

GLOSAS DE LA *SUDA*  
DE HIEROCLES

*Suid.* s. v. διαλέγοντο γυναιξίν· Δ, 626 (Adler).

ὁμιλοῖεν ἢ συνουσιάζοιεν. οὕτως Ἱεροκλῆς.

*Suid.* s. v. διότι. Δ, 1214 (Adler).

ἔσθ' ὅτε καὶ ἀντὶ τοῦ «ὅτι» λαμβάνεται. οὕτω γὰρ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἱεροκλῆς.

*Suid.* s. v. ἐμποδών· Ε, 1032 (Adler).

Θουκυδίδης ἠ' ἀντὶ τοῦ προχείρους. φησὶ γάρ· «τὰς ἐμποδών αἰτίας μόνον ἐπισκοπεῖν, πορρωτέρω δὲ μηδὲν ἐπορέγεσθαι ταῖς διανοίαις». Λυκοῦργος δὲ ἐν τῷ κατὰ Λυκόφρονος, ἀντὶ τοῦ φανερόν. Πλάτων δὲ ἀντὶ τοῦ ἐν μέσῳ. Ἰσαῖος δὲ ἀντὶ τοῦ ὑπόγυον καὶ ἐν χερσί· φησὶ γάρ ἐν τῇ ὑπὲρ Εὐμαθοῦς εἰς ἐλευθερίαν ἀφαιρέσει, «ἀλλὰ τὸ πρωῖζόν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι· τουτὶ γὰρ παντελῶς ἐμποδὼν εἶναι». ἐχρήσατο δὲ τῇ λέξει Ἱεροκλῆς τε καὶ ἄλλοι ἀντὶ τοῦ ἐμποδίου· φησὶν ἐν β' Φιλοσοφουμένων περὶ τῶν φιλοσόφων· τίς γὰρ αὐτῶν οὐχὶ καὶ ἔγημε καὶ παῖδας ἀνείλατο καὶ οὐσίας ἐπεμελήθη, μηδενὸς ἐμποδὼν ὄντος;

*Suid.* s. v. λέσχη· Λ, 309 (Adler).

πολλὴ ὁμιλία, φλυαρία. τὸ δὲ παλαιὸν αἰ καθέδραι καὶ οἱ τόποι, ἐν οἷς εἰώθεσαν ἄθροιζόμενοι φιλοσοφεῖν, λέσχαι ἐκαλοῦντο. Οὕτω φησὶ καὶ Ἱεροκλῆς ἐν α' Φιλοσοφουμένων.

*Suid.* s. v. τέμνουσι φάρμακον. Τ, 301 (Adler).

τιμῶσιν, ἡγοῦνται. οὕτως ἄλλοι τε καὶ Ἱεροκλῆς.

Suda. s. v. διαλέγοιντο γυνάξιν·

Conversarían o tratarían. Así Hierocles.

Suda. s. v. διότι.

A veces es usado en lugar de ὅτι. Así, en efecto, <lo usan> muchos otros y también Hierocles.

Suda. s. v. ἐμποδών·

Tucídides, en el libro ocho, <lo usa> en lugar de a mano. Pues dice: examinar sólo las causas a mano, y no afanarse en alcanzar algo más allá con los propósitos. Licurgo, en cambio, en <el discurso> contra Licofrón <lo usa> en lugar de claro. Platón, en lugar de en medio. Iseo, por su parte, en lugar de próximo y en las manos. Dice en <el discurso> de la obtención de la libertad en favor de Eumates: ayer, Atenienses, por esto está enteramente a mano. Hierocles empleó esta voz, y también algunos otros, en lugar de impediendo. Dice en el libro segundo de los *Filosofuména* acerca de los filósofos: ¿cuál, pues, de ellos no se casó, concibió hijos y se ocupó de sus bienes, no habiendo nada que lo impidiera?

Suda. s. v. λέσχη

Gran reunión, cháchara. Antiguamente, las cátedras y lugares en los que se acostumbraron a estar reunidos para filosofar, fueron llamados lugares de conversación. Así dice también Hierocles en el libro primero de los *Filosofuména*.

Suda. s. v. τέμνουσι φάρμακον.

Honran, estiman. Así <lo usan> otros y también Hierocles.



## NOTAS



## Notas

1. Por lo general los intérpretes han destacado el doble significado (exposición elemental de toda la ética y exposición de los fundamentos de la ética) que von Arnim (1906) p. xiii, atribuyó a la expresión ἠθικὴ στοιχείωσις y su opción por la segunda acepción. Von Arnim dio como ejemplo de la primera acepción la *Carta a Meneceo* y subrayó asimismo la sinonimia de esta acepción de στοιχείωσις con el término ὑποτύπωσις, utilizado por Enesidemo y Sexto Empírico. No mencionó, sin embargo, la referencia de Aristocles a las μακρὰι στοιχειώσεις de Enesidemo, un oxímoron, a juicio de Chiesara (2000) p. 127, en el que στοιχειώσεις era sinónimo de ὑποτύπωσις. En los extractos de Estobeo, Hierocles utiliza el adjetivo στοιχειώδης con una significación cercana a la que destaca von Arnim, pues califica el matrimonio como πρώτη δὲ καὶ στοιχειωδεστάτη τῶν κοινωνιῶν (*Anth.* II 502, 3-4). Menos atención ha recibido la observación de von Arnim sobre el carácter de *kurze Inhaltsbezeichnung* de la expresión Ἱεροκλέους ἠθικὴ στοιχείωσις, destinada probablemente a facilitar al lector la identificación del contenido del rollo (Cf. von Arnim (1906) p. vi, Crönert (1906) p. 1391). El título propiamente dicho figuraría al final del rollo en el colofón, como ocurre en el comentario de Dídimos del recto del papiro (Cf. Pearson-Stephens (1983) p. 54), si se concuerda con von Arnim, claro está, en que el final del escrito del verso coincidía con el del rollo. Lamentablemente el deterioro de la sección final del verso del papiro no permite despejar la duda de si efectivamente contenía un colofón con indicaciones más precisas sobre el título del texto. El uso del término στοιχείωσις en denominaciones de obras cubre las dos significaciones señaladas por von Arnim. Diógenes Laercio (VII 39) atribuye al estoico Eudromo una obra con el mismo título que la de Hierocles. Para Bastianini-Long (1992) p. 373-374, del contexto de la mención se puede deducir que el título reflejaba la acepción de στοιχείωσις por la que se inclinaba von Arnim. No obstante, también Diógenes Laercio (VII 199) informa que entre los escritos de ética de Crisipo figuraba uno titulado Ὑπογραφή τοῦ <ἠθικοῦ> λόγου πρὸς Θεόπορον que ocupaba solamente un libro, en el que Schenkl (1909) p. 196 n. 2, sugirió un posible paralelo del texto de Hierocles. En la historia del uso del término στοιχείωσις, Epicuro parece haber representado un hito importante al adoptar un nuevo formato de exposición dirigido a la fácil memorización de su doctrina. En la *Carta a Heródoto* 37, denomina ἐπιτομὴ καὶ στοιχειώσις τῶν ὅλων δοξῶν a este tipo de exposición, que parece haber seguido también en la serie Δώδεκα στοιχειώσεις mencionada en un escolio de la *Carta a Heródoto* (Cf. Diels (1899) p. 46, Hatchimichali (2011) p. 75). Diógenes Laercio (I 20) informa que el ecléctico Potamón de Alejandría escribió una obra titulada Στοιχείωσις. Hatchimichali (2011) p. 75, considera que constituiría una serie de doctrinas concisas y consolidadas, quizá presentadas mediante proposiciones simplificadas y de fácil recordación, seguidas de discusión y explicaciones. El término στοιχείωσις no fue utilizado solo para doctrinas filosóficas o sus principales áreas,

sino también para campos particulares del conocimiento. Diógenes Laercio (VII 39) se refiere, por ejemplo, a la Μετεωρολογική στοιχείωσις de Posidonio. Hatchimichali (2011) p. 74-75, señala asimismo que los *Elementos* de Euclides al igual que la *Harmónica* de Aristóxeno fueron conocidos también con la denominación de στοιχείωσις y que Porfirio calificó las *Categorías* de Aristóteles como τὴν περὶ τῶν ἀπλῶν λέξεων στοιχείωσιν. Al reseñar la edición de von Arnim, Crönert (1906) p. 1391, llamó la atención sobre la glosa de Hesiquio στοιχείωσις· διατύπωσις ἢ πρώτη μάθησις. Si se acepta la propuesta de lectura de Borgeaud-Roussel (1969) de *Contradicciones de los estoicos* 1035F-1036A, Crisipo, cuyo tratado *Sobre el uso de la razón* Plutarco afirma citar, señalaría que quienes se esfuerzan por implantar un saber que nos permita conducir nuestra vida coherentemente han de presentar elemento por elemento lo que contiene ese saber y hacer avanzar grado a grado a quienes se conduce a él, desde el comienzo hasta el fin, τὰ ἐν αὐτῇ στοιχειοῦν, καὶ καταστοιχίζειν τοὺς εἰσαγομένους ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους (Borgeaud-Roussel (1969) p. 74). Crisipo jugaría así con los términos elemento, στοιχείον, y grado o rango, στοιχός, construyendo a partir de la expresión común κατὰ στοιχοῦς el neologismo καταστοιχίζειν (Borgeaud-Roussel (1969) p. 74-75). No es fácil dirimir, en todo caso, si la glosa de Hesiquio apunta a la primera o a la segunda acepción de στοιχείωσις distinguidas por von Arnim, como tampoco es tan claro que la *Carta a Meneceo* sea un buen ejemplo de la primera acepción, entre otras razones porque la propia naturaleza de la doctrina epicúrea, al igual que la estoica, parecen hacer de cualquier tipo de exposición de sus éticas en cierto modo una fundamentación ética. Entre el título y el comienzo del texto se lee la palabra θεός en cursiva. Von Arnim no la explicó, pero Körte (1913) p. 241, en su reseña de la edición de *E. Mor.* indicó que se trataba de una fórmula augural de inicio o apertura. Bastianini-Long (1992) p. 274, corroboraron esta explicación con ejemplos adicionales a los aportados por Körte.

2. Esta frase en cursiva de mano distinta a la que escribió el título ἠθικὴ στοιχείωσις no es en realidad un título de la columna sino una indicación del argumento que se inicia en esta para facilitar al lector las búsquedas en el rollo, Cf. Mutschman (1911) p. 98-99. Indicaciones similares en cursiva aparecen en las columnas I, III, VI, VIII, IX, XI y XII. En las columnas I, VI y IX aparece solo una indicación, en la III, dos. En los otros casos es difícil de leer la o las indicaciones. En la columna XII parece leerse solo una frase. En la VIII y la IX parecen estar escritas dos, Cf. Bastianini-Long (1992) p. 274. Indicaciones similares se repiten en las columnas del comentario de Dídimo contenido en el recto del papiro. Mutschman (1911) p. 102, señaló que su tipología es constante y en los escritos históricos prevalecen las iniciadas con ὅτι ο ὡς mientras que en los filosóficos predominan las iniciadas con εἰ y τί, como es el caso efectivamente en el tratado de Hierocles.

3. Es una expresión técnica del estoicismo documentada en Crisipo (*SVF* III 178) y en otros testimonios (*SVF* III 183) que comparte las dificultades de traducción del sustantivo οἰκειωσις, el verbo οἰκειοῦσθαι y sus antónimos y que los estoicos pensaron en contraposición a la tesis epicúrea según la cual el impulso primario del animal es hacia el placer (Cf. Boeri-Salles (2014) p. 496-497). La idea rectora de las traducciones es su vinculación con οἶκος, casa, pero el elenco de propuestas al que da lugar es muy amplio y todas, como señalan Boeri-Salles (2014) p. 495, tienen algo de insatisfactorio. Pembroke (1971) p. 114-116, Kerferd (1972) p. 180-184, Gögermanns (1983) p. 181-185, y Bees (2004) p. 204-205, han estudiado detalladamente estos términos griegos. Grumach (1932) p. 76-77, sostuvo que en la expresión τὸ πρῶτον οἰκεῖον, οἰκεῖον poseía su original sentido naif de equiparación con ἀγαθόν. Joose (2010) ha analizado el significado de οἰκεῖον en el *Lysis* de Platón y la relación entre οἰκεῖον y ἀγαθόν. Philippson (1932) indicó la equivalencia de τὸ πρῶτον οἰκεῖον con la expresión estoica τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν.



4. El inciso embriológico (Col. I 5-30) pudiera ser una contribución original de Hierocles a la exposición de la primera etapa de la οικείωσις, ya que no se encuentra en otros testimonios. Hierocles no introduce ninguna innovación en la embriología estoica sino que reproduce planteamientos documentados en Crisipo (SVF II 756, 806) que, a juicio de Tieleman (1991) p. 124-125, estarían ya presentes en Cleantes. Hierocles, en consecuencia, no pretende hacer innovaciones en embriología sino, por el contrario, utilizar los planteamientos ortodoxos de la escuela para afianzar la tesis, también ortodoxa, de que la consideración de τὸ πρῶτον οἰκεῖον constituye el principio de los elementos de ética (Col. I 1-2). Como Hierocles sostiene que el estudio de la percepción y, en especial, de la percepción de sí del animal, conduce a su conocimiento (Col. I 35-37), la digresión embriológica pareciera concernir a la vinculación entre τὸ πρῶτον οἰκεῖον y la percepción de sí del animal. Inwood (1984) p. 173-174, y Bastianini-Long (1992) p. 368-369, consideraron que la digresión iba dirigida contra tesis que cuestionaban esta vinculación. Para el primero los adversarios eran quienes, como Antioco, destacaban que los movimientos del recién nacido eran instintivos y casi similares a los de una planta. Para los segundos la tesis a adversar era la de quienes sostenían que el feto era un animal. Ambas posiciones, en verdad, cuestionaban los planteamientos fundamentales de la embriología estoica (Cf. Bastianini-Long (1992) p. 369-373), pues su tesis central era que el embrión poseía una naturaleza vegetativa hasta el nacimiento que, al caer en el medio ambiente (Col. I 26-27) como un fruto ya maduro (Cf. Tieleman (1991) p. 117-118), enfriado por este al respirar, se transformaba en alma. El “gradualismo” (Cf. Inwood (1984) p. 174) de Antioco y la consideración del feto como animal suponían un gran desafío para quienes sostenían que la percepción de sí era una propiedad que el animal poseía desde el nacimiento. En la cosmología estoica el pneuma, término que suele traducirse por hálito (Boeri-Salles (2014) p. 267-271), *breath* (Long-Sedley (1987) p. 287-288), y hemos preferido transcribir, permea todo el cosmos y da lugar a tres modos de cohesión de entidades de acuerdo al menor o mayor grado de refinamiento: tenor, ἔξις, naturaleza, φύσις, y alma, ψυχή (Cf. Boeri-Salles (2014) p. 267-276). El feto, de acuerdo a los estoicos, pertenece al segundo tipo.

5. Hierocles se refiere a la creencia según la cual los oseznos nacen informes y la osa ha de lamerlos para que alcancen su configuración. Aristóteles se refiere a ella en *Historia de los animales* VI 579a24, también Eliano, *Historia de los animales* II 19, y Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I 42.

6. La percepción (incluida también bajo el término φαντασία, Cf. *Anth.* II 503 3-5) y el impulso son para los estoicos las propiedades distintivas del animal (SVF II 714, 844, *Anth.* II 503 1-6). A juicio de Inwood (1984) p. 155-157, la inusual y obsesiva focalización de Hierocles en la percepción de sí evidenciaba un alejamiento del énfasis “ortodoxo” de Crisipo y Cicerón en el fundamento desiderativo de la οἰκείωσις. En ambos, según Inwood, el impulso ocupa el lugar prominente en la exposición de la οἰκείωσις mientras que la percepción de sí apenas aparece mencionada de pasada como condición necesaria de esta. Bastianini-Long (1992) p. 381-385, subrayaron con toda razón que Inwood sustentaba su interpretación en el cotejo de la amplia exposición de *E. Mor.* sobre la percepción de sí con pasajes aislados y exposiciones doxográficas extremadamente condensadas. El desbalance era obvio y nada aseguraba, por consiguiente, la corrección de las conclusiones. Incluso los mismos textos en los que apoyaba Inwood su interpretación evidenciaban, como mostraron Bastianini-Long, la ortodoxia del proceder de Hierocles. Lo mismo probaban numerosos testimonios relegados por Inwood. Cabe añadir a los fundados argumentos de Bastianini-Long contra la interpretación de Inwood que la inusual y obsesiva focalización de Hierocles en la percepción de sí que este observa, no constituye una directriz expositiva de la οἰκείωσις alternativa a la “ortodoxa”, que parte de su base desiderativa, pues en realidad basta recorrer los análisis de Hierocles de la percepción de sí para comprobar que en ellos la coimplicación entre percep-

ción externa y percepción de sí no aparece exenta de ingredientes desiderativos (Cf. Col. I 54-62, II 5, 21, 24, 25, 30, 32, 34, 40, etc.). Como subraya De Coelho (2010) p. 132, la αἰσθησις es para Hierocles ὀρμητική. Aristóteles reconoció que la facultad perceptiva, que definía a los animales, podía ser descrita también como desiderativa, ὀρεκτικόν (*Acerca del alma* III 431a13). Inwood tiene razón al señalar que la insistencia estoica en el reconocimiento de la percepción de sí como una condición necesaria de las conductas propositivas de los animales reflejaba un avance respecto a teorías precedentes como la de Aristóteles. Suponía reconocer, hablando en términos aristotélicos, que la facultad perceptiva era también desiderativa porque poseía la reflexividad subrayada por los estoicos.

7. Hierocles enfrenta dos posiciones distintas: la de quienes niegan que el animal tenga percepción de sí desde el nacimiento y la de quienes niegan que el animal tenga percepción de sí. Hierocles no identifica a estos adversarios, por lo que los intérpretes han tratado de ponerles nombre. Bastianini-Long (1992) p. 390-395, siguiendo a Inwood (1984) p. 171, sostuvieron que los primeros estarían representados por el académico Antioco y sus seguidores. Una de las críticas más recurrentes que se dirigió en la antigüedad a la teoría estoica de la οἰκείωσις fue que desnaturalizaba al ser humano. Por un lado, se objetó a los estoicos que descorpolarizaban al hombre (Cf. Cicerón, *Acerca de los fines* IV 25-26, 32-36), pues al hacer de la virtud el único bien invertían y relegaban todo lo que reconocían como natural y valedero en la etapa en la que el individuo no posee todavía la razón y, consiguientemente, no alcanza a reconocer la virtud como el único bien. Por otro lado, se les acusó de intelectualizar y falsear la naturaleza del niño y del animal al atribuirles percepción de sí (Cf. Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio* 121). Resulta llamativo que los dos textos estoicos conservados sobre la percepción de sí (*Epístolas Morales a Lucilio* 121 y *E. Mor.*) estén dirigidos precisamente a enfrentar este tipo de objeción. Antioco y sus seguidores habían propuesto teorías de la οἰκείωσις, inspiradas en la estoica, en las que se omitía la percepción de sí. Bastianini-Long (1992) p. 390-395, remiten al testimonio sobre Antioco recogido por Cicerón en *Acerca de los fines* V 41, V 9, 24, V 15, 41, en el que se puede apreciar efectivamente cómo para Antioco la conciencia o el conocimiento de sí —Antioco no habla de percepción, *sensus*, de sí— no era un atributo primario del animal sino que se desarrolla gradualmente y los comportamientos del animal en su primera etapa eran automáticos, independientes de cualquier respuesta perceptiva, prácticamente como los de una planta (Cf. Bees (2004) p. 146-154, 210-213). Probablemente para enfrentar este tipo de tesis, Séneca (*Epístolas Morales a Lucilio* 121, 9) comienza por subrayar que lo que el animal y el niño poseen propiamente desde el nacimiento es en realidad percepción, *sensus*, de su propia constitución y no conocimiento de lo que esta es. Bastianini-Long (1992) p. 390-395, sostuvieron que la referencia de Séneca a Posidonio y Arquidamo al inicio de la carta 121 evidenciaba que estos habían ya hecho frente a objeciones como las que responde Séneca, dirigidas en su caso contra Crisipo, por haber atribuido esta percepción de sí al animal. A juicio de Bastianini-Long (1992) p. 390-395, Séneca reproducía planteamientos de Posidonio en la carta 121. Bees (2004) p. 16-119, dedicó buena parte de su monografía a analizar la carta 121 de Séneca y mostró, como ya había indicado Brunschwig (1986) p. 136, que en ella Séneca en absoluto actuaba como doxógrafo de Posidonio, como sostuvieron Bastianini-Long y, con anterioridad, Reinhardt (Cf. Bees (2004) p. 9, 17-21, 75), sino que utilizaba argumentos que se basaban en materiales que se remontaban hasta el siglo V o IV para exponer la percepción de sí del animal y hacer frente a esas críticas. Bees subrayó que en el tratamiento que los niños y los animales reciben en la literatura de los siglos V y IV, se descubren materiales e, incluso, los mismos ejemplos que la literatura estoica posteriormente reelaborará. A la observación de Bees ha de añadirse, no obstante, que su consideración permite apreciar asimismo cómo los estoicos desarrollaron significativas modificaciones de tales planteamientos y supieron ver en ellos posibilidades que habían perma-

necido ignoradas. Bees (2004) p. 92-95, destacó que en ámbitos tan diferentes como la poesía de Píndaro (*Olimpicas* 11, 19 ss.) el *Agamenón* de Esquilo (717 ss., 727), el corpus hipocrático (*Epidemias* VI 5, 1) o la *Ciropedia* (II 3, 9) se expresa la admiración por las habilidades que los animales poseen al nacer. Jenofonte destaca la habilidad para la lucha de la que están dotados por naturaleza hombres y animales mediante ejemplos y consideraciones que se repiten en *Epístolas Morales a Lucilio* 121 y en *E. Mor.* y cuyo eco se reconoce en el *Acerca de la abstinencia* de Porfirio. Jenofonte, un buen exponente, como es sabido, de convicciones corrientes en su época, califica tal habilidad como un saber por naturaleza, propio de cada especie, y presente en los animales desde las primeras etapas de su vida (*Ciropedia* II 3, 9). También Platón pone en boca de Protágoras, en el diálogo que lleva su nombre, afirmaciones similares sobre los medios de los que la naturaleza, compensando debilidades y fortalezas, dota a los animales para su supervivencia (320d-321b). Séneca aclara a quienes sostienen con cierta burla que, según los estoicos, los niños y animales entienden su constitución, que lo que ellos atribuyen al niño es percepción, *sensus*, de su constitución (*Epístolas Morales a Lucilio* 121, 11-13) y que además de nada les serviría tener conceptos concerniente a actos para cuya ejecución se basta la percepción. También Cicerón (*Acerca de los fines* III 16) y Hierocles utilizan vocabulario aisthético para referirse a la reflexividad de niños y animales. Los testimonios de Plutarco (*Contradicciones de los estoicos* 1038C) y Porfirio (*Acerca de la abstinencia* III 19, 1) corroboran este vocabulario. La réplica de Séneca se centra en subrayar que los estoicos atribuyen a niños y animales un modo de reflexividad aisthética que concierne al cuerpo y a su interacción con el medio. Esta modalidad de reflexividad, como señaló Inwood (1984) p. 163, 175-176, no resultaba nada atractiva para quienes como Antioco y sus seguidores, defendían una comprensión dualista del hombre. Como mostraremos (Cf. *infra* nota 19), corporeidad y reflexividad no eran conceptos que los filósofos de inspiración platónica estaban dispuestos a conjugar, aunque ha de reconocerse también que el mismo von Arnim no fue muy perspicaz a la hora de analizar la *συναίσθησις* animal de la que habla Hierocles. No está claro a quién se refiere Hierocles cuando afirma que algunos todavía más lentos y alejados de comprensión niegan que el animal tiene percepción de sí porque, a su parecer, la facultad sensible ha sido dada por la naturaleza para la percepción de los objetos externos y no para la percepción de sí (Col. I 44-46). Algunos intérpretes han sugerido que se trataría de los peripatéticos. Desde luego la tesis que menciona Hierocles no es imputable a Aristóteles, como mostraremos, pero está próxima, en cierto modo, a los planteamientos que defenderán algunos comentaristas de Aristóteles posteriores a Hierocles. La función que Aristóteles atribuye a la facultad sensible en las acciones voluntarias de niños y animales está muy alejada del estrechamiento de la percepción de aquellos que sostienen, según reseña Hierocles, que la percepción se restringe a la captación de los objetos externos. Los fragmentos del peripatético Aristocles de Mesene, no muy distante cronológicamente de Hierocles, ofrecen una prueba adicional de estas apreciaciones y evidencian asimismo que no puede identificarse, como han sostenido algunos, la tesis indicada por Hierocles, con los peripatéticos. En uno de los fragmentos del *Acerca de la filosofía* conservados por Eusebio de Cesarea, Aristocles retoma para enfrentar a los cirenaicos una de las directrices utilizada por Aristóteles en defensa del principio de no contradicción. Aristóteles pone de relieve que la cautela, *εὐλάβεια*, a la que también los detractores de este principio se atienen en sus acciones, es el mejor desmentido de sus opiniones (*Metafísica* IV 1008b10-25, 1010b9-11, 1011a10-11). Aristocles (Cf. Chiersa (2001) p. 32-33) trata de mostrar que al reducir la percepción a la mera aprehensión de las afecciones que experimentamos, se relegan numerosas cogniciones presentes en la percepción que posibilitan el comportamiento cotidiano de hombres y animales regido por la facultad sensible. Aristocles señala que la aprehensión de la afección conlleva necesariamente la percepción de quien la padece, pues no es posible, a su juicio, experimentar, por ejem-

plo, calor y no saber si es uno mismo o el vecino quien lo experimenta y si ahora o ayer, o si está en un sitio u otro, vivo o muerto o si es un hombre o una piedra. Señala asimismo, con vocabulario claramente estoico, que al padecer una afección ésta se experimenta como de algo apropiado o de algo hostil. Como se puede apreciar, en la tradición peripatética la consideración del papel de la facultad sensible en los movimientos voluntarios da lugar a valiosos aportes para su esclarecimiento. Algunos desbordan, incluso, planteamientos asentados en *Acerca del alma*. Un buen ejemplo de esto último lo proporciona la vinculación que desarrolla Aristóteles en *Acerca del desplazamiento de los animales* y en *Acerca de las partes de los animales* entre la corporalidad de los sentidos y la orientación en el espacio requerida para el desplazamiento de los animales. Aristóteles atribuye en estos textos a la facultad sensible cogniciones no contempladas en la tipología de los sensibles del *Acerca del alma* pero orientadas claramente al *telos* que corresponde a la facultad sensible: la supervivencia del animal. Bastianini-Long (1992) p. 395, señalan que la *συναίσθησις* estoica no presenta un análogo en la psicología aristotélica. Quizás habría que precisar que no presenta un análogo explícito, pues la percepción de sí no parece haber pasado completamente desapercibida para Aristóteles. Badalamenti (1987) p. 65-66, señala que el ámbito polémico delineado por Inwood debería ser complementado con el que, a su juicio, constituía la polémica de Hierocles con los escépticos. Los argumentos que dirige Hierocles a probar la prioridad de la *συναίσθησις* sobre la percepción de los objetos externos se inscriben, según Badalamenti (1987) p. 66-71, en esta polémica. No es fácil ver en qué medida esta directriz interpretativa —a la que nos referimos en la próxima nota— contribuye a aclarar la identidad de los adversarios aludidos por Hierocles (Col. I 39-47), pues si Hierocles hubiera tenido presente a los escépticos a la hora de defender la percepción de sí contra sus detractores quizás debería haberse referido a argumentos como los que encontramos en *Contra los matemáticos* VII 310-311, sobre su imposibilidad, a los que Badalamenti, no se refiere. Debían ser bien conocidos puesto que Plotino los tiene presentes en *Enéadas* V 3, 1, al ocuparse de la reflexividad. Pero, en todo caso, como también los escépticos cuestionaban la percepción externa, no se entiende en qué grupo de los adversarios mencionados por Hierocles deberían ser incluidos, ya que este señala explícitamente las tesis que circunscriben la controversia.

8. En la exposición de la primera prueba (Col. I 51-II 3) de la percepción de sí del animal concurren los tres términos utilizados como sustantivos y verbos por Hierocles para referirse a ella: *αἴσθησις*, *ἀντίληψις* y *συναίσθησις*. El primero es el más tradicional, aunque, como mostró Boehm (1996), no es tan antiguo como su amplísima utilización en las obras de Platón y Aristóteles pudiera hacer suponer. El segundo es más tardío. Es un derivado del verbo *λαμβάνω* que significa tomar, agarrar, pero también recibir. A partir del siglo IV se incrementa su uso como verbo de conocimiento con el significado de captar sea por los sentidos o por la inteligencia. El *Teeteto* de Platón es un buen testimonio de esta inflexión del sentido ordinario de *λαμβάνω* (Cf. Long (2006) p. 223-235), que se hará de uso común en las escuelas filosóficas helenísticas. Términos como percepción, captación, comprensión, concepto, tienen su origen precisamente en la traducción al latín de diferentes vocablos de la filosofía helenística contruidos a partir del verbo *λαμβάνω*. *Συναίσθησις*, al igual que el verbo *συναίσθάνεσθαι*, aparece por primera vez en el corpus aristotélico (*Ética Eudemia* 1244b25, 1245b20 ss., *Ética a Nicómaco* 1170b4-1170b10, *Historia de los animales* 534b18). Para algunos su primera mención en el estoicismo se encuentra en un pasaje de Crisipo recogido por Diógenes Laercio (VII 85) en el que se presenta la *συναίσθησις* de la propia constitución como el fundamento de la *οἰκείωσις*. Sin embargo, la mención de *συναίσθησις* es problemática, pues en la mayoría de los códices, en lugar de *συναίσθησις*, enmendación propuesta por Dyroff (1897) p. 37 n. 3, y aceptada, entre otros, por Pohlenz (1940) p. 7, y Schwyzer (1960) p. 351, aparece *συνείδησις*. Marcovich (2008) en la edición teubneriana de Diógenes Laercio, retoma

la lectura tradicional συνείδησις, al igual que Dorandi (2013) en su reciente edición de Laercio. Bastianini-Long (1992) p. 384-385, han presentado en detalle las dificultades del pasaje. Deniz (2010) p. 139-142, 72-100, ha enmarcado su análisis en un detallado estudio de los verbos griegos de estructura συν + *verbum sciendi*. Jeremiah (2012) p. 127-137, estudió recientemente la “*reflexivisation*” de σύννοια. El verbo συναίσθάνεσθαι está presente en dos pasajes del *Acerca del alma* de Crisipo, conservados por Galeno en *Acerca de las doctrinas de Hipócrates y Platón*. Los pasajes se refieren a las disputas sobre la localización de la sede del principio rector del alma, τὸ ἡγεμονικόν, debidas, según Crisipo, a que no se dispone de una percepción clara de dicha sede ni de indicaciones de las que pudieran deducirse (*Acerca de las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 7, 6), aunque la mayoría, a juicio de Crisipo, tienden a localizarla en el corazón como siendo conscientes, ὡσανεὶ συναιθανόμενοι, de que las afecciones del pensamiento les suceden en torno el pecho y, en especial, en torno al corazón, sobre todo cuando experimentan penas, temores, ira y, principalmente, furor (II 7, 8). Crisipo señala igualmente que así como cuando nos molesta un pie o nos duele la cabeza somos conscientes de que el dolor se da en el pie o en la cabeza, del mismo modo cuando experimentamos el dolor de las aflicciones, somos conscientes, συναίσθανόμεθα, de que tienen lugar en torno al pecho. A partir de siglo I d. C., como subrayó Schwyzer (1960) p. 356, el sustantivo συναίσθησις y el verbo συναίσθάνεσθαι se utilizaron en los textos de medicina para referirse a las más diversas expresiones de dolor, molestias o tonos anímicos como pesadez en la cabeza, bienestar, euforia, irritación en la piel, mareo, desfallecimiento, hormigueo en los miembros, ahogo, agobio, opresión, etc. Hierocles usa indistintamente los sustantivos αἴσθησις, ἀντίληψις y συναίσθησις y los verbos correspondientes. Es indudable que, de acuerdo a la traducción que proponemos de estos términos, de entre las tres expresiones el animal capta (ἀντιλαμβάνεται) sus partes, el animal percibe (αἰσθάνεται) sus partes y el animal es consciente (συναίσθάνεται) de sus partes, la última ha de resultar al lector la más aceptable, pues parece referirse con mayor claridad que las otras dos a un percibir interno que se suele asociar con la reflexividad. Coincidimos con De Carvalho (2010) p. 112-112, en que esta propensión interpretativa constituye uno de los principales obstáculos que se debe vencer para aproximarse a *E. Mor.* Al abordar el texto de Hierocles desde la contraposición entre percepción interna y externa y desde la representación estándar de la percepción en que esta se sustenta se parte en mala posición para comprenderlo. Hierocles se refiere a un percibir dual, *zwei-polig* en palabras de Forschner (2008) p. 174, cuyo correlato es interno y externo a la vez; su relación con este correlato, además, no es asimilable a la existente en el percibir como es entendido normalmente, ni por el lado del objeto ni por el lado del sujeto percipiente, si bien el hecho de que Hierocles use indistintamente los términos αἴσθησις, ἀντίληψις y συναίσθησις sugiere que tal percibir no era una modalidad cognitiva que estos términos no pudieran expresar, como indica la propia historia del verbo αἰσθάνεσθαι (Cf. Boehm (1996), Schirren (1998), el uso de συναίσθάνεσθαι y συναίσθησις en Aristóteles (*Ética Eudemia* 1244b25, 1245b20 ss., *Ética a Nicómaco* 1170b4-1170b10, *Historia de los animales* 534b18) y en Alejandro de Afrodisia, así como el empleo de ἀντίληψις en Enomao de Gadara (Cf. Hammerstaedt (1988) p. 102, 103). Hierocles no dice que el animal percibe, capta o es consciente de sus partes sino que lo es de sus partes y del uso, *χρεία* (Cf. De Carvalho (2010) p. 116 n. 17) o función, *ἔργον*, de estas partes. Percibir el uso o función de algo parece constituir un caso de percepción con características singulares. Si se trata además de algo de un percipiente, que es concebido por los estoicos como una mezcla total de dos entidades corporales, cuerpo y alma (*E. Mor.* Col. IV 3-10, Boeri-Salles (2014) p. 305-306, 399-400), la singularidad se incrementa. Pero si a ello se añade que el uso atañe a la inserción del percipiente en el mundo exterior y a su constante e ineludible atención (*προσοχή*, Cf. *E. Mor.* Col. V 4-5) y transacción (*ἀντίληψις*) con él se hace evidente que se está ante un modo de cognición

digno de considerar. Como mostró Wieland (1992) p. 177-181, 252-262, Platón fue especialmente receptivo a la singularidad del *Gebrauchswissen* constituido por los saberes técnicos. Como saberes de uso estos no son plenamente articulables ni objetivables y guardan por ello mismo con su poseedor una relación mucho más estrecha que otros tipos de conocimiento, lo que se traduce, a juicio de Wieland, en que constituyen un peculiar modo de reflexividad. Platón utiliza en numerosas ocasiones para expresar el saber de expertos y artesanos el verbo ἐπιᾶω (*República* 488d, 522e, 598c, 601a, 601c, *Critón* 47b, *Teeteto* 145d, *Protágoras* 327c, *Fedro* 268a, 275e), un verbo, según Boehm (1996) p. 430-459, proveniente, como αἰσθάνεσθαι, del verbo ἄνω. Bénatouïl (2006) p. 19-40, ha puesto de relieve la especificidad del tratamiento estoico del uso, χρεῖα, de las partes de los animales respecto a las consideraciones de Aristóteles, Galeno y los epicúreos. Las referencias de Hierocles a la conciencia de los animales del uso de sus partes tienen precedentes en Séneca (*Epístolas Morales a Lucilio* 121). Este interpreta el comportamiento de niños y animales recién nacidos como utilización de un arte provisto por la naturaleza. Para esclarecer sus características y las habilidades que la hacen posible la compara con el uso de las técnicas y artes adquiridas mediante aprendizaje. Séneca entiende que en el caso del arte que provee la naturaleza al viviente, el viviente mismo constituye el instrumento y el objeto de tal arte. La naturaleza pone al animal en condiciones de un uso de sí, *usus sui*, dirigido a su cuidado, *cura*, tutela y diligencia (*Epístolas Morales a Lucilio* 121, 17, 21, 24) que a diferencia del uso de las artes, técnicas y objetos, nunca cae en desuso o se olvida (121, 20, 24). Séneca insiste en que el carácter específico de estas habilidades se traduce en la regularidad de sus expresiones (121, 22). Otro aspecto destacado por Séneca es la agilidad y presteza con la que los animales hacen uso de sus partes (121, 5-9) así como su perseverancia en tratar de dominar el uso de algunas de estas a pesar de que ello les suponga dolor lo cual, además de constituir un buen argumento contra lo epicúreos (Cf. Boeri-Salles (2014) p. 497), quienes sostenían que el animal y el niño desde que nacen buscan el placer, muestra que la percepción de sí posee un aspecto funcional muy interesante, pues si bien, como aclara Séneca a quienes recusan la percepción de sí de animales y niños, esta representa un conocimiento inarticulado, tosco, se trata ciertamente de una comprensión práctica en el doble sentido de la palabra: orientada a la acción y eficiente para ella. De nada serviría reparar en conceptos y definiciones de las partes del cuerpo (dificilísimos de alcanzar muchas veces incluso para los anatomistas, como observaba Galeno, contraponiendo su aporía a la facilidad con la que los animales usan sus partes (Cf. Bénatouïl (2006) p. 27) para caminar, ver o luchar, pues más bien enterrarían estas actividades. El *sensus sui* y la συναίσθησις de la que hablan Séneca y Hierocles no constituye una reflexividad que entorpece actividades (Cf. Plotino, *Enéadas* I 4, 9) sino, por el contrario, es, como el propio término griego ἀντίληψις pareciera sugerir, una especie de *feedback* que, lejos de entorpecer la actividad, la sostiene evaluando y calibrando constantemente su desarrollo y la transacción que implica con el medio, lo que pone además de relieve su intrínseco carácter referencial y normativo (Cf. Engberg-Pedersen (1990) p. 70-72, Bermúdez (1998) p. 158-160, Deniz (2010) p. 121-124). Séneca y Hierocles, como señalamos, parecen insistir en la percepción de sí contra algunos académicos, pero al presentarla como una dotación natural del animal, surgida con el nacimiento, como señala Hierocles (Col. I 37-39) y repite Galeno prácticamente con las mismas palabras (Cf. Bees (2004) p. 101 n. 74), defienden una tesis que fue blanco de los ataques de los epicúreos, quienes rechazaban la idea de la providencia divina y subrayaban que los logros del hombre, al igual que el uso de sus sentidos y miembros, eran resultado de su propio esfuerzo a través del ensayo y error (Cf. Bees (2004) p. 98-109). Bénatouïl ha calificado la posición del estoicismo sobre el uso y la función de los órganos de los animales como un finalismo a posteriori y ha mostrado sus convergencias y diferencias con las consideraciones de Aristóteles y Galeno y de Lucrecio, Cf. Bénatouïl (2006) p. 32-42. En la primera prueba de

la percepción de sí Hierocles simplemente la vincula a las dos propiedades mediante las que tradicionalmente se definía al animal: la percepción y el movimiento, a diferencia de la segunda prueba, en la que la percepción de sí aparece enmarcada en la consideración de la defensa del animal frente a otros animales y da lugar a múltiples ejemplos y a planteamientos más específicos. Sin embargo, la aparente generalidad de la primera prueba encierra importantes señalamientos respecto a la complicación entre la percepción de sí y la externa y sobre el significado del pronombre reflexivo ἑαυτοῦ. En la prueba se apela a nuestra experiencia interna (Col. I 55-II 1). Como en los otros casos (Col. IV 58-60) en que recurre a la experiencia de los hombres, Hierocles no está interesado en destacar notas específicas de la percepción de sí del hombre sino en aprovechar su accesibilidad para aclarar la percepción de sí del animal en general. Bajo este aspecto tal apelación cumple la función de corroborar la estructura referencial del uso, χρεῖα, de los sentidos y de los miembros del animal. Sus funciones están referida a algo que no es el propio animal: cualidades sensibles de los objetos externos, objetos a alcanzar o desplazar, distancias a recorrer, etc. El *usus sui* del animal implica, en consecuencia, el uso de algo que no es el animal, lo que parece configurar cierta conciencia de los límites espaciales del cuerpo. Pero la apelación de Hierocles a nuestra experiencia esclarece también la percepción de sí bajo una perspectiva inversa, aunque complementaria a la indicada. Cada uno de los ejemplos de la utilización de nuestras partes del cuerpo es precedido por la expresión “cuando queremos...” (Col. I 56, 59, Col. II 1). La consideración del *usus sui* del animal bajo esta perspectiva descubre un aspecto fundamental de la percepción de sí. Evidencia que la utilización de las partes del cuerpo no sólo trasluce una habilidad parecida, en cierto modo, a la de expertos y artesanos, sino también poder sobre ellas. La percepción de sí encierra cierta representación del cuerpo como lo sometido al poder del animal, lo cual ofrece otro ejemplo más de cómo la percepción de sí fundamenta la apropiación y familiarización expresadas por el término οἰκείωσις. El “sí” y “la propia constitución” (Cf. sobre estos dos momentos De Coelho (2010) p. 129-130) nombrados en las expresiones “percepción de sí” y “percepción de la propia constitución” parecen de alguna manera configurarse para los animales y los niños a través de esta experiencia básica de lo sometido a su poder (Cf. Bermúdez (1998) p. 148-151). Los académicos quizás entrevieron este aspecto de la συναίσθησις estoica, pues en uno de los planteamientos adversos que Cicerón les atribuye, se afirma que el animal recién nacido no entiende qué puede (*Acerca de los fines* V 24). Las críticas a la teoría estoica de la οἰκείωσις del autor anónimo del *Comentario al Teeteto* corroboran el nexo que establecemos entre χρεῖα y poder, pues al destacar que no estamos apropiados o familiarizados con partes como un ojo, un dedo, las uñas o los cabellos de la misma manera, ya que, de hecho, su pérdida en absoluto da lugar al mismo tipo de extrañamiento (Col. VI 3-16), ponen de relieve algo que no podía escapar a Hierocles, a saber, que no todas las partes del cuerpo están en la misma medida sometidas al poder del animal ni caen, consiguientemente, de la misma manera en la esfera de la percepción de sí. Un pasaje de Enomao de Gadara sobre la συναίσθησις, que Badalamenti (1987) p. 72-73, utiliza para tratar de adscribir a Hierocles una intención polémica antiescéptica, apoya también, a nuestro parecer, la vinculación entre συναίσθησις y poder que hemos destacado. Enomao, quizás contemporáneo de Hierocles, subraya que la συναίσθησις y ἀντίληψις de nosotros mismos —son los términos que Enomao utiliza (Cf. Hammerstadt (1988) p. 102)— refuta el determinismo estoico, pues, a su juicio, el modo en que nos percibimos a nosotros mismos es también el modo en que nos damos cuenta de lo voluntario y lo forzoso en nosotros (Cf. Hammerstadt (1988) p. 103).

9. La segunda prueba de la percepción de sí contempla numerosos ejemplos de comportamientos de animales, algunos pertenecientes a la tradición de los *mirabilia*, que para Hierocles no pueden explicarse sin la συναίσθησις. Hierocles engloba estos comportamientos

tos en dos direcciones: amenazas y treguas o acuerdos (Col. III 22-23). Prácticamente la totalidad de los ejemplos tienen que ver con el primer caso. Lamentablemente, pues fue un tema debatido en la antigüedad (Cf. Sorabji (1993), Goldschmidt (1977) p. 43-57), Hierocles no se detiene, al menos en las columnas recuperadas, en el nexo entre la συναίσθησις y las treguas o pactos entre animales, sólo recoge un ejemplo que parecería reflejar la inexistencia de amenazas entre animales, el caso de los pollitos caseros y los toros y lebratos (Col. IV 39-41). En los extractos menciona, sin hacer ningún comentario que pudiera iluminar al respecto, la domesticación de animales salvajes y hostiles por naturaleza al hombre (*Anth.* II 661, 8-12), tema que también fue de interés en la antigüedad. En *E. Mor.* Hierocles incluye lacónicamente entre las captaciones de las superioridades de los otros animales que la συναίσθησις hace posible, el reconocimiento por parte de todo el género de los irracionales de la superioridad que otorga al hombre la posesión de la razón (Col. III 46-52). La profusión de ejemplos que recoge Hierocles ha sido achacada a su inclinación retórica. Quizás por ello no se ha reparado en que no sólo tratan de probar la existencia de la percepción de sí del animal sino que resultan también muy valiosos para esclarecer la coimplicación entre la percepción de sí y la de lo externo y el significado que en la expresión percepción de sí posee este último término reflexivo. La primera prueba, como mostramos en la nota precedente, permitía una aproximación a ambos aspectos. La segunda prueba permite mayores precisiones. En la nota precedente mostramos cómo en la percepción de sí del animal este sí se configura como lo que le es propio en el sentido de lo sometido a su voluntad y acotado espacialmente bajo ella. En la segunda prueba se afinan y articulan estas aproximaciones. Los ejemplos de Hierocles sobre las habilidades de los animales para atacar y defenderse evidencian, como ha destacado De Coelho (2010) p. 114-118, que la percepción de sí que prueba el uso de sus partes no equivale a un percibir fragmentariamente estas partes y sus usos sino a un percibir que incluye la distinción entre las partes y la coordinación de sus usos así como la evaluación de la idoneidad (Col. I 53) en que se encuentra cada parte para el uso (Cf. Bermúdez (1998) p. 158-160) y una comprensión evaluativa del todo que es configurado como el *sí mismo*, que otorga al animal la capacidad de sacrificar determinadas partes para salvarse (Col. III 9-19), lo que revela claros aspectos normativos de la percepción de sí y cómo las ideas de apropiación y familiarización que expresa el término οἰκείωσις están vinculadas a ella. La distinción que la συναίσθησις posibilita entre partes vulnerables y fuertes (Col. II 19-31, III 2-9), entre partes inconvenientes y útiles (Col. II 47-III 2) o entre partes prescindibles e imprescindibles (Col. III 9-19), no es un discriminar asimilable a la simple identificación y distinción de objetos o cualidades, sino que constituye un distinguir, articular y hacer efectivos usos orientados al *usus sui* del animal. De hecho Hierocles presenta cada una de estas distinciones a través de ejemplos de cómo los animales hacen uso de ellas. A primera vista pareciera que su esfera es el animal o, más propiamente, lo que Bermúdez (1998) p. 131-162, denomina *the bodily self*, sin embargo, uno de los principales aportes de la segunda prueba de Hierocles, es poner de relieve que en el marco de la hostilidad entre animales la captación de superioridades (Col. III 19-21) en el otro se da en conjunción con la captación del sí mismo que acabamos de analizar. Las cualidades del otro son vistas en función del sí mismo y en este sentido constituyen, como observa De Coelho (2010) p. 119, una cierta proyección del sí mismo del animal. Pero ocurre también lo inverso: la articulada captación de sí mismo que expone la segunda prueba de Hierocles está también referida a la captación de lo externo al animal, más precisamente, de las capacidades de otros animales. En la primera prueba se atisbaba la distinción entre el sí mismo y lo exterior, en la segunda lo exterior no sólo aparece para el animal como algo distinto de él sino además como apropiado u hostil bajo la figura de medio para desplazarse y afrontar (aire, tierra, agua o hendidura infranqueable), depredador o presa. En ambos contextos resulta manifiesta la coimplicación de la percepción de sí y la de



lo externo. Una de las muestras más representativas de esto último se puede apreciar en el caso del animal que hemos propuesto identificar con la llamada ardilla voladora, σκίουρος (Col. II 34-46). Hierocles señala que si va a saltar es consciente, συναίσθάνεται, de cuánto se extiende la distancia, τοῦ πόσον ἐκτείνεται τὸ διάστημα, ante ella. Si confía en alcanzar el lado opuesto salta, si no, se deja caer hinchándose para amortiguar la caída. Si se pregunta cuál es exactamente el complemento de συναίσθάνεται no cabe responder que lo es ni el sí mismo ni la anchura del barranco, porque lo son los dos conjuntamente. Resulta llamativo que Aristóteles haya utilizado el término συναίσθησις en *Historia de los animales* 534b18 con un sentido cercano al que encontramos en el pasaje de Hierocles (Cf. Sorabji (2005) p. 160). También Alejandro de Afrodisia (*Acerca del alma* 50, 18- 51, 6) utiliza el verbo συναίσθάνεσθαι para referirse a la percepción de la distancia. La συναίσθησις estudiada por los estoicos no fue el modo de reflexividad en la que se interesaron por lo general los filósofos. Salvo algunas excepciones como la de P. Olivi (Cf. Toivanen (2009)), los filósofos centraron más bien el estudio de la reflexividad, como mostramos *infra* nota 19, en la reflexividad humana y se focalizaron en el nexo entre racionalidad, incorporeidad y reflexividad. Brunschwig (1986) p. 137, fue el primero en señalar que el modo de conciencia que los estoicos llamaron percepción de sí la denominaríamos hoy en día propioceptiva. Bastianini-Long (1993) p. 98-99, posteriormente desarrollaron a partir de las obras de Ch. Sherrington, *The Integrative Action of the Nervous System* (1906) y T. Sacks, *The Man who Mistook his Wife for a Hat* (1987) algunas indicaciones al respecto. A su juicio la propiocepción constituye una forma de percepción diferente de la exterocepción pero normalmente ambas trabajan conjuntamente. Una de sus funciones es el continuo monitoreo de la posición, tono y movimiento de las partes móviles de nuestro cuerpo. Gracias a ella alcanzamos también percepción de nosotros mismos, pues mediante ella percibimos el cuerpo como algo propio. Bastianini-Long entienden que la propiocepción contribuye a capacitar al animal para funcionar internamente como un todo organizado, coordinando sus movimientos y asegurando que el despliegue de su cuerpo sea apropiado al medio circundante. Martin (2006) p 18-19, criticó la equiparación de la propiocepción con la συναίσθησις estoica propuesta por Bastianini-Long, pues consideró que relegaba tres aspectos fundamentales de esta: la naturaleza práctica, el componente normativo y el carácter de condición necesaria del impulso. La crítica de Martin no hace justicia a los planteamientos de Bastianini-Long, que, en verdad, apuntaban a un concepto de propiocepción mucho más amplio que el que Martin les atribuye. Sus objeciones no son convincentes si se confrontan con este y mucho menos si las confrontamos con el tratamiento de la propiocepción desarrollado por Bermúdez (1998). Su aproximación a la propiocepción revela convergencias con el concepto estoico de συναίσθησις, pues el interés en la propiocepción se enmarca en el propósito de analizar las formas de conciencia de sí más primitivas, es decir, la del niño en sus primeras etapas y la de los animales. Bermúdez atribuye a la conciencia propioceptiva la captación del cuerpo como una instancia diferenciada en el campo perceptivo. A su juicio constituye el modo quizás más primitivo de registrar la distinción entre "self" y "nonself" e implica cierta conciencia de los límites del cuerpo y de que éste puede responder a la voluntad del niño o el animal, Bermúdez (1998) p. 148-151. Bermúdez (1998) p. 131-162, pone de relieve asimismo diversos aspectos prácticos y normativos de la propiocepción que quitan valor a las objeciones de Martín y concuerdan con los análisis de la percepción de sí que hemos presentado. A su parecer, incluso en la propiocepción entendida, en sentido restringido, como continuo monitoreo de la posición, tono y movimiento de las partes móviles de nuestro cuerpo, están presentes aspectos prácticos y normativos, Bermúdez (1998) p. 158-161.

10. Como señalamos en la nota siguiente, von Arnim remitía en una nota a un pasaje de Galeno en que destacaba la habilidad del áspid escupidor para συμμετρεῖν la distancia. Bees

(2004) p. 97, recoge un pasaje de *Acerca de la abstinencia* III 9, en el que Porfirio señala cómo los animales conocen sus partes débiles y fuertes y destaca asimismo cómo saben servirse de partes de su cuerpo u otros medios para defenderse. Entre los ejemplos Porfirio incluye el caso del áspid escupidor cuyo hábitat sitúa en Egipto, como hace Hierocles con el castor (Col. III 9-11). A juicio de Bees el texto de Porfirio sugiere conocimiento de *E. Mor.*

11. Von Arnim (1906) p. 11, citaba en una nota a la mención del áspid denominado escupidor (Col. II 12), un pasaje de Galeno en el que este se refería a su habilidad para *συμμετρεῖν* la extensión de la distancia al escupir el veneno hacia sus víctimas. En Col. II 37-38 Hierocles destaca que la ardilla voladora es consciente, *συναισθάνεται*, de cuánto se extiende una determinada distancia ante ella. El contexto evidencia un significado muy interesante del verbo *συναισθάνεσθαι*, muy parecido al de *συμμετρεῖν* utilizado por Galeno, pues en ambos casos el correlato, como mostramos, es dual: una distancia y el sí mismo del animal, o más específicamente, sus capacidades para lanzar el veneno, en un caso, para saltar en el otro.

12. *Δέρκεσθαι* es uno de los verbos homéricos, caídos en desuso en la época clásica, para expresar un tipo específico de mirada, en su caso la mirada terrible que se asimilaba a la de la serpiente de cuyo nombre, *δράκων*, según Snell proviene el verbo (Cf. Snell (1963) p. 18-19, asimismo Prier (1989) p. 29-30). Parece pues un cultismo, aunque, de acuerdo a un testimonio de Aulo Gelio (*Noches Áticas* XIV), también Crisipo usó el verbo *δέρκεσθαι* para referirse a la mirada directa y terrible que los pintores tratan de reproducir cuando representan a la Justicia. Curiosamente Crisipo usa la expresión *δεδορκὸς βλέπουσα*. Snell observa que en Homero *δέρκεσθαι*, con complemento de objeto, significa “su mirada se dirige a algo, recae sobre algo” (Snell (1963) p. 19). Cabe señalar que en el pasaje de Hierocles *δέρκεσθαι* parece ser usado en este sentido pero quizás incorporando también la antigua connotación emocional que subraya Snell. Probablemente con el uso de este verbo Hierocles quiere destacar el terror o la tensión que resplandece en la mirada fija del león ante la amenaza de los cuernos del toro. Si así fuera el caso, representaría una excelente elección léxica para poner de relieve la coimplicación entre la percepción de sí del animal y la de lo externo.

13. Hierocles inicia la demostración de la segunda propiedad de la percepción de sí del animal anunciada en Col. I 49-20. Hierocles fundamenta su simultaneidad con el nacimiento del animal en tesis básicas de la física estoica que le permiten también dar razón del hecho de que incluso en la circunstancia en que más improbable pareciera la percepción de sí, en la fase del sueño, el animal tiene percepción de sí. Determinados comportamientos del durmiente, que evidencian una atención al mundo circundante similar a la de la vigilia, corroboran, a juicio de Hierocles, la presencia de la percepción de sí en la fase del sueño (Col. IV 54-V 30). Hierocles subraya cuatro tesis de la física estoica: la corporeidad del alma (Col. III 56-IV 3), la mezcla completa existente entre cuerpo y alma, diferenciable de otros tipo de mezcla como la yuxtaposición o confusión entre cuerpos (Col. IV 3-IV 22), la caracterización del alma como facultad perceptiva (Col. IV 27) y la atribución al alma del movimiento tónico que cohesiona al animal (Col. IV 27-IV 53). Estos pasajes, dada su importancia como testimonios de la física estoica, han sido muy estudiados, por lo que nos limitaremos a ofrecer algunas indicaciones necesarias para la comprensión del texto y remitimos al lector a las minuciosas explicaciones de Bastianini-Long (1902) p. 409-423, 433-435 y Boeri-Salles (2014) p. 302-314, 397-400, 358-360.

14. No queda claro si Hierocles se refiere a textos propios o a textos de la escuela estoica. En cualquier caso debía tratarse de escritos que defendían la corporeidad del alma y trataban de refutar los planteamientos de quienes atribuían al alma un carácter extraordinario, que seguramente debe ser identificado con la incorporeidad. Muy probablemente se trata de

los platónicos. Hierocles destaca la corporeidad del alma para subrayar que está sometida a los mismos procesos físicos a los que están sometidos todos los cuerpos: contacto, presión, impacto, resistencia.

15. De este pasaje y de la argumentación de Col. VI 10-22 en la que Hierocles subraya que toda facultad hegemónica ha de comenzar por ejercer la cohesión sobre sí misma, Badalamenti (1987) p. infiere que Hierocles atribuye a la percepción de sí anterioridad lógica y cronológica sobre la percepción de los objetos externos. A su juicio, como ya señalamos, Hierocles la destaca para enfrentar a los escépticos. Bastianini-Long (1992) p. 416-417, consideran que aunque Hierocles no se refiere al llamado tacto interno, su razonamiento lo presupone y constituye el mejor instrumento para comprenderlo. Hierocles, en efecto, no destaca el tacto en sus consideraciones sobre la percepción de sí y el comportamiento de los animales ni se refiere al llamado tacto interior al que, según Aecio (*SVF* II 852), los estoicos atribuían esta percepción. Sin embargo, es obvio que, sirviéndose de tesis de la física estoica fundamenta en la tangibilidad y total interpenetración de cuerpo y alma la continuidad de la percepción de sí en la vida del animal. También Lories (1998) p. 259-276, ha sostenido, a nuestro parecer infructuosamente, que el tacto interno mencionado por Cicerón y Aecio constituye una expresión un tanto vaga y no específicamente estoica para designar lo que Hierocles denomina συναίσθησις (Cf. Lloyd (1964) p. 188-200, Tsouna (1998) p. 18-20). En *Acerca del sueño y la vigilia* Aristóteles señala que la capacidad común que acompaña a todos los sentidos, mediante la que uno percibe que ve y oye, tiene por base una sección común a todos los órganos sensoriales que denomina τὸ κυρίον αἰσθητήριον (455a21), órgano en el que todos los sentidos convergen. No obstante, Aristóteles destaca la especial vinculación existente entre este órgano y el del tacto: τοῦτο δ' ἅμα τῷ ἄπτικκῶ μάλιστα ὑπάρχει (455a22-23). El texto encierra algunas ambigüedades que, aunadas a algunas observaciones de Aristóteles sobre el órgano y el medio del tacto, posibilitaron interpretaciones como la de Miguel de Éfeso quien sostuvo que el sentido común, que identifica con τὸ κυρίον αἰσθητήριον (455a21), y el tacto son lo mismo, de modo que el sueño constituía una afección del sentido del tacto. También la vigilia y la reflexividad perceptiva que le caracteriza habrían de definirse, en consecuencia, por el tacto (Miguel de Éfeso, *In Parva Naturalia commentaria* 48, 4-11). Aristóteles subrayó la complejidad que encierra el tacto, pues no es fácil dirimir si es uno o varios sentidos ni cuál es su órgano (*Acerca del alma* 472b18-22). En el siglo XIII, Pedro Olivi, al abordar la cuestión de si el tacto se divide en varias potencias, prestó también especial atención al nexo entre tacto y reflexividad. En la *Quaestio LXI* de las *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, Pedro Olivi subraya que todo el cuerpo del animal es órgano del tacto y expande su dominio hasta hacer del tacto la modalidad más elemental de percepción de sí. Además de las cualidades tradicionales Olivi le atribuye la percepción de la disposición e indisposición de los propios órganos y de todo el cuerpo, las necesidades del cuerpo, como el hambre y la sed, la saciedad, la pluralidad de sensaciones de la piel, la disposición ágil o lenta de nuestros miembros, su fuerza o debilidad, su integridad o daño y el placer o dolor que causan, la postura o posición estable y en reposo o inestable e inquieta de los miembros. Olivi destaca que prácticamente todo el cuerpo es capaz de sentir mediante el tacto, incluyendo a los órganos de los otros sentidos: el encandilamiento lo percibe el ojo pero también el tacto a través de la molestia del ojo. El tacto no percibe el sonido pero sí la agitación que produce el zumbido en el oído y su molestia. El tacto, en fin, nos provee de una evaluación del estado de nuestro cuerpo, que incluye, por supuesto, el de los sentidos, y constituye así la forma básica de reflexividad (Cf. Yrjönsuuri (2008) 101-116, Toivanen (2009) p. 303-313). Bastianini-Long (1992) p. 416-417, consideran que Hierocles en Col. IV 22-53 y VI 10-22 se refiere al tacto interior y sugieren que la idea contemporánea de propiocepción contribuye a comprender sus planteamientos. No obstante, como hemos mostrado en las notas prece-

dentes, los trabajos recientes sobre la propiocepción insisten precisamente en la interdependencia entre propiocepción y exterocepción. Hierocles pareciera orientarse también en todo momento en esta dirección. Quizás habría que considerar por ello que, aunque Hierocles subraya que la fuerza cohesionante o hegemónica (Col. VI 10-22) constituida por el alma se ejerce primariamente sobre sí misma, ello no significa que lo haga sin remisión alguna al exterior del animal, pues pudiera pensarse, por ejemplo, que cohesionar y mantener una unidad implica de alguna manera hacer frente a fuerzas disgregadoras externas. O, en un sentido más general, diferenciarse de lo externo.

16. A juicio de Bastianini-Long (1992) p. 427, Hierocles se refiere a estos versos que Eurípides pone en boca de Políxena en *Hécuba* 569-571: *Y ella, aun muriéndose, tenía, con todo, gran cuidado de caer en buena postura, ocultando lo que es menester ocultar a la mirada de varones* (569-571) (Eurípides, *Tragedias*, traducción de J. A. López Férez, Madrid, 1992). Ramelli (2009) p. 50-51, sugiere que quizás Hierocles se refería a Ifigenia.

17. Los verbos citados por Hierocles son neologismos creados por los cirenaicos para describir estados perceptivos sin hacer referencia a nada más allá de las afecciones del sujeto (Cf. Tsouna (1998) p. 30). El pasaje ha sido interpretado en dos direcciones: varios autores entienden que Hierocles los utiliza sin estar comprometido con sus implicaciones cirenaicas, mientras que Badalamenti (1987) p. 66-73, sostiene que se apropia de su connotación cirenaica para subrayar la irrefutabilidad de la percepción de sí, de la cual carece la percepción de los objetos externos. Entre los primeros, Bastianini- Long (1992) p. 433, alegan que tales verbos se habían hecho de uso común en la época de Hierocles para indicar el aspecto subjetivo de las impresiones sensibles sin connotar la epistemología cirenaica y dan como prueba tres pasajes de Sexto Empírico: *Contra los matemáticos* VII 293, 367, VIII 211. Brunschwigg (1986) p. 142 n. 52, señala que Hierocles no está interesado en el valor gnoseológico de las impresiones sensoriales sino únicamente en vincular la conciencia de blancura o dulzor con la conciencia de esta impresión, independientemente de cual pueda ser su valor objetivo. Pembroke (1971) p. 118, ve en el pasaje una conjunción de la tesis cirenaica con la posición del sentido común. A su juicio, Hierocles da por buena la perspectiva del sentido común acerca de la existencia de los objetos externos y arguye que es imposible darse cuenta de ellos sin que el sujeto esté consciente de que él es *"the locus of the corresponding sensations"*. Inwood (1984) p. 166, sugiere igualmente que Hierocles adapta la tesis cirenaica a sus intereses. Para él Hierocles la conjuga con la concepción estoica del self como una íntima unión del cuerpo y el alma corpórea percipiente. Como el alma también está mezclada con el αἰσθητήριον, al ser este *"whitened"*, señala Inwood, el alma corpórea es consciente tanto de sí misma como del objeto externo. El pasaje, a juicio de Inwood, no se comprende si se parte del dualismo psíquico-físico o se asume la incorporeidad del alma. Por su parte, Badalamenti (1987) p. 66-73, destaca que el pasaje de Hierocles es una muestra de los argumentos mediante los que el estoicismo de la época reformulaba una vieja polémica de la escuela contra los escépticos. En otros filósofos contemporáneos, como el cínico Enomao de Gadara, según Badalamenti, se esgrimía también el συναίσθησις como un tipo de percepción evidente e indubitable que los escépticos no podían objetar. Para Badalamenti el interés de Hierocles por subrayar en *E. Mor.* la independencia y la precedencia de la percepción de sí respecto a la percepción de lo externo se inscribía en este marco polémico. En la nota 7 hemos tratado de mostrar la incorrección de esta tesis de Badalamenti, por lo que nos limitaremos a evaluar ahora su análisis del pasaje al considerar conjuntamente las interpretaciones reseñadas. Alegar tres pasajes de un filósofo que discute epistemología para probar el uso común de determinadas expresiones no resulta muy convincente y más si se repara en que Hierocles introduce los verbos creados por los cirenaicos con la fórmula de cortesía φέρε εἰπεῖν (Col. VI 3), mediante la que, pudiera pensarse, prepara o pide excusas al lector por la rareza de tales verbos,

aunque también *φέρει εἰπεῖν* pudiera ser una fórmula de cortesía para excusar la irrupción de nuestra experiencia, la de los hombres, en un argumento que concierne al animal en general (Cf. *καθόλου* en VI 1 y *καί* en VI. 4), pues no se ha de olvidar que el tema en el que se inscribe el pasaje es la percepción de sí del animal y su coimplicación con la percepción de algo externo. Obviar esto último es, a nuestro juicio, la principal falla de la lectura de Badalamenti, y reparar en ello nos parece precisamente la directriz adecuada para interpretar el pasaje de Hierocles. Habría que preguntarse, en consecuencia, qué es propiamente extrapolable a los animales en el pasaje de Hierocles. Estimamos que la respuesta se puede alcanzar si se focaliza el análisis no en las “impresiones” o en el “aspecto subjetivo de las impresiones sensibles” sino en otro aspecto en cierto modo más básico: la titularidad de las percepciones del mundo externo. Hierocles, como mostramos, destaca que el percibir constituye un uso de nuestras partes como lo constituye el caminar o el agarrar algo. Hierocles pareciera encontrar en los verbos forjados por los cirenaicos un óptimo recurso expresivo para destacar la titularidad de las percepciones que se deriva de este uso y la coimplicación entre la percepción de sí y la de lo externo. Como señalamos *supra* nota 12, el uso del arcaísmo *δέρκεσθαι* en Col. III 23-25 quizás responde al mismo fin. Aristocles objetó a los cirenaicos que al hacer de las afecciones lo único aprehensible relegaban múltiples contenidos de su aprehensión (Cf. Chiesara (2001) p. 32-36, 136-142). Uno de ellos era el reconocimiento por parte de la persona de tales aprehensiones como suyas. Tsouna (1998) p. 66, observa que los cirenaicos hubieran aceptado “*that it is logically impossible to dissociate one’s pathos from oneself*” (Cf. asimismo Deniz (2013) p. 85-88). Además del tipo de verbos mencionados por Hierocles, los cirenaicos forjaron expresiones adverbiales como *λευκαντικῶς διατεθῆναι* y *ὠχραντικῶς κινεῖται* (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 192). El siguiente comentario de Tsouna Tsouna (1998) p. 66 n. 9, sobre estos neologismos apoya la lectura que proponemos del pasaje de Hierocles: “*It is worth noticing that the verbal and adverbial neologisms expressing pathos may indicate, precisely, that the Cyrenaics realised the logical impossibility of dissociating a pathos from the subject undergoing it. In expressions such as “I am whitened” and “I am affected whitely”, the affected subject is indicated either by the first-person singular personal pronoun or by the first-person singular passive ending of the verb*”. Así como al hablar de la continuidad de la percepción de sí durante el sueño del animal Hierocles (Col. IV 58-60) recurre a nuestra experiencia simplemente por su accesibilidad sin que esto suponga ni que nuestro sueño ni que nuestras percepciones sean consideradas por su especificidad así también la mención de los verbos cirenaicos no parece responder sino al uso de un recurso expresivo para poner de relieve la titularidad de las percepciones en los animales en general.

18. Asentimiento, *συγκατάθεσις*, es un concepto fundamental de la teoría de la percepción y la epistemología estoica (Cf. Ioppolo (1990) que alcanza gran relieve asimismo en la ética de Epicteto como marca distintiva de lo que está en nuestro poder y representa una importante contribución estoica al debate helenístico en torno al criterio de verdad. Asentimiento es un acto mental mediante el cual el sujeto da su consentimiento al contenido proposicional de las impresiones, *φαντασία* (Cf. Boeri-Salles (2014) p. 125-126). Hierocles es muy escueto y las líneas siguientes están deterioradas, por lo que no sabemos si ofrecía alguna consideración adicional. Su afirmación es relevante, pues concierne a un tema difícil, el supuesto asentimiento del animal recién nacido a las impresiones, *φαντασία* (Cf. SVF II 979, 991). Quizás, como sugieren Bastianini-Long (1996) p. 438, con la expresión *τὸ πιθανόν* Hierocles se refiere al tipo de impresión que los estoicos denominaron convincente, persuasiva, *πιθανὴ φαντασία* (SVF II 65). Se trataría en todo caso de impresiones preconceptuales o no racionales, ya que pertenecen a seres desprovistos de razón. Ni Bastianini-Long ni Ramelli prestaron especial atención a este tema, a diferencia de Bees (2004) p. 200-218, para quien era crucial probar, en defensa de su interpretación de la *οἰκειώσις* como *Genetische*

*Programmierung des Verhaltens*, que los comportamientos del animal recién nacido no podían ser asimilados a las acciones que presuponian asentimiento, *συγκατάθεσις*, y traslucían más bien un proceso mecánico determinado por la naturaleza, que era en realidad el sujeto de la *οικείωσις*. Bees (2004) p. 210-225, trató de mostrar que en la *οικείωσις* operaba una *φανταστική φύσις* sin asentimiento, *συγκατάθεσις*, planteamiento al que ya Labarrière había dedicado un artículo en el que mostraba las tensiones doctrinales que la “delicada cuestión del asentimiento animal” suponía para el estoicismo. Este, a su juicio, a la vez que escindía en mayor medida que la tradición el mundo animal y el mundo humano pretendía hacer un uso doctrinal de la animalidad para asentar teorías tan fundamentales como la de la *οικείωσις* en la que no parecía fácil despojar a la *synaisthesis* de algo parecido al asentimiento (Cf. Labarrière (1993) p. 244, 248-249).

19. Von Arnim (1906), p. xxxii-xxxiii, reconoció que se trataba de una fina observación, pero, consecuente con su poca estimación de las capacidades de Hierocles, consideró que no era suya y que Hierocles, *una vez más*, había interpretado mal su sentido y la desplazó de su contexto original para insertarla incorrectamente en un argumento diferente. Las consideraciones de von Arnim contienen, en verdad, apreciaciones subjetivas en las que no merece la pena detenerse, pero sí es relevante reparar en cuál era para von Arnim el sentido y el contexto original de la fina observación que Hierocles, según él, tomó prestada de otro filósofo. A juicio de von Arnim la observación que Hierocles utiliza fue dispuesta por su autor para probar no el amor de sí del animal sino la inmanencia de la percepción de sí en la de lo externo. Cuando esta última, sostenía von Arnim, se contrae mucho, los niños, al menos, se sienten amenazados, lo que a su juicio suministraba una excelente prueba de la inmanencia de la percepción de sí en la percepción de lo externo. Brunschwig (1986) p.143-144, consideró igualmente que se trataba de una espléndida observación que por su precisión y realismo estaba muy por encima de la mayor parte de los textos comparables de la literatura antigua, y estimó, como posteriormente Bastianini-Long (1992) p. 440, que Hierocles podía haber hecho un mejor uso de ella. Brunschwig señaló, contra el parecer de von Arnim, que la observación valía para las dos líneas argumentativas: la del amor de sí del animal y la de la percepción de sí. La acertada afirmación de Brunschwig permite poner de relieve una característica de la interpretación de von Arnim que va más allá del problema de la correcta o incorrecta inserción de la observación en cuestión en un argumento u otro y ratifica la generosa valoración de Brunschwig de la observación de Hierocles. Nos referimos a la empobrecedora y equívoca interpretación de la percepción de sí, o si se prefiere de la *συναίσθησις* estoica, ofrecida por von Arnim y Badalamenti (Cf. Deniz (2010) p. 116-120). Para sustentar esta afirmación y comprender el aporte que supone la *συναίσθησις* estoica al problema de la reflexividad en la antigüedad se ha tomar en cuenta cómo fue abordada la reflexividad perceptiva en Aristóteles y cómo fueron reorientados sus planteamientos posteriormente en los comentaristas griegos (Cf. Aoiz (2010)). El análisis de la pluralidad de significados de *αἰσθάνεσθαι* que ofrece Aristóteles constituye uno de los principales marcos de discusión de la privación perceptiva en la filosofía antigua. A su juicio a cada sentido le corresponde la discriminación del dominio propio circunscrito por dos contrarios, pero también la de lo opuesto a dicho dominio: lo invisible (la oscuridad), lo inaudible (el silencio), etc. (*Acerca del alma* 421b3-6, 422a20-21, 418b28). Aristóteles destaca la significación plural de la alfa privativa para poner de relieve que, por ejemplo, invisible, *ἀόρατον*, no significa sólo lo completamente imposible de ver, sino también lo que bajo ciertas circunstancias no puede ser visto o aquello que a penas puede verse o se ve mal (*Acerca del alma* 422a21-31, 421b6-8, 424a10-15, *Metafísica* 1022b32-1023a7). Al analizar la fantasía señala Aristóteles: *además, no decimos, cuando estamos en actividad acertadamente respecto al sensible, que esto nos parece un hombre, sino más bien cuando no percibimos claramente* (*Acerca del alma* 428a12-15). Si distinguimos cuándo

percibimos acertadamente y cuándo no percibimos claramente y en el primer caso utilizamos la expresión “veo...” y en el segundo “me parece...” es porque percibimos tanto nuestra actividad perceptiva como su calidad. Aristóteles observa que a la conciencia de ésta última le son además manifiestas las condiciones de su deficiencia, por ejemplo la luz tenue, la lejanía del objeto o su pequeñez. El mismo planteamiento vale para los casos, ya no de percepción deficiente, sino de plena deficiencia de la percepción: cuando estamos en una completa oscuridad percibimos que no vemos, al igual que cuando hemos sido encandilados. En ambos casos nos son también manifiestas las circunstancias de la inactividad del sentido. En referencia a la audición, Aristóteles observa que contamos con una señal de si oímos o no: si, al taparnos el oído, este resuena permanentemente como un cuerno (*Acerca del alma* 420a15-17). Cabe, no obstante, tanto en los casos de percepción deficiente como en los de plena deficiencia de percepción, que la privación sea imputable no a factores externos sino a los propios órganos perceptivos. Se puede, ciertamente, cerrar los párpados y también entonces, subraya Aristóteles, sobreviene la oscuridad (*Acerca del sueño y la vigilia* 437a25). Pero esta puede ser resultado asimismo de situaciones dramáticas. Aristóteles observa que a quienes son heridos en la sien en la guerra les parece sobrevenir la oscuridad, como si se hubiera apagado una lámpara (*Acerca del sueño y la vigilia* 438b12-15). Privaciones de este tipo son, en verdad, las más alarmantes para los seres dotados de percepción y revelan, en un modo especialmente intenso, la reflexividad que traslucen las privaciones perceptivas. Aristóteles atribuye expresamente tal conciencia perceptiva a una δόναμις que acompaña a todos los sentidos y la adscribe a un órgano en el que todos ellos convergen (*Acerca del sueño y la vigilia* 455a33-34). Una prueba de esta convergencia es que cuando estamos en total oscuridad y no vemos aguzamos los otros sentidos. Lo mismo ocurre cuando nos damos cuenta de que un sentido no percibe claramente o de que está dañado; los sentidos se corrigen y se compensan entre sí. Para Aristóteles, en consecuencia, la reflexividad perceptiva representa un factor esencial del ejercicio de la facultad sensible y está orientada al logro de la función que Aristóteles otorga al percibir: la supervivencia mediante la obtención de los elementos requeridos del medio y el alejamiento de los agentes destructivos. Al operar como una especie de vigilancia de la actividad (Cf. Oehler (1997) p. 26-34, 39-40), inactividad (Cf. Prisciano, *Metaphrasis in Theophrastum* 21, 32-22, 33) y funcionamiento de los sentidos, la reflexividad perceptiva resulta un factor imprescindible para conseguir información adecuada del entorno pero a la vez para hacerle patente al hombre la pertenencia de sus sentidos y percepciones y, con ello, la propia identidad a preservar (Cf. Gregoric (2007) p. 190-192). Los comentaristas neoplatónicos prestaron especial atención a las consideraciones de Aristóteles sobre la reflexividad perceptiva porque atañen a un tema central de su filosofía: la conversión o ascensión del alma hacia sí misma. Determinar en qué medida es atribuible esta al percibir humano y diferenciarla de modalidades de conversión o ascensión del alma superiores constituyó para ellos una tarea fundamental de su quehacer filosófico. En sus planteamientos sobresalen dos directrices interpretativas fundamentales: la vinculación entre reflexividad e incorporeidad y la adscripción de la reflexividad a la racionalidad. Para Simplicio (Prisciano, en realidad, a juicio de Perkams (2008) p. 149-154), por ejemplo, Aristóteles atribuye la reflexividad perceptiva únicamente al hombre. Simplicio conviene en esta tesis, pues entiende que el volverse hacia sí mismo, τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν, es atribuible sólo al modo de vida que participa de la razón y requiere un poder separado del cuerpo (*In libros Aristotelis De anima commentaria* 187, 29). Dado que todo cuerpo posee diferentes partes de sí mismo en diferentes lugares, al cuerpo le es imposible convergir y reunirse en sí mismo (*Ibidem*, 187, 33-35, Cf. Perkams (2008) p. 59-60). La razón se extiende en el hombre hasta la percepción y por ello puede en cierto modo esta conocerse a sí misma. A diferencia de la reflexividad racional, que está dirigida tanto a la actividad de la razón como a su esencia, la reflexividad

perceptiva alcanza únicamente la actividad, lo que significa que esté anclada en esta actividad y en la vinculación a los objetos individuales que la suscitan (Cf. Putallaz (1991) p. 43-46, 64-69). No obstante, Simplicio reconoce que el propio sujeto de la percepción puede ser en cierto modo tematizado a través de este modo de reflexividad dirigida a la actividad, pues, por ejemplo, en la oscuridad la vista intenta ver algo y al no lograr ver objeto alguno se tiene conciencia, *συναίσθησις*, del *tratar de, τὴν πείραν* (In libros Aristotelis De anima commentaria, 189, 15-28, Cf. Perkams (2008) p. 337-341). No se han conservado textos en los que Aristóteles se ocupe de la reflexividad de los niños y los animales. Para tratar de reconstruir su posición al respecto habría que preguntarse si en su filosofía converge la temática esbozada en torno a las privaciones perceptivas y la reflexividad con la que se centra en la explicación de los movimientos voluntarios de niños y animales, a los que, además de las numerosas consideraciones dispersas en los escritos psicológicos y éticos, dedicó un tratado, *Acerca del movimiento de los animales*. En este escrito resulta especialmente manifiesto que la facultad perceptiva, como se indica también en esos escritos, constituye un fenómeno plural y unitario en el que la percepción propiamente dicha, el deseo, la fantasía y el desplazamiento se articulan en un todo orientado a la supervivencia del animal. En la medida en que para Aristóteles la facultad perceptiva caracteriza al animal en general cabría pensar que la funcionalidad que parece reconocer en la reflexividad perceptiva sería también para él atribuible de alguna manera a los niños y a los animales. Los planteamientos de Hierocles sobre la *συναίσθησις* y la privación perceptiva de los niños complementan los análisis de Aristóteles sobre la facultad sensible y los movimientos voluntarios de los animales y los niños y abordan la reflexividad desde una directriz relegada por los comentaristas griegos de Aristóteles. Hierocles pareciera observar a Aristóteles que la facultad perceptiva era desiderativa en la misma medida en que poseía *συναίσθησις*. A sus comentaristas griegos podría haber objetado que la reflexividad en absoluto implicaba ni la razón ni la incorporeidad.

20. El deterioro de las líneas en las que Hierocles parece haberse referido a un proceso de articulación y perfeccionamiento de las impresiones, *φαντασῖαι*, es especialmente lamentable. Lo mismo cabe decir de la controversia entre Cleantes y Crisipo a la que alude en Col. VII 10-11.

21. En esta columna debía comenzar el tratamiento del fin último, no obstante las pocas líneas conservadas no permiten representarse cómo abordaba Hierocles el tema. En la líneas 52, 54 y 55 de la Col. XII se puede leer de nuevo el término *τέλος*, pero el deterioro de las Col. X y XI hace imposible reconstruir su posible vinculación con el tratamiento iniciado en la Col. XI. Bastinaini-Long (1992) p. 287 conjeturaron que, tras haberse referido al fin último, Hierocles pasaría a discutir otros puntos clásicos de la ética estoica como la virtud, los bienes y los males, los indiferentes y los deberes.

22. Estas líneas son muy valiosas porque presentan una clasificación de la *οἰκείωσις* que sólo está documentada en Hierocles y, en términos parecidos, en la Col. VII del anónimo *Comentario al Teeteto*. En este se distingue entre una *οἰκείωσις αἰρετική*, centrada en la escogencia de los bienes externos y una *οἰκείωσις κηδεμονική*, a la que concierne el cuidado y la preocupación por personas. Hierocles distingue en Col. IX 3-10 entre una *οἰκείωσις εὐνοητική* y *στερητική* y otra *αἰρετική*, aunque en Col. IX 12, si se acepta la lectura de Prächter que incorporamos, pudiera haberse referido también a una *οἰκείωσις κηδεμονική*. No está claro si Hierocles reconoce además una *οἰκείωσις ἐκλεκτική* o este último adjetivo es una mera *variatio* del anterior adjetivo *αἰρετική*. Esta, a juicio de Alesse (2008) p. 449-455, se trataría de una apropiación selectiva que podría definirse como instrumental, dirigida a cosas que no son deseadas por sí mismas. Alesse sugiere que la introducción de este modo de *οἰκείωσις* refleja la influencia de planteamientos peripatéticos y señala que probablemente



Hierocles establecía una analogía proporcional entre animales y hombres respecto a los modos de οἰκείωσις indicados.

23. Cf. *Anth.* II 502 15-20. A juicio de von Arnim (1906) p. 43, con la expresión *lo más admirable* Hierocles se refería a la confraternización entre miembros de ejércitos en pugna.

24. El adverbio ἔτι, el prefijo πρὸς de προσδιαλαμβάνω (Cf. el sentido similar de προσενθυμετέον en *E. Mor.* Col. IV 3 y XII 54-55) y la conjunción καί muestran claramente que al fragmento extractado por Estobeo precedían otras consideraciones de Hierocles sobre los dioses que Estobeo no recogió. Philippson (1933) p. 105, conjeturó, apoyándose en las observaciones de E. Zeller (1865) p. 289-290, sobre la relación del estoicismo con la religión, que podrían referirse al modo de venerar a los dioses.

25. El imperfecto ἦν no parece poseer el uso definicional, común desde Aristóteles, sino más bien remitir también, como ya señaló Prächter (1901) p. 8-9, 322-323, a un texto anterior en el que Hierocles se ocupaba de las virtudes. Podría, por ello, entenderse quizás como imperfecto de ἡμί aunque el imperfecto de εἶναι, al igual que en español *era*, sirve perfectamente para remitir al lector a otro texto o pasaje del autor, referencia que en la proposición que comentamos refuerza la presencia del καί (una significación similar tiene ἦν en *Anth.* II 641 22 y quizás también en la expresión ἦν δ' ὄρα καί de *E. Mor.* Col. IV, 34). Prächter sostenía que se trataría de un capítulo cuyo contenido estaba indicado en el extracto dedicado al trato de los parientes con la expresión ἐπειδὴ προεδιδάχθημεν, πῶς τε χρεστέον ἑαυτοῖς (*Anth.* II 672, 12-13), pues, a su juicio, la teoría de las virtudes podría formularse en último extremo como el recto comportamiento de cada uno respecto a sí mismo. Para Prächter, el libro primero de los Φιλοσοφούμενα, mencionado en la *Suda*, contenía la exposición de las virtudes. A ésta seguiría, ya fuera en el propio libro primero o bien en el segundo, la doctrina de los deberes iniciada con el extracto sobre los dioses que comentamos. En todo caso, el περὶ γάμου pertenecería, como probaba para Prächter la glosa ἐμποδόν de la *Suda*, al segundo libro de los Φιλοσοφούμενα y sería posterior a los capítulos sobre los deberes. J. Pearson en sus *Prolegomena*, reimpresos en la edición de Hierocles de Needhan (1709) p. xxxvi-xxxvii, defendió una disposición parecida de los extractos de Estobeo en los Φιλοσοφούμενα. Von Arnim (1906) p. xii, desestimó estos planteamientos de Prächter porque, según él, el capítulo sobre las virtudes y los capítulos sobre los deberes siempre estaban separados en la ética estoica, ya que el primero trataba del ideal ético que se pensaba corporeizado en el sabio, mientras que los consagrados a los deberes proveían reglas prácticas que también el no sabio podía cumplir. El capítulo πῶς τε χρεστέον ἑαυτοῖς que postulaba Prächter no podía identificarse con el consagrado a las virtudes sino que pertenecía también al tratamiento de los deberes. Para von Arnim (1906) p. xii-xiii, a la doctrina de los deberes, de la que eran exponentes los extractos, precedía un capítulo escrito no en un tono popular, práctico y parenético como éstos, sino más bien teórico, orientado a fundamentar la ética a través de la doctrina de las virtudes y el tratamiento de los bienes, el fin último y la οἰκείωσις. A su juicio *E. Mor.* constituían este capítulo teórico que servía de introducción a la doctrina de los deberes contenida en los extractos de Estobeo. Philippson (1933) p. 106, 111-113, replanteó las tesis de Prächter y von Arnim a partir de una hipótesis interpretativa que ya von Arnim (1906) p. xv, había desechado: que sólo podría aceptarse que los Φιλοσοφούμενα se ocupaban de ética si también se acepta que se ocupaban de física y lógica, es decir, si se entiende que constituían una exposición completa de la filosofía estoica. Hierocles habría desarrollado bajo este título, entonces, un compendio de la filosofía estoica que comenzaría con una presentación de la ética dividida en dos partes. La primera, que correspondería a *E. Mor.*, estaría centrada en la doctrina de los verdaderos bienes y males y ocuparía dos libros. Del primero de estos se conserva en *E. Mor.*, a juicio de Philippson, el comienzo, centrado en la consideración de τὸ

πρώτον οἰκεῖον y el τέλος. El final del segundo libro comprendería la descripción del sabio y a ella pertenecería la cita de la glosa ἐμποδῶν de la *Suda*. La segunda parte de la sección ética de la obra estaría dedicada a la exposición de los deberes. Las partes dedicadas a la lógica y la física no se nos han conservado o quizás, conjetura Philippson (1933) p. 113, Hierocles no llegó a escribirlas. Philippson (1933) p. 107-111, justificó esta ordenación de la exposición de la ética estoica en varios testimonios de Séneca (*Epístolas Morales a Lucilio* 94 y 95) que, a su vez, refieren a Cleantes y Posidonio, del académico Filón y de Eudoro de Alejandría. En todos ellos se distinguen las dos secciones de la ética mencionadas y se presentan al respecto denominaciones como δόγματα, ὑποθήκαι, παραίνεσις que, según Philippson, se pueden constatar en Hierocles. A ellas nos referiremos en las notas correspondientes. Así, a juicio de Philippson (1933) p. 111, la segunda parte de la sección ética de los Φιλοσοφούμενα podría haberse titulado παρανευτικὴ ἠθικὴ (como en Séneca) o quizás ὁ ὑποθητικὸς λόγος (como en Filón y Eudoro). Años más tarde, Giusta (1964) p. 170-174, 204-205 y 317-324, sin referirse al artículo de Philippson, subrayó que los textos de Hierocles, al igual que numerosas exposiciones de ética de la antigüedad, seguían la διαίρεσις de la ética de Eudoro, lo cual, a su juicio, reforzaba la tesis de von Arnim de que *E. Mor.* y los extractos de Estobeo formaban parte de una misma obra. Giusta (1964) p. 170-171, 173-174, 204, sostenía asimismo que la διαίρεσις de la ética de Eudoro permitía corregir la errónea ordenación de los extractos propuesta por von Arnim y que no podía descartarse que la presencia de la διαίρεσις de Eudoro en la exposición de Tauro de la ética estoica, contenida en *Noches Áticas* XII 5, se debiera a su derivación de *E. Mor.*

26. Sin pretender insistir en la problemática de la unidad de la obra de Hierocles, debe señalarse, no obstante, que el pasaje deja entrever el escrupuloso apego de Hierocles a la vocación de sistema que es inherente al proyecto filosófico estoico. Para Crisipo no había comienzo más apropiado, οἰκειότερον, para la discusión sobre los bienes y males, las virtudes y la felicidad, que partir de la especulación física y estudiar la naturaleza común y el gobierno del cosmos (*SVF* III 68). En el extracto que analizamos Hierocles, a diferencia de *E. Mor.*, poniendo como marco especulativo el adecuado y justo gobierno del cosmos por parte de los dioses, se hace eco de la orientación de Crisipo con el propósito de ofrecer sus consideraciones éticas. En el extracto sobre los dioses Hierocles habla de bienes, males e indiferentes, así como del vicio y las virtudes, en un ir y venir expositivo entre cuestiones físicas y propiamente éticas. Su itinerario expositivo se asemeja mucho al que el propio Estobeo, quizá apoyándose en Ario Dídimo, transmite de la ética estoica, el cual se diferencia de las otras dos fuentes más importantes, a saber, Diógenes Laercio VII 84-131 y *Acerca de los fines* III 16-34, 62-72, por no iniciarse con las consideraciones acerca del impulso, περὶ ὀρμῆς. Sin mencionar su número, Hierocles habla en plural de las virtudes, destacando una característica, μία γὰρ τις, que les es propia: la inmutabilidad y firmeza, ἡ ἀμεταπτώσια καὶ βεβαιότης. A nuestro parecer, Hierocles no presenta propiamente la inmutabilidad y firmeza como una virtud, como sugirió, Long (1996) p. 300, quien destacaba además que sólo Epicteto (*Disertaciones* III 2, 8) y Hierocles utilizaron el sustantivo ἀμεταπτώσια y únicamente este último calificó la firmeza, βεβαιότης como una virtud. Con toda probabilidad se ha entendido que Hierocles habla, al menos de forma general, de las cuatro virtudes primarias que fueron defendidas casi uniformemente por los miembros de la escuela, sin que haya que descartar, no obstante, que a través del plural también asuma las restantes virtudes secundarias (Cf. *SVF* III 264). El punto focal, sin embargo, está en lo que caracteriza las virtudes y no propiamente en su descripción o definición particular. Debe tenerse en cuenta, entonces, que el carácter inmutable y firme lo predicaron también los estoicos de la ciencia (*SVF* I 68, III 112). En consecuencia se ha de puntualizar lo siguiente. La filosofía estoica empleó la voz hábito, ἔξις, para referirse tanto a la ciencia como a las artes y la voz índole διάθεσις, para las virtudes. La diferencia-

ción fundamental estriba en que las primeras admiten disminución y crecimiento, mientras que las segundas no admiten crecimiento, ἀνεπίτατος, o disminución ἀνάνετος (SVF II 393). La innovación con respecto a la terminología aristotélica busca enfatizar el carácter corpóreo de la noción de virtud: las virtudes, siempre están presentes, ἀεὶ μᾶν παρόντα αἰ ἀρεταί (SVF III 102). En razón de lo expuesto, llama la atención la preferencia del extracto por el genérico μία γὰρ τις en lugar del específico διάθεσις τις (Cf. SVF I 202, III 459). Trátase, entonces, de una omisión o simplemente de una formulación genérica, la expresión presupone, no obstante, la noción de índole, no la de hábito, pues para los estoicos lo propio de las virtudes es la inmutabilidad y firmeza, la cual, naturalmente, encarnan los dioses, encargados del gobierno del cosmos (Cf. SVF III 4).

27. Ramelli (2009) p. 97, llama la atención al comentar este pasaje sobre el rechazo estoico del perdón y ofrece bibliografía actualizada acerca del debate al que este tópico dio lugar en el estoicismo romano.

28. ¿Qué quieren significar a este respecto esos versos escogidos de Homero para él (sc. Crisipo)? Se pregunta exasperadamente Galeno (SVF II 906), quien al extraer pasajes pertenecientes al *Acerca del alma* de Crisipo, objeta la localización cardiocéntrica del ἡγεμονικόν así como la cohabitación de las pasiones y la razón e insiste en que resulta superfluo e ineficaz echar mano de pasajes de poetas o emplear etimologías como testimonios, pues no conducen a conclusión alguna y constituyen además pérdida de tiempo y vana fatiga (SVF II 883) (Sobre la crítica de Galeno al proceder de Crisipo Cf. Tieleman (1996) p. 219-248). Los estoicos, no cabe duda, citaron a Homero y otros poetas profusamente. No obstante, determinar el propósito de estas referencias, ha sido desde la antigüedad, y aún hoy lo es, tema ampliamente debatido, y no fácil de saldar. Van Sijl (2010) p. 107, se ha referido con toda razón a una Babel de voces. Por lo general se habla de los estoicos como alegorizadores, una caracterización no del todo precisa y más bien desorientadora a la hora de explicar cómo entendieron los filósofos estoicos la tradición poética que les antecedía. Desde luego, como señala Goulet (2005) p. 93, si por estoicismo se entiende el estoicismo antiguo la supuesta alegoría estoica de Homero está históricamente muy mal documentada. Numerosos fragmentos y testimonios permiten establecer, como ha mostrado recientemente Van Sijl (2010) p. 128-133, que Zenón, Cleantes y Crisipo se interesaron ampliamente en Homero y que su aproximación, contra lo que ha sostenido Ramelli (2007) p. xiii, xxviii, no era sistemáticamente alegórica, aun cuando no se pueden descartar posibles aproximaciones alegóricas en algunas obras de Perseo, Herilio o Cleantes (Cf. Goulet (2005) p. 105. Van Sijl (2010) p. 118) o en la interpretación de Crisipo del mural del templo de Hera en Samos o del relato del nacimiento de Atenea de Hesíodo (Cf. Van Sijl (2010) p. 127-131). Long (1992) p. 46-48, cuestionaba por qué los estudiosos habían difundido la creencia en el alegorismo estoico. A su juicio se debía a dos razones: la errónea adscripción de Heráclito al estoicismo, quien en *Alegorías de Homero* V 2, definió la alegoría y presentó a Homero como un alegorista en sentido pleno, y a la sobrevaloración e incorrecta interpretación del pasaje de *De la naturaleza de los dioses* I 41 en el que Cicerón señala que Crisipo trataba de hacer que Homero y Hesíodo parecieran estoicos. Long (1992) p. 70, insiste en que, lejos de sostener que Homero y Hesíodo eran protoestoicos o criptoestoicos, los estoicos centraron sus esfuerzos más bien en identificar la sabiduría antigua decantada en los mitos que los poetas transmitían y a veces deformaban. A un fin similar se orientaba el empleo de la etimología como recurso interpretativo, ἐξήγησις, que persigue establecer, tras pescar pasajes puntualmente específicos, un puente entre la posible sabiduría antigua recogida en los poemas y la doctrina estoica (SVF I 104, II 908, 1021). Los estoicos no pretenden descifrar mensajes crípticos en las creaciones de los poetas ni ver en ellos estoicos en ciernes. Tampoco pretendieron alegorizar la poesía, como hizo ver Heráclito en las *Alegorías de Homero* I 3, atribuyéndole al poeta una perspectiva filo-

sófica, φιλοσόφου θεωρίας, para poder salvar la negligencia y, si se quiere, desprecio, que hacia lo divino, *περὶ τῆς εἰς τὸ θεῖον ὀλιγορίας*, se declara en los poemas. También el Pseudo-Plutarco *Vida y obra de Homero* II 70, considera a Homero, un alegorista y centra la tarea del exégeta en demostrar el conocimiento por parte de Homero de las verdades filosóficas, aunque curiosamente, como destaca Long (1992) p. 84, sea visto como la fuente de doctrinas filosóficas contradictorias. La aproximación estoica a Homero o Hesiodo trasciende lo literario-filológico y es filosóficamente interesada. Constituye, como indica Long (1992) p. 65, una hermenéutica fundamentalmente historicista. Van Sijl ha mostrado convincentemente su dependencia de la conceptualización estoica de las *πρόλεψεις* como nociones fundamentalmente verdaderas pero inarticuladas y de la *Kulturgeschichte* estoica. Las preconcepciones primitivas quedaron fijadas en el lenguaje y en la tradición cultural, particularmente en la tradición poética, aunque los poetas en ocasiones las desfiguren. A los estoicos, en consecuencia, no les interesaba tanto el poeta o los poemas por sí mismos sino ambos en tanto depositarios, a veces no muy fieles, de preconcepciones ancestrales que contenían verdades inarticuladas cuyo esclarecimiento y sistematización constituía para los estoicos un ingrediente relevante de la fundamentación de su propia filosofía. A juicio de Van Sijl (2010) p. 251, incluso en Cornuto se pueden comprobar estos planteamientos y la inexistencia de un tratamiento sistemáticamente alegórico de Homero por parte de los estoicos. Lo mismo cabe decir del testimonio sobre la interpretación de Homero por parte de Zenón recogido en la *Disertación* 53 4-5 de Dión Crisóstomo. Allí se señala que Zenón en nada reprochaba los versos de Homero y que trató de explicar y enseñar, para que no pareciera que Homero se contradecía y era inconsistente, que este escribió algunas cosas conforme a verdad, *κατὰ ἀλήθειαν*, y otras conforme a opinión, *κατὰ δόξαν*. Dión destacó que este argumento lo había propuesto Antístenes, aunque no lo trabajó en detalle como Zenón y su discípulo Perseo. No es fácil establecer, debido a la carencia de testimonios específicos, el sentido de esta distinción, aunque el significado preciso del término opinión en el sistema estoico parece ser, como han mostrado Campos (2003) p. 101-103 y Van Sijl (2010) p. 206-212, un buen hilo conductor. Campos ha sugerido que la distinción, quizás orientada a salvar la inteligibilidad del poema, pudo haber sido puesta también al servicio de la función educativa que los estoicos atribuyeron a la lectura de Homero y los poetas, función sobre la que De Lacy (1948) p. 269, había llamado la atención y en la que también ha insistido Gourinat (2000) p. 141-142. A juicio de De Lacy (1948) p. 269-270, los estoicos entendieron que una audiencia no educada es incapaz de apreciar el discurso filosófico y sostuvieron que debe ser conducida gradualmente a la filosofía y a la instrucción moral a través de la poesía, por lo que la consideraron una especie de preparación a la filosofía. De Lacy (1948) p. 263, 271, y Campos (2003) p. 107, insisten desde esta perspectiva en que los estoicos destacaron la utilidad como uno de los criterios de validación de los poemas. Como es sabido, en la definición de arte que manejaban los estoicos se le atribuye un cierto fin útil, *εὐχρηστον*, para las acciones de la vida (*SVF* II 94). Las observaciones precedentes permiten explicar las referencias de Hierocles a Homero. Lejos de estar enmarcadas en el supuesto empleo sistemático de alegorías, son traídas a colación, no evidenciando, por lo demás, empleo de etimologías, para reforzar puntualmente la doctrina estoica, sin presentar al poeta como un filósofo estoico, sino más bien como el depositario de un acervo cultural que en ocasiones resulta provechoso citar con fines propedéuticos. Así, en los extractos de Estobeo, Hierocles, persiguiendo una explicación propedéutica de las cosas de la vida, cita a Homero para contrastar y reforzar sus propias prescripciones. En unos casos recurre al poeta como *authoritas*, es decir, como a alguien que se expresa *κατὰ ἀλήθειαν* y en otros desestima sus versos como propios de quien habla *κατὰ δόξαν*. En la primera mención (*Anth.* I 63, 6), el a la ligera, *ἀντοσχεδίως*, que califica la referencia a los versos de Homero se ha de enmarcar en el *κατὰ δόξαν* de Zenón. La referencia al poeta hace de término de con-

traste para resaltar la conveniencia de la prescripción filosóficamente razonada frente a lo dicho poéticamente. En la segunda mención (*Anth.* II 181, 8), por el contrario, la oportunidad, *καιρὸν ἔχειν*, de los versos ha de enmarcarse en el *κατὰ ἀλήθειαν* zenoniano, pues lo expresado poéticamente no sólo no contradice la prescripción filosófica, sino que, por el contrario, la refuerza. Como indicó Prächter (1901) p. 21, Máximo de Tiro utiliza estos mismos versos de Homero para respaldar el mismo argumento de Hierocles. La expresión *κατὰ τὸν θαυμασιώτατον Ὅμηρον*, de la tercera mención (*Anth.* II 505, 20-22), aun cuando no evidencie un juicio valorativo del propio Hierocles hacia Homero, predispone, no obstante, a quien lo escucha en términos favorables hacia el poeta, pues la referencia viene a reforzar la argumentación filosófica, ya que se presenta al poeta como alguien que habla conforme a verdad *κατὰ ἀλήθειαν*. Se trata además de unos versos que son muy citados en la tradición temática de los *Económicos*, empezando por el *Económico* pseudoaristotélico (Cf. Prächter (1901) p. 78-79). Este mismo extracto (*Anth.* II 506, 23-26), pudiera quizás contener una cita de Homero también en término positivos (*Iliada* XI 654, XIII 775, u *Odisea* XX 135). Lo mismo cabe decir de otro pasaje del extracto sobre el amor fraterno (*Anth.* II 664, 6-7) que podría representar una cita de *Iliada* XXII 126 u *Odisea* XIX 163, aunque también pudiera referir a Platón (*República* 544d6-8 o *Apología de Sócrates* 34d). Dos referencias a Margites (Col. IV 22-24, VI 43-46) constituyen la únicas menciones a Homero en *E. Mor.*, siempre que, claro está, presupongamos que para Hierocles la homónima obra hubiera sido compuesta por el poeta (Cf. Aristóteles, *Poética* 1448b30 ss.). Si así fuera el caso, la primera referencia, aunque indirecta, no pierde alcance propedéutico, aun cuando no se apela a pasaje alguno, bien *κατὰ ἀλήθειαν* o *κατὰ δόξαν*, con el propósito de reforzar una tesis o prescripción. Su referencia, puede decirse, es aún más radical, en tanto que Hierocles se vale de la proverbial estupidez y necedad de Margites (Cf. *Alcibiades* 2 147c8) para argumentar de forma directa a favor de su tesis central (el animal se percibe ininterrumpidamente a sí mismo), y, a su vez, responder de forma indirecta a quienes niegan que esto sea posible, aun admitiendo, como lo haría Margites, que el alma es una facultad perceptiva. La segunda mención a Margites (Col. VI 43-46) responde a un propósito similar.

29. No es fácil decidir si Hierocles señala que los castigos individuales están orientados a que la persona modifique su actitud (*ἐπιστροφή*) y en el futuro tome mejores decisiones que en el pasado o quiere más bien decir que sirven para que los demás, observando su castigo, y quizás su *ἐπιστροφή*, tomen mejores decisiones. A favor de esta segunda lectura habla un pasaje de Crisipo recogido por Plutarco (*Contradicciones de los estoicos* 1040C), pero las dos lecturas resultan gramaticalmente aceptables. Ya Platón, distinguí, como observa Ramelli (2009) p. 100, el aspecto punitivo y el aspecto educativo o terapéutico del castigo.

30. Los estoicos identificaban el bien en sentido estricto con la virtud y el mal con el vicio, y consideraban todo lo demás como moralmente indiferente o neutro (*SVF* III 117). No obstante, en lo moralmente indiferente, que denominaron *τά μέσα*, *τά ἀνά μέσα*, *τά μεταξύ*, *τά ἀδιάφορα*, distinguieron entre lo conforme a naturaleza y lo contrario a naturaleza. Llamaron a lo primero *τά προηγμένα*, *τά προηγούμενα* (Cf. *Anth.* II 502, 10, Boeri-Salles (2014) p. 650-652), que hemos traducido por lo preferido, y a lo segundo *τά ἀποπροηγμένα*. Como indicamos en la Introducción y en la nota 39 no todos los estoicos consideraron estas distinciones coherentes con la doctrina estoica de la autosuficiencia de la virtud para la felicidad.

31. Como subrayó Bonhöffer (1902) p. 899-900, no se debe perder de vista, al leer estos pasajes de Hierocles sobre los dioses y los padecimientos de los hombres que para los estoicos, como el mismo Hierocles repite, el mal en sentido estricto es única y exclusivamente resultado del vicio (*Anth.* I 181, 12-13, I 182 6-7). No obstante, algunos intérpretes han visto en las consideraciones de Hierocles desviaciones o inflexiones de la ortodoxia estoica. Long

(1996) p. 302, subrayó que la vinculación que Hierocles establece entre vicio y padecimientos, que, a su juicio, sugeriría a su vez la de virtud y prosperidad material, haría peligrar la tesis estoica de la suficiencia y autonomía de la virtud. Long (1996) p. 302-306, señaló, al igual que Isnardi (1989) p. 2221, y Ramelli (2009) p. liv, que la referencia de Hierocles a la materia como segunda causa de los padecimientos humanos y su contraposición a la regularidad y a la sustancia purísima de los cuerpos celestes, respondería a la adopción de tesis del platonismo, o quizás eclécticas, que desvirtuaban completamente el monismo providencialista estoico. Para evaluar ambas apreciaciones, a nuestro parecer, habría que comenzar por tener en cuenta el carácter popular y parenético de los extractos, que se traduce en el caso que nos ocupa, en palabras de Prächter (1901) p. 18, en la *logische Naivität* de la exculpación de los dioses de los padecimientos humanos y en un uso laxo de la teodicea estoica, pero también sería conveniente complementar el análisis de los pasajes considerados con otros textos de los extractos. Considerada desde esta doble perspectiva, la primera observación de Long pareciera perder fuerza, pues Hierocles, además de no sustentar en pasaje alguno de los extractos el nexo entre virtud y prosperidad material, lo que señala en realidad es que *también* el vicio, es decir, no exclusivamente el vicio, es causa de muchos y no de todos, los padecimientos indicados (*Anth.* II 182, 14-15). En efecto, Hierocles menciona a los dioses como causantes, a modo de castigo, de males del tipo indicado y también ciertas causas físicas; posteriormente, tras referirse al vicio, menciona la materia como otra causa más. En el extracto sobre el amor fraterno, Hierocles señala igualmente varias causas de los padecimientos del hombre que hacen de la vida una larga batalla: la resistencia ofrecida por la naturaleza de las cosas, la fortuna, es decir, en términos estoicos, la causalidad oculta al hombre (Cf. *SVF* II 280-282), y el vicio (*Anth.* II 663, 19- 664, 4). El contexto evidencia que Hierocles no se refiere al vicio como causa de las propias desgracias sino más bien al vicio de otros (Cf. Ramelli (2009) p. 124 n. 36, “malice of others”) como una de las causa de nuestros padecimientos. Para hacer frente a este triple flanco de padecimientos la naturaleza nos dota de un cuerpo de aliados y auxilios fundados en la sociabilidad natural del hombre (*Anth.* II 664, 4-12). En una exposición de moral popular destacar la relación entre el vicio en general y las desgracias propias y ajenas constituye un recurso a la experiencia ordinaria que los moralistas nunca desaprovechan. Pareciera, en consecuencia, que las consideraciones de Hierocles deberían leerse desde esta perspectiva y no ver en ellas un cuestionamiento de la ortodoxia estoica en torno a la relación entre el carácter moral y la prosperidad material o los padecimientos. El segundo señalamiento de Long, que Isnardi y Ramelli comparten, adversa los extensos análisis del pasaje de Hierocles de Prächter (1901) p. 20-26. Este sostuvo que la contraposición entre la materia terrestre y la sustancia purísima de los cuerpos celestes y su regularidad se inscribía en una no infrecuente acentuación estoica de la contraposición entre la divinidad y la materia (Cf. Epicteto, *Disertaciones* I 1, 8, Séneca, *Acerca de la providencia* V 9, Máximo de Tiro, *Discursos* 41 4), conciliable a su juicio con el monismo estoico, que era utilizada para destacar que la materia representaba un límite infranqueable para la voluntad de dios y dar así una respuesta al problema del origen del mal. Schmekel (1901) p. 1479-1480, objetó acertadamente a Prächter que los testimonios que alegaba no iban más allá de Séneca y destacó que el origen del planteamiento estaba en las reformulaciones del estoicismo clásico desarrolladas por Panecio para hacer frente a los ataques de Carnéades a la doctrina estoica de la providencia y su teodicea. A juicio de Schmekel (1901) p. 1479, Panecio consideraba que el mundo poseía la mayor perfección posible, pero esta no era absoluta. Schmekel (1901) p. 1480, encontraba el testimonio más claro de este planteamiento en el tratado de Cicerón *De la naturaleza de los dioses* II 36-37. Lactancio, en verdad, señala que los académicos criticaron la teodicea estoica (*SVF* II 336), pero no se dispone de elementos suficientes para representarse con exactitud la polémica, aunque la exposición de Cota en *De la naturaleza de*

los dioses III permite cierta aproximación. Prächter (1901) p. 22, reconocía también versiones mucho menos tajantes de la relación entre la divinidad y la materia basadas en la comparación con la actividad del artesano en las que se señalaba que así como el artesano relega en su trabajo bajo ciertos aspectos la materia con la que trabaja en aras de la obra completa final, así también dios relega en aras de la economía del todo ciertos aspectos que pudieran identificarse con el ámbito de la materia (SVF II 338-339, Cicerón *De la naturaleza de los dioses* III 86). Para Prächter (1901) p. 23-25, la contraposición entre los cuerpos celestes y la materia terrestre no era de raigambre platónica sino aristotélica y representaba, en realidad, un desarrollo de planteamientos estoicos clásicos. Para Long, Isnardi y Ramelli, la vinculación entre la materia y el mal y la contraposición entre los astros y los cuerpos terrestres, señaladas por Hierocles, representaban la irrupción en el estoicismo de un dualismo ajeno al monismo providencialista de la escuela. A nuestro parecer esta interpretación de los pasajes de Hierocles es innecesaria y excesiva. Los extractos de Hierocles sobre los dioses, como bien destacó Prächter, constituyen ciertamente un documento incompleto de los planteamientos de Hierocles sobre el tema. Se echa en falta, por ejemplo, un tópico central de la teodicea: la exculpación de los dioses de los padecimientos del hombre virtuoso (Cf. Long (1968) p. 331, SVF II 338, Cicerón *De la naturaleza de los dioses* III 79, 81). No obstante, por lo que podemos juzgar a partir de los extractos conservados, Hierocles no afirma que la causa del mal sea la materia ni tampoco que sea la principal causa de nuestros padecimientos. Del primero lo es exclusivamente el vicio y de estos, como hemos señalado, lo es en parte la materia, pero lo es también la fortuna y, en mayor medida, el vicio. Hierocles no sustantiva la materia como causa de nuestros padecimientos y mucho menos como causa del mal, señala simplemente algo que no tiene el dramático alcance cosmológico que, apresuradamente, le atribuyen los intérpretes mencionados y sí una gran tradición en la filosofía antigua en general, a saber, que el mundo en el que el hombre habita presenta resistencias, obstáculos (Cf. *Anth.* II 664, 1) e inestabilidades (Cf. la propuesta τὰ δὲ ἐπιγεια... <ἄστατά ἐστιν ὡς ἐνίοτε καὶ τῶν δυσχρήστων αἴτια εἶναι> de Philippon (1933) p. 106, para colmar la laguna en *Anth.* II 182, 30) que le causan padecimientos. Cicerón se refirió claramente a este planteamiento estoico en *De la naturaleza de los dioses* II 35-36, mediante un verbo muy cercano a la expresión utilizada por Hierocles: *obsistere*. La conciliación de esta interpretación con la teodicea clásica de Crisipo no resulta problemática, pues no se habla de una obstaculización a la actividad de dios (SVF II 269, *De la naturaleza de los dioses* II 36) sino a la vida del hombre; obstaculización, por otra parte, tan asimilable y prevista en la economía del universo que la naturaleza misma, es decir dios, provee al hombre de medios y aliados para enfrentarla (*Anth.* II 664, 4-12). Long (1996) p. 305-306, vio en los pasajes del extracto que consideramos planteamientos tan alejados de la ortodoxia estoica que le llevaron a preguntarse si éste no pertenecería más bien a Hierocles de Alejandría. Sin embargo debería haberse preguntado si estos planteamientos tienen eco en otros extractos de Hierocles y si en verdad Hierocles de Alejandría hace de la materia un límite al poder del demiurgo y el origen del mal. Hemos mostrado que la primera pregunta tiene una respuesta afirmativa. Para obtener una respuesta negativa a la segunda le hubiera bastado con reparar en las consideraciones al respecto de Prächter (1901) p. 19-20, pues, en efecto, Hierocles de Alejandría no sostenía las tesis (Cf. Schibli p. 336-338, Hadot p. 24-30) que Long presupone al poner en duda la pertenencia del extracto a Hierocles el estoico.

32. Sobre la utilización de la etimología en el estoicismo Cf. *supra* nota 28. Epicteto (*Disertaciones* II 10,11) observaba que la consideración de los nombres (ciudadano, padre, hermano, etc.) siempre sugería los actos que eran apropiados a cada una de estas figuras.

33. Como observó Prächter (1901) p. 35, el texto de Hierocles e incluso el ejemplo de la mano recuerda un pasaje inicial de la *Política* de Aristóteles (I 1253a19-29) pero también un pasaje de Epicteto (*Disertaciones* II 10, 4-5). No obstante, tanto Prächter (1901) p. 336-37, como

Ramelli (2009) p. 104-105, destacan que la tesis estoica de la unidad del cosmos suponía un tratamiento de la relación entre el todo y las partes distinto del aristotélico. La insistencia de Hierocles en señalar la identidad de lo útil para el ciudadano y lo útil para la patria (y a la inversa) parece apuntar a esta reformulación estoica, pues lo útil es considerado por Hierocles a partir de su identificación con lo verdaderamente provechoso, es decir, el bien, la virtud, encarnada en Zeus, y el sabio (Cf. Bonhöffer (1894) p. 95). Hierocles considera la figura del ciudadano y la de la patria a partir de esta tesis central del estoicismo. Los epicúreos, por el contrario, comprenden lo útil a la comunidad a partir de la seguridad, ἀσφάλεια, provista por una invención, los pactos, que consideran netamente humana (Cf. Goldschmidt (1977) 71-83, 201-203, Müller (1972) p. 73-76, 96-104).

34. El comienzo del extracto se presenta como una conclusión de lo que se acaba de exponer; sin embargo el extracto que le precede en la compilación de Estobeo no satisface esta estructura argumentativa. Prächter (1901) p. 37, conjeturó que el puente entre este extracto y el que analizamos vendría dado por un texto en el que se señalaría que lo verdaderamente útil es la virtud, lo cual explicaría que el extracto comience con el señalamiento de que comportarse adecuadamente con la patria implica estar alejado de toda pasión y enfermedad del alma (Cf. Epicteto, *Disertaciones* II 17, 31). Hierocles parece orientar su argumentación desde una de las paradojas estoicas que tanto chocaron a los antiguos: la afirmación de que sólo el sabio es libre y ciudadano. Sólo el sabio, en efecto, está libre de toda pasión y enfermedad del alma. Vogt (2008) p. 76, 80, 99, 111, 128-135, ha analizado el valor epistemológico y normativo de esta paradoja y ha señalado que la redefinición del vocabulario ordinario que inspira no supone discontinuidad con este.

35. Prächter (1901) p. 39-40, apreció un aire conservador en el rechazo de la καινούργια de leyes y costumbres que se revela también en las quejas sobre el presente del fragmento de Hierocles extraído de su supuesto *Económico* (*Anth.* III 697 16-18). Séneca señala que según Posidonio los sabios, entre los que incluye a Zaleuco, fueron los legisladores del pasado (*Epístolas Morales a Lucilio* 90, 6). Los epicúreos se inscriben, por el contrario, en una tradición anti-νομοθέτης (Cf. Campbell (2003) p. 275-276, 304-310).

36. Sobre la relación entre la ley y la costumbre en el estoicismo y la influencia de Aristóteles Cf. Prächter (1901) p. 42-43. Prächter señala que la alta valoración de la costumbre se debe a su mayor proximidad a la naturaleza, ya que no es resultado de un acto voluntario de establecimiento, θέσις, como las leyes. Ramelli (2009) p. 107, ofrece bibliografía actualizada sobre el tema.

37. Prächter, además de analizar meticulosamente los extractos de Hierocles sobre el matrimonio e indicar numerosísimas concordancias de sus planteamientos con estoicos como Antípato, Séneca, Musonio Rufo y Epicteto, con el rétor Teón, Cicerón y Dión de Prusa, dedicó un extenso excursu a la historia del tópico περί γάμου (Cf. Prächter (1901) p. 121-150) que, como señalamos en la introducción, fue reconocido en la primeras reseñas de *Hierokles der Stoiker* como uno de los aportes de la obra. Ramelli (2009) p. 108-123, no se refiere a estos análisis de Prächter al comentarlos, a pesar de que sus notas están orientadas fundamentalmente a mostrar concordancias y paralelos de los planteamientos de Hierocles sobre el matrimonio con varios de los autores considerados por Prächter y presentar una extensa bibliografía actualizada al respecto. En el excursu sobre el tópico περί γάμου Prächter sostuvo que su origen no estaba propiamente, como había sostenido Bock (1896), en Aristóteles y los primeros peripatéticos sino en las diatribas estoicas, las cuales incorporaban algunos planteamientos que la estoa antigua y media había adaptado de Aristóteles. Foucault (1986) p. 147-164, y Deming (2004) corroboraron la impronta estoica del tópico περί γάμου en la antigüedad. Como señalamos, a partir del *Económico* de Jenofonte y el pseudo-aristotélico



*Económico* se documenta una tradición temática muy amplia que incluye la consideración de múltiples temas relacionados con el matrimonio, como la elección de la esposa, la relación entre los esposos, las relaciones con los hijos, el trato de la esposa hacia los esclavos, los argumentos a favor y en contra del matrimonio, el debate en torno a si el sabio debe o no casarse, etc. Estobeo titula el extracto con la indicación ἐκ τοῦ Περί γάμου, pero en la primera línea del extracto (*Anth.* II 603, 8-604, 3), encabezado con la simple indicación Ἱεροκλέους, Hierocles se refiere al tópico acerca del matrimonio y la procreación, περὶ τοῦ γάμου καὶ τῆς παιδοποιίας. Prächter (1901) p. 66-67, destacó que no era fácil decidir si el texto de Hierocles extractado por Estobeo tendría como título esta segunda denominación, abreviada por Estobeo en el encabezamiento del primer extracto (*Anth.* II 502 ,1-7) o bien sería este último el título escogido por Hierocles dado que el tópico περὶ γάμου incluía usualmente consideraciones sobre la procreación.

38. La ausencia de partículas de conexión sugería, a juicio de Philippson (1933) p. 103, que se trataba del comienzo de una sección independiente. En su opinión este extracto seguía al dedicado a las actividades del hogar (*Anth.* III 696, 21-698, 4). Giusta era de la misma opinión. El eco del comienzo de la *Política* de Aristóteles en el texto de Hierocles parece claro. A juicio de Prächter (1901) p. 67, los estoicos se apropiaron tempranamente de planteamientos de la *Política* de Aristóteles.

39. No es fácil decidir el alcance de la expresión ἐν τοῖς περὶ οἴκων. Prächter (1901) p. 8, interpretó que Hierocles se refería al *Económico*. Lo mismo consideró Giusta (1964) p. 172-173. A su juicio el *Económico* precedía al περὶ γάμου. Las dificultades del matrimonio y las turbaciones originadas por los hijos constituían un tópico documentado desde Hesíodo al que se habían referido en el pasado Anaxágoras, Demócrito y Antífonte (Cf. Pendrick (2002) p. 192-197, 380-388). En el helenismo alcanza particular relieve la cuestión de si el sabio debe o no casarse y engendrar hijos. Teofrasto y los cínicos respondieron negativamente. También Epicuro, según algunos testimonios, se orientó en la misma dirección. Los estoicos, por el contrario, parecen haber respondido afirmativamente (Cf. Schofield (1999) p. 119-127). El texto de Hierocles presenta, no obstante, una matización importante pues si bien incluye el matrimonio entre lo preferido, es decir, entre los indiferentes conformes a naturaleza, destaca que bajo ciertas circunstancias no resulta preferible (Cf. Cicerón, *Acerca de los fines* III 68). Isnardi (1989) p. 2224-2225, señala que el concepto estoico tradicional, rechazado por Aristón (Cf. Ioppolo (1908) p. 149-154), era τὰ προηγμένα y que el término τὸ προηγούμενον, utilizado por Hierocles, se debe probablemente a Antípatro. Forschner (1981) 192-196, analizó el término περίστασις y la diferencia entre καθήκοντα περιστατικά y καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, haciendo énfasis en su relación con las consideraciones de la tradición filosófica en torno a los bienes externos y la vinculación entre las acciones y las circunstancias. Vogt (2008) p. 193-198, presenta un balance actualizado de las interpretaciones de la distinción entre estos términos de la ética estoica. Cf. asimismo Boeri-Salles (2014) p. 686-690.

40. Prächter (1901) p. 70, consideraba probable que el término συνδυαστικός fuera uno de los elementos de la *Política* de Aristóteles adoptado por los estoicos. Hierocles usa también el término συναγελαστικός en *E. Mor.* (Col. XI 15).

41. Es una metáfora que Hierocles también usa en *E. Mor.* (Col. II 50-51) referida a los animales. En este texto califica asimismo a la naturaleza de habilísima, δεινή (*E. Mor.* Col. VII 3).

42. En este pasaje se puede comprobar la pluralidad de significados del término φύσις en el estoicismo. Sobre la diferenciación entre la planta y el animal Cf. *E. Mor.* IV 24-27, y *supra* nota 4.

43. En la conjunción καὶ reconocía Prächter (1901) p. 74, la indicación de que en un texto precedente Hierocles se refería a otra propiedad del matrimonio. En la tradición retórica la defensa del matrimonio se fundamentaba en cuatro propiedades que se repetían en el caso de otro tópico en el que también la tradición retórica fue influenciada por el estoicismo: si el sabio ha de participar en política (Cf. Schofield (1999) p. 119-127). Se señalaba que el matrimonio y la participación en política era algo necesario, útil, noble y placentero, ἀναγκαῖον, σύμφορον, καλόν y ἡδύ (Cf. Prächter (1901) p. 75-76). En los extractos de Hierocles sobre el matrimonio solo comparecen los calificativos útil y noble. Prächter conjeturó que el rigorismo estoico explicaba la ausencia del adjetivo ἡδύ, y que la presencia del calificativo ἀναγκαῖον en Musonio y Antípato hacía sospechar que en pasajes que precedían al extracto que comentamos aparecía esta calificación, la cual indirectamente era utilizada por Hierocles en referencia al matrimonio al calificar la exposición del matrimonio como ἀναγκαιότατος, por ser este precisamente la primera y más elemental de las comunidades. El primer aspecto bajo el que Hierocles destaca la utilidad del matrimonio es la generación de hijos (*Anth.* II 503, 18-24). Hierocles los califica como una ayuda y compañía connatural de los padres en sus éxitos y desgracias, al estar vigorosos y en la ancianidad. La esposa y los hijos son una alianza y auxilio (Cf. Jenofonte, *Económico* VII 12) provistos por la naturaleza contra las adversidades de la vida (*Anth.* II 506, 26- 507, 5). Lo mismo afirma Hierocles de los hermanos (*Anth.* II 664, 12-18). En ambos casos destaca que resulta completamente absurdo tratar de hacer amigos de cualquier manera para hacer frente a las adversidades de la vida y despreciar los aliados (la esposa, los hijos y los hermanos) que la naturaleza ofrece. Al igual que en la tradición retórica, los extractos de Hierocles sobre el matrimonio están dispuestos como una defensa del matrimonio frente a los argumentos de quienes lo adversen. Reflejan, asimismo, la diversidad de tópicos de la tradición literaria iniciada por el *Económico* de Jenofonte.

44. El segundo aspecto bajo el que Hierocles destaca la utilidad del matrimonio se centra en el consuelo y el curso de vida moderado (*Anth.* II 504, 22-505, 2) y estable (*Anth.* II 502, 19-20 II, 505, 1) que una esposa puede proporcionar. El reconocimiento del matrimonio como una comunidad ética, en la que más allá de la procreación, la unión de los esposos es vista como un práctica compartida de la virtud, es obra del helenismo y, en especial, de la filosofía estoica. Los estoicos elevaron el matrimonio al mismo nivel que poseía tradicionalmente la φιλία y otorgaron así a la relaciones personales entre los esposos y a la práctica de la σωφροσύνη en la convivencia matrimonial un relieve nuevo que los extractos de Hierocles confirman (Cf. Ramelli (2009) p. 112). Este no sólo destaca que el hombre es un ser inclinado por naturaleza a vivir en pareja, sino que insiste igualmente en el género de vida moderado y estable proporcionado por el matrimonio.

45. La calificación de la vida matrimonial como noble, καλή, refleja la connotación ética a la que nos referíamos en la nota precedente. Para ponerla de relieve Hierocles contraponen, sirviéndose, a juicio de Prächter (1901) p. 78, de un tópico de las diatribas de inspiración cínica, la belleza exterior y ostentosa de una casa a la verdadera belleza y nobleza de un hogar constituida por la sólida unión ente esposo y esposa en la que sus cuerpos y sobre todos sus almas han sido puestas en común. Para elogiar esta unión Hierocles se sirve de los mismos versos de Homero que aparecen en el pseudo-aristotélico *Económico*.

46. El tópico περὶ γάμου incluía consideraciones polémicas contra los adversarios del matrimonio que se pueden apreciar incluso en un testimonio tardío como el ejercicio retórico εἰ γαμητέον de Libanio (Gibson (2008) p. 510-518). Hierocles se ocupa en primer lugar de quienes juzgan que la vida matrimonial es pesada y difícil de llevar y posteriormente (*Anth.* II 604 10-16) de quienes evitan el matrimonio y la procreación sin que existan circunstancias que lo justifiquen. A los primeros replica que su juicio se basa en la debilidad e ignorancia de

los hombres en el manejo de los asuntos de la vida, pues su inmadurez, la mala elección de la esposa y la realización del matrimonio por motivos espurios son las causas de un matrimonio pesado y difícil de sobrellevar. Hierocles los acusa además de absurdos, pues al estimar que el matrimonio es pesado y difícil cometen la estupidez de buscar de cualquier manera y en cualquier lugar amigos y compañeros como aliados contra futuras desgracias y rechazar la alianza y el auxilio del matrimonio y los hijos, provistos por la naturaleza, las costumbres y los dioses. También a los segundos los acusa de incoherentes, pues al negarse a engendrar hijos acusan a sus propios padres, quienes les engendraron, de insensatos. Sin embargo no por ello abandonan la vida sino que se complacen en seguir vivos.

47. A diferencia de Musonio, quien sostenía que se han de criar a todos los hijos (Cf. Ramelli (2009) p. 118-119), Hierocles señala que se ha de criar al mayor número posible y reconoce que la mayor parte no lo hace por amor a la riqueza y temor a la pobreza. El extracto contiene argumentos adicionales sobre la utilidad del matrimonio y reconoce en este y en la procreación un deber, una deuda y un acto de gratitud hacia los padres. Hierocles se había referido ya a la utilidad que los hijos suponen para los padres. Ahora amplía el ámbito de los favorecidos a los abuelos, los amigos y los parientes. Para todos ellos los hijos son una garantía de seguridad, ἀσφάλεια, contra las vicisitudes de la vida. Hierocles insiste en una y otra vez en cómo las diversas relaciones sociales constituyen auxilios y alianzas naturales contra estas. El matrimonio y la procreación son el fundamento de este tejido social y en último término de la patria. Su existencia y permanencia depende de ellos; por eso Hierocles subraya que prácticamente no engendramos hijos tanto para nosotros mismos como para la patria, pues su seguridad y permanencia depende de ello.

48. Tanto en este pasaje como en *Anth.* II 660, 18, el término πρόσωπον, persona, no es utilizado por Hierocles en un sentido activo, es decir, en referencia al sujeto de προαίρεσις, de elección de vida, que aflora en Epicteto como signo distintivo del concepto de “persona” (Cf. Foschner (2005) p. 312-317) sino en sentido pasivo, como objeto de determinados deberes (Cf. Prächter (1901) p. 53).

49. La comparación de los padres con los dioses es tradicional en la cultura griega. Prächter (1901) p. 45-48, aporta numerosos testimonios de ello, como por ejemplo *Ética a Nicómaco* IX 1365a 23-25. Señala asimismo que la calificación de los padres como segundos dioses es de impronta estoica y se deriva de la tesis estoica de la unidad del cosmos y la presencia del logos divino en todos los ámbitos del mundo. Del paralelo tradicional entre dioses y padres los estoicos pasaron a su calificación de dioses terrenales. La casa es asimilada a un templo en el que los hijos han sido consagrados por la naturaleza como auxiliares y sacerdotes al cuidado de los dioses domésticos, es decir, los padres (*Anth.* II 642, 1-5).

50. También Aristóteles señalaba en *Ética a Nicómaco* VIII 1163b 14-26, que nunca se puede colmar el honor debido a los dioses y a los padres. El hijo siempre es deudor del padre y debe pagar, pero nada puede saldar la deuda de lo que el padre ha hecho por él. Hierocles complementa la idea con una consideración que tampoco es extraña a Aristóteles: como los hijos son obra de los padres pudiera decirse que incluso las acciones de los hijos son obra de estos.

51. El pasaje es otra muestra de la huella de Jenofonte en los extractos de Hierocles. En *Recuerdos de Sócrates* II 3-6, Sócrates hace ver a su hijo Lamprocles el agradecimiento que los hijos deben a sus padres, pues además de darles el ser, los crían y educan y cuando son pequeños y no pueden dar a entender qué les falta, la madre conjetura lo que les conviene e intenta satisfacerles. Ramelli (2009) p. 121-222, ha subrayado que los estoicos romanos repararon en aspectos de Sócrates muy diferentes de los enfatizados por Platón. Les interesó

más la conducta de Sócrates que los planteamientos teóricos que desarrolla Platón a partir de Sócrates.

52. El extracto presenta dos marcas de su condición fragmentaria. En *Anth.* II 643, 4, Hierocles señala que se ha de infundir en los padres *en primer lugar* una buena disposición de ánimo, lo que hace suponer que tras las correspondientes observaciones mencionaba, al menos, una segunda obligación de los hijos hacia los padres. En el texto conservado, ciertamente, no está tratada. El extracto concluye, asimismo, con la observación de que es grato a los padres que los hijos honren a quienes ellos quieren y favorecen, de ahí que estos deban querer a los parientes y velar por ellos. Hierocles señala que a partir de este señalamiento se esboza el descubrimiento de otros deberes ni pequeños ni casuales, entre los cuales parecen incluirse los resultantes de la preocupación de los hijos por sí mismos, tópico que no aparece tratado en los extractos de Estobeo, aunque quizás en *Anth.* II 673, 12-14, se deba ver una mención a este tópico.

53. Como destacaron Philippson (1933) p. 107-110 y Giusta (1964) p. 170-173, *ὑποθήκη* (*Anth.* II 660, 15, *Anth.* II 672), *ὑποθήσθαι* (*Anth.* I 731, 1-2) y *πρόσωπον* (*Anth.* II 660 18) son términos técnicos de la parenética estoica. Séneca consideró las diferencias entre *precepta* y *decreta* (*δόγματα*) y criticó las posiciones de quienes, como Aristón (Cf. Ioppolo (1980) p. 123-130) estimaban irrelevante los preceptos o, por el contrario, consideraban que estos bastaban para regular la vida y que los *decreta* o principios de la sabiduría moral eran superfluos. A juicio de Séneca los preceptos son útiles, pero requieren del principio ordenador constituido por los *decreta* o *δόγματα* (Cf. *Epístolas Morales a Lucilio* 94 y 95). Sobre estas dos cartas de Séneca Cf. Mitsis (1993) p. 293-312 y Vogt (2008) p. 193-198, quien discute las interpretaciones más recientes de la distinción entre *precepta* y *decreta*. Sobre el concepto estoico de *πρόσωπον* Cf. Forschner (2005).

54. Prächter reconoció que no había encontrado ninguna correspondencia exacta de este pensamiento en la antigüedad, aunque existían planteamientos análogos en varias tradiciones (Cf. Prächter (1901) p. 54-55). Ramelli (2009) p. 123-124, en su comentario al pasaje ofrece una extensa bibliografía sobre los paralelos entre el *Nuevo Testamento*, Hierocles y la filosofía moral helenística.

55. Este apotegma era atribuido al socrático Euclides (Cf. Humbert (1995) p. 299). Lo recoge también Plutarco en el tratado *De la ira* (462C) y en *Del amor fraterno* (489D), lo que a juicio de Prächter indica que se trataba de un dicho muy citado, Cf. Prächter (1901) p. 58-59.

56. La misma comparación se encuentra en *Recuerdos de Sócrates* II 3,17, de Jenofonte, un autor muy apreciado por los estoicos, cuyo influjo parece haberse acrecentado en la filosofía popular estoica. Sus huellas son claras en varios pasajes de los extractos de Hierocles.

57. Es una comparación recurrente en el estoicismo, como prueban las numerosas correspondencias recogidas por Prächter (1901) p. 60, entre las cuales, sin embargo, no aparece una de las cartas de Séneca (*Epístolas Morales a Lucilio* 96) en la que se compara la vida a la milicia. Gigante (1967) p. 461-462, llamó la atención sobre esta carta en una breve nota al pasaje de Hierocles y señaló que Leopardi se interesó por este texto de Hierocles.

58. Cf. Homero, *Odisea* XIX 163, *Iliada* XXII 126, y Platón, *República* 544d6 ss., y *Apología* 34d.

59. Cf. *E. Mor.* Col. XI 18-20.

60. Este extracto y, en concreto, su imagen de los círculos concéntricos constituye uno de los pasajes de Hierocles más célebres y citados hoy en día. Curiosamente Prächter (1901) p. 9-10, 61-63, no le dedicó mucha atención. Se interesó por la indicación que, a su juicio, contiene (*Anth.* II 672, 12-13) respecto al supuesto capítulo sobre las virtudes señalado en

*Anth.* I 63, 10-11 (Cf. *supra* nota 25), destacó algunas correspondencias de la imagen de los círculos concéntricos y mostró la filiación estoica de varios términos utilizados por Hierocles en el extracto. Prächter subrayó la predisposición de los estoicos a utilizar ejemplos gráficos y observó que también Séneca utiliza la imagen de los círculos concéntricos (*Epístolas Morales a Lucilio* 12 6), aunque, en su caso, está dirigida a representar, al igual que la imagen de la escalera de la que se acompaña, las etapas de la vida de la persona. Llama la atención que Prächter no se refiera a la οἰκείωσις social, que la mayoría de los intérpretes contemporáneos ven plasmada en el extracto de Hierocles, aunque, en verdad, tampoco se refiere a la οἰκείωσις al comentar otros pasajes, como *Anth.* II 502, 20-503, 10, en el que su presencia pareciera obvia. En realidad Prächter no saca a relucir la teoría de la οἰκείωσις a lo largo de sus minuciosos análisis dedicados a probar la impronta estoica de los extractos de Hierocles. Diversos testimonios (Cf. Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 1038B. Porfirio, *Acerca de la abstinencia* III 19,2. Cicerón, *Acerca de los fines* III 62 ss., *Acerca de los deberes* I 11-12) y críticas de los adversarios (*Comentario al Teeteto*) evidencian que los estoicos hicieron de la οἰκείωσις el origen de la justicia. Schofield (1995) ha mostrado que, en realidad, al igual que en otros temas (Cf. *supra* nota 26) los estoicos desarrollaron una aproximación dual a la justicia: una a partir de la teoría de la οἰκείωσις y otra a partir de la física, específicamente, de la teología estoica racionalista.

61. Cf. Epicteto, *Enquiritidion* 33, 7. Aunque en el fragmento se destaca que los círculos concéntricos conciernen a las relaciones entre las personas, no se puede dejar de lado esta referencia a las cosas marcada en el primer círculo, pues, cabe preguntarse (Cf. De Coelho (2010) 121-122, 132-134) si es aplicable en algún sentido también a ellas, o más precisamente a nuestra relación con las cosas, el modelo de los círculos concéntricos. En *E. Mor.* Col. IX 5-6, 7-8, Hierocles, como señalamos, se refiere a una οἰκείωσις αἰρετική y ἐκλεκτική referida a las cosas externas. El modelo de los círculos concéntricos encierra implícitamente por su iteración una complejidad en la que no se suele reparar, pues, como observa Boeri (2013) p. 243-244, la extensión o expansión del interés por mí hacia el interés de los demás, constituye una dinámica que atañe a toda persona, por lo que obviamente, la expansión de los círculos no puede ser asimilada a una especie de onda unidireccional ya que el modelo es mucho más complejo.

62. Hierocles, como señalamos, se refiere en *E. Mor.* a la οἰκείωσις εὐνοητική del animal consigo mismo (Col. IX 3-9). Lamentablemente lo recuperado de esta columna y de la siguiente se reduce a unas diez líneas, por lo que desconocemos las consideraciones de Hierocles sobre esta modalidad de la οἰκείωσις. Para mostrar la imposibilidad de fundamentar la justicia en la οἰκείωσις el anónimo *Comentario al Teeteto* pone de relieve la existencia de una oposición insalvable entre la οἰκείωσις πρὸς ἑαυτό y la social a partir del señalamiento de que ni siquiera la primera trasluce homogeneidad, ya que no nos apropiamos o estamos familiarizados con nuestras partes de la misma manera; no estamos apropiados o familiarizados con los ojos o un dedo como lo estamos con el cabello o las uñas, como lo prueba el hecho de que no nos “extrañamos” por igual frente a su pérdida, sino más en unos casos y menos en los otros (*Comentario al Teeteto* Col. V 6-16, Cf. Bastianini-Sedley (1995) p. 491-493). Hierocles reconoce asimismo que la atenuación de los lazos de sangre merma la benevolencia. Hierocles no ve en ello objeción alguna a su modelo de los círculos concéntricos. Más bien orienta este hecho a poner de relieve que el modelo integra facticidades y tareas morales. Hierocles subraya, en efecto, que hemos de compensar la atenuación de la benevolencia esforzándonos con diligencia y empeño en la asimilación de los otros (*Anth.* II 672, 16-20). En el extracto sobre la amistad fraterna Hierocles señala que la propia naturaleza nos ha provisto con una gran ayuda para asimilar a quienes no están ligados con nosotros por lazos de sangre: la razón (*Anth.* II 664, 4-11). En este extracto utiliza el verbo ἐξιδιόμμαι (*Anth.* II 664, 10). En el que

comentamos emplea el sustantivo *ἐξομοίωσις*, que, como observan Boeri-Salles (2014) p. 527, evoca la expresión platónica *ὁμοίωσις θεῶν*. Ambos términos (*ἐξιδιόμοιαι*, *ἐξομοίωσις*) poseen la misma estructura y probablemente han de ser interpretados a partir del estrechamiento de los círculos, *συνολκὴ τῶν κύκλων* que Hierocles presenta como precepto derivado del modelo de los círculos concéntricos (*Anth.* II 673, 9-11). A juicio de Blundell (1990) la continuidad entre la *οἰκείωσις* personal y la social que muestra el extracto de Hierocles suscita una cuestionable extensión del egoísmo al altruismo, que en todo caso sólo en el sabio se cumple. Sólo en este se subsume la *οἰκείωσις* social en la *οἰκείωσις* personal y se da una perfecta unidad entre la preocupación por uno mismo y la preocupación por los demás, Blundell (1990) p. 235-236. McCabe conjetura que en el estoicismo se dieron dos versiones de la *οἰκείωσις* social inconsistentes. La primera, proveniente de Crisipo, se fundamentaba en la idea de la identificación con el otro (MacCabe (2005) p. 426-4289, mientras que la segunda, de la que el extracto de Hierocles sería una muestra, se centraba en la idea de la extensión del egoísmo (*Ibidem* p. 419-424). Algra (2003) p. 289-291, observó que constituía una incorrecta directriz interpretativa abordar la teoría estoica de la *οἰκείωσις* social a partir de la equiparación contemporánea entre justicia e imparcialidad. Sorabji ha sugerido resonancias del extracto de Hierocles en Tertuliano y precedentes de la tensión entre la extensión del yo de Hierocles y su vulnerabilidad en Cicerón, Cf. Sorabji (2005) p. 43-44, 194.

63. En el aparato crítico Hense (*Anth.* III 696) ponía bajo sospecha el título del extracto e indicaba que Prächter era del mismo parecer, por lo que editó *ἐκ τοῦ Οἰκονομικοῦ* entre corchetes. Natali (1995) mostró la amplitud de los significados del término economía en la antigüedad y señaló cómo a partir del *Económico* de Jenofonte y el pseudo-aristotélico *Económico* se documenta una tradición temática muy amplia en la que caben desde reflexiones en torno a la definición de la riqueza y la adquisición y manejo de bienes hasta observaciones sobre las cualidades y características de la casa o sobre la vida cotidiana del propietario rural pasando por todo tipo de consideraciones sobre las múltiples relaciones existentes entre los que habitan la casa: entre el marido y la esposa, entre la madre y los hijos, entre los dueños de la casa y los diferentes tipos de esclavos, etc. Resulta, por ello, una literatura muy interesante para apreciar las inflexiones que las filosofías helenísticas introdujeron en los numerosos tópicos que acogía. En Jenofonte y Aristóteles la economía de la que se ocupaba los tratados denominados *Económico* era considerada como una especie de conocimiento práctico incluido en la ética. Las reformulaciones de la ética desarrolladas por las filosofías helenísticas subrayaron en esta temática tradicional tópicos que no habían sido centrales, como, por ejemplo, la vinculación del sabio con todo lo que significaba la casa. A juicio de Isnardi (1989) p. 2202-2203, no se podía afirmar con certeza si los extractos del *περὶ γάμου* y del *οἰκονομικός* formarían parte del todo constituido por el tratado de los deberes del que parecían formar parte el resto de los extractos o bien o eran dos tratados independientes.

64. Por lo que se puede juzgar a partir del *Económico* VII 22-31 de Jenofonte y del pseudo-aristotélico *Económico* I, un tópico central de este tipo de obras era la división de las ocupaciones de esposos y esposas y su justificación mediante la apelación a las capacidades distintas de unos y otras. En general, como se comprueba también en los extractos sobre el matrimonio de Hierocles (*Anth.* II 504 2-3, 14, 3, 24- 506, 5) al hombre se asignaban las actividades fuera de casa y a la mujer las domésticas, aunque Hierocles insiste también en el intercambio de las actividades del hombre y la mujer, al que se referían asimismo autores como Musonio Rufo (Cf. Ramelli (2009) p. 129-130), en tanto contribuía a la virtud, la cual concernía del mismo modo al hombre y a la mujer.

65. Prächter (1901) p. 64-65, señaló que las consideraciones de Hierocles sobre la *αὐτοσυγία* respondían al espíritu de Musonio Rufo. También Ramelli (2009) p. 131-132, in-

siste en ello y destaca concordancias con Dión. A su juicio, Hierocles defiende la αὐτοργία, al igual que otros estoicos, en claro contraste con la actitud de desprecio del trabajo manual característico de la Grecia clásica. No obstante, ya Jenofonte, un autor muy valorado por los estoicos y, como hemos mostrado, claramente presente en los extractos de Hierocles, destacaba en *Económico IV* el efecto nocivo en el cuerpo y en el espíritu de los oficios manuales de la ciudad y recomendaba la agricultura como una actividad noble que genera placer, incremento de la hacienda y entrenamiento del cuerpo para hacer cuanto corresponde a un hombre libre. En este contexto Jenofonte relata la anécdota (*Económico IV* 20-25) en la que Ciro se enorgullece de haber plantado árboles con sus propias manos y señala que no hay un día en que deje de ejercitarse en las tareas agrícolas. Así como las tareas agrícolas proporcionan vigor y salud al hombre libre así también amasar y humedecer la harina, sacudir y plegar mantas y vestidos, son ejercicios que Jenofonte recomienda a la mujer libre en beneficio de su salud y aspecto (Cf. Jenofonte, *Económico X* 10-12).

