1987) p. 368; Foschner (2005) p. 312-317.

ocasiones desencadena también el castigo de los dioses, o de las irregularidades de los fenómenos terrestres.

El segundo grupo de extractos (*Anth.* I 730, 17-731, 15, II 731, 16-733, 6) trata del comportamiento debido a la patria. Hierocles observa que la patria es como un segundo dios y ha de ser honrada por encima de todas las personas con las que estamos relacionados. Insiste en que la existencia de cada uno depende de ella y, por consiguiente, resulta absurdo pretender contraponer lo útil a la patria y lo útil para el ciudadano. Hierocles evoca la paradoja estoica de que sólo el sabio es verdaderamente libre y ciudadano para subrayar que el comportamiento correcto hacia la patria corresponde al de quien está apartado de toda pasión y enfermedad del alma. Hierocles se pronuncia en contra de la innovación en leyes y costumbres, elogia por ello al legislador Zaleuco y subraya la proximidad de las costumbre antiguas a lo justo por naturaleza.

El tercer grupo de extractos (*Anth.* II 502, 1-7, II 502 8-503, 10, II 503 17-507, 5, III 603, 8-605, 16) están reunidos bajo el tópico *περὶ γάμου* y constituye un excelente documento de la nueva concepción del matrimonio surgida en el helenismo, al parecer, en buena medida, debido al estoicismo. Hierocles señala que el matrimonio constituye la primera y la más elemental de las comunidades, sin la cual es imposible la existencia de ciudades. Destaca que, si nada lo impide, el matrimonio es preferible tanto para el sabio como para todos los hombres, y responde, como parece haber sido habitual en este tipo de literatura, a quienes son adversos al matrimonio, poniendo de relieve que su posición es absurda, inmadura y moralmente reprochable. La propia naturaleza exhorta al hombre al matrimonio, pues a través de él los hombres se procuran con los hijos aliados para su seguridad y la de sus familiares y amigos, y hacen posible la permanencia y continuidad de la patria. Hierocles subraya que el matrimonio ofrece al hombre un curso de vida estable y moderado y atribuye así a la relación entre esposos características que tradicionalmente habían estado reservadas a la *φιλία*.

El cuarto grupo de extractos (*Anth.* II 640, 4-642, 16, II 642, 16-644, 15) expone el modo de comportarse con los padres. Hierocles observa que han de ser considerados como una especie de segundos dioses y que la continua y firme voluntad de retribuirles su buen obrar hacia los hijos es la directriz del agradecimiento hacia ellos en que debe cifrarse el constante actuar de estos. La deuda hacia los padres, como ya había señalado Aristóteles, es impagable y los hijos han de consagrarse a su cuidado como si el hogar fuera un templo y ellos sus auxiliares y

sacerdotes. Hierocles insiste en que los hijos han de preocuparse por las necesidades del cuerpo y el alma de los padres, satisfaciéndolas si es posible personalmente. Honrar a los parientes y a los seres queridos por los padres es otro deber que destaca Hierocles, poniendo de relieve igualmente que ocuparse de sí mismo es un modo de ofrecerles agradecimiento y alegría.

El quinto grupo de extractos (*Anth.* II 660, 15-664, 18) se ocupa del amor fraterno. Hierocles señala que el precepto que debe orientar el trato con toda persona es ponerse uno en el lugar del otro y el otro en el lugar de uno. Destaca que este precepto es de más fácil cumplimiento en el caso del trato entre hermanos, porque la naturaleza les pone ante los ojos su proximidad. Hierocles se hace eco de pasajes de Jenofonte y señala que esta es más fuente incluso que la existente entre los miembros del cuerpo, porque da lugar a acciones de interés común aun cuando los hermanos estén separados por grandes distancias. Los hermanos, al igual que el hogar, los parientes, los amigos y la razón, constituyen aliados naturales contra las adversidades de la vida, por eso, subraya Hierocles, descuidarlos es propio de un insensato.

El sexto tema de los extractos versa sobre el comportamiento con los parientes (*Anth.* II 671, 3-673, 2, II 673, 3-18). Se trata probablemente del texto más célebre y citado de Hierocles. Hierocles ejemplifica la οἰκείωσις social mediante un modelo de círculos concéntricos que tiene su centro en el individuo y va integrando círculos en los que se sitúan las personas de acuerdo a la decreciente proximidad con el individuo, desde la familia hasta, finalmente, el género humano. Hierocles subraya que el estrechamiento de los círculos, es decir, la asimilación de los círculos extremos a los centrales, constituye una tarea moral del hombre.

Por último, se cuenta con un extracto (*Anth.* III 696, 21-699, 15) procedente del *Económico* de Hierocles, aunque esta adscripción no es del todo segura. Hierocles, fiel a la tradición que se documenta desde el *Económico* de Jenofonte, señala que corresponden al hombre las actividades fuera del hogar y a la mujer las de la casa. No obstante, como parece haber sido el caso también en otros tratados de filiación estoica, señala que esta división no es absoluta y es conveniente que el hombre realice alguna de las tareas del hogar y se interese por él y la mujer, a su vez, si está en el campo, participe en la medida de sus posibilidades en las tareas agrícolas y en las asignadas tradicionalmente a la servidumbre.