

HELMANTICA

REVISTA DE FILOLOGÍA CLÁSICA Y HEBREA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

ELEMENTOS DE ÉTICA, EXTRACTOS DE ESTOBEO Y GLOSAS DE LA SUDA DE HIEROCLES EL ESTOICO

Edición bilingüe griego-español

Traducción, introducción y comentario:

JAVIER AOIZ - DEYVIS DENIZ - BLAS BRUNI CELLI (†)

2014
LXV • ENERO-JUNIO • 193
SALAMANCA

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
INTRODUCCIÓN	13
<i>ELEMENTOS DE ÉTICA DE HIEROCLES</i>	39
EXTRACTOS DE ESTOBEO DE HIEROCLES.....	91
GLOSAS DE LA <i>SUDA</i> DE HIEROCLES.....	127
NOTAS.....	131
GLOSARIO: VOCES Y TEMAS SEMÁNTICOS.....	167
BIBLIOGRAFÍA	183

PRÓLOGO

JAVIER AOIZ y DEYVIS DENIZ
La Florida, Caracas, a cuatro de abril de 2014

El estudio de la filosofía helenística y el interés por las reflexiones de los antiguos sobre la conciencia llevó a los autores de la presente edición al conocimiento de Hierocles, un filósofo estoico del siglo II d. C., recordado por la filología clásica a comienzos del siglo pasado. En los textos de Hierocles concurren de modo singular tópicos de la ética estoica entremezclados con consideraciones sobre la reflexividad perceptiva animal.

Las primeras columnas de sus *Elementos de Ética* contienen la exposición más extensa conservada sobre la percepción o conciencia de sí del animal, que los estoicos presentan como fundamento de la apropiación o familiarización del animal consigo mismo que caracteriza su impulso primordial. Se trata de un modo de reflexividad distinto al que centró la atención de los neoplatónicos y los filósofos de la modernidad, pues estos vincularon la reflexividad con la racionalidad y la incorporeidad, mientras que los estoicos destacaron un modo de reflexividad perceptiva, animal, corpórea y eminentemente práctica, que tiene paralelos con lo que algunos filósofos contemporáneos han denominado *the bodily self*. Los extractos de Hierocles transmitidos por Estobeo constituyen también un testimonio único del estoicismo, ya que aportan la sección más extensa conservada de un tratado dedicado a los actos apropiados o deberes, tópico fundamental de la ética estoica, de gran influencia en la constitución de la moralidad cristiana.

K. Prächter (1901) mostró que el Hierocles extractado por Estobeo, identificado tradicionalmente con el filósofo neoplatónico del siglo V Hierocles de Alejandría, era en realidad un filósofo estoico del siglo II. Cuatro años después H. von Arnim publicó la primera edición de *Elementos de Ética*, texto contenido en el verso de un papiro adquirido en 1901 en El Cairo por el egiptólogo Ludwig Borchardt. En la Introducción exponemos las pruebas alegadas por Prächter (1901) y los argumentos que esgrimió von Arnim (1906) para defender la identidad del Hierocles extractado por Estobeo y el autor de *Elementos de Ética*. Indicamos también las diferentes hipótesis barajadas hasta la actualidad sobre la personalidad y la obra de Hierocles y presentamos asimismo un resumen del contenido de los extractos de Estobeo de Hierocles y de sus *Elementos de Ética* y de la temática estoica en que se inscriben ambos textos.

Nuestra edición de *Elementos de Ética* parte del texto de Bastianini-Long (1992) y ofrece una versión actualizada al incorporar las propuestas de Della Donne (1987) aceptadas por Bastianini-Long (1993). No obstante, nos apartamos de esta versión actualizada en diferentes puntos, bien por retomar propuestas de von Arnim (1906), bien por aceptar propuestas de Pohlenz (1906), Prächter (1909) o Della Donne (1987) y (1995), bien por incorporar propuestas propias. El breve aparato crítico que acompaña nuestra edición de *Elementos de Ética* refleja estas discrepancias. Reproducimos la edición de los extractos de Hierocles de Estobeo de Wachsmuth-Hense (1844-1923) con algunas modificaciones provenientes de von Arnim (1906) y Long (1996).

Hemos incorporado a la traducción de *Elementos de Ética* y de los extractos de Hierocles de Estobeo notas dirigidas tanto a los lectores no versados en el estoicismo como a los lectores especializados. Mediante las primeras pretendemos facilitar la lectura del texto, fundamentalmente aclarando la terminología o los planteamientos estoicos que pueden suscitar dificultades de comprensión. En las segundas pretendemos evitar la reduplicación interpretativa, es decir, reiterar los valiosos aportes de los principales editores e intérpretes de Hierocles, a los que remitimos continuamente. Nos extendemos así en lo que consideramos nuevas contribuciones para la comprensión del texto de Hierocles, tanto por reflejar bibliografía actualizada como por constituir, a nuestro parecer, comentarios relevantes y esclarecedores. Hemos agregado a la edición un glosario por raíces que puede resultar de utilidad para los lectores interesados en Hierocles y para los estudiosos del estoicismo y el léxico filosófico del siglo II d. C.

Este trabajo ha sido realizado por sus autores en circunstancias difíciles que hacen más inestimables la ayuda, la generosidad y el aliento de muchas personas. Agradecemos a Rosa Herrera, Directora de *Helmántica*, la receptividad con la que acogió nuestra propuesta de edición de Hierocles. Agradecemos al profesor Bastianini la amabilidad en responder diversas consultas. David Konstan, con la generosidad que le caracteriza, puso a nuestra disposición el manuscrito de su traducción de la edición de Hierocles de I. Ramelli, gesto que agradecemos a ambos. También Marcelo Boeri y Ricardo Salles nos facilitaron avances de su excelente edición de los filósofos estoicos, recientemente aparecida en Academia Verlag. Agradecemos su amistad y generosidad. A Alejandro Vigo debemos valiosas indicaciones sobre la reflexividad perceptiva que agradecemos. Reynner Franco, Adelaida Andrés y Luis Guichard han sido un gran apoyo para esta publicación, pero les hemos de agradecer asimismo la cordialidad con la que nos han recibido en Salamanca. Agradecemos al profesor Leizaola el permanente ánimo y acompañamiento que brindó a nuestro proyecto. A nuestros familiares, a Claki, a Nerea, a Elenita y Johan: gracias por el apoyo, la generosidad y la paciencia.

Esta obra está dedicada a la memoria del Profesor Blas Bruni Celli. Con él la iniciamos los primeros días de un enero luminoso en su quinta de Altamira. En la satisfacción y alegría que hoy sentimos al culminarla, queremos ver un eco de su tesón, enseñanza, gentileza y sabiduría. Sin su entusiasmo y su voluntad de aportar a Venezuela lo mejor de los diversos mundos que él mismo encarnaba no estaríamos hoy concluyéndola.

INTRODUCCIÓN

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

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

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

2 Prächter (1901) p. 1-2.

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

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

3 *Ibidem*, p. 6.

4 *Anth.* II 502, 14.

5 Prächter (1901) p. 6, 417, 419.

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

7 Prächter (1912) p. 123.

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

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

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

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

10 Prächter (1901) p. v.

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

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

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

12 Pearson-Stephens (1983).

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

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

13 Bonhöffer (1902) p. 902.

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

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

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

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

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

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

16 Prächter (1901) p. 107-108.

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

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

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

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

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

19 Bonhöffer (1902) p. 902.

20 Bonhöffer (1907) p. 87.

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

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

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

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

23 Prächter (1916) p. 519 n. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

28 Philippson (1933) p. 112-113.

29 Giusta (1964) p. 14.

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

31 Isnardi (1996) p. 2202.

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

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

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

32 Inwood (1984) p. 151-152.

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

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

35 Ramelli (2009) p. xxxvii-xxx.

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

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

37 Philippson (1933) p. 100.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 Cf. Doyle (2012).

47 Cf. Kerferd (1972).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

55 Cf. Algra (2003).

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

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

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

57 Cf. Bénatouïl (2006) p. 19.

58 Brunschwig (1986) p. 113.

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

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

59 Cf. Bermúdez (1998).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

64 Bowen-Todd (2004) p. 2.

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

Curiosamente, el conjunto de los extractos de Estobeo de Hierocles comparten con *E. Mor.* el destino de ser el texto más extenso conservado del tópico estoico del que se ocupan, en su caso, una exposición sistemática de los actos apropiados o deberes, como tradicionalmente se traduce el término estoico τὰ καθήκοντα. Según Diógenes Laercio⁶⁵ Zenón fue el primero en utilizar el término técnico καθήκον, desviándose de su sentido corriente, y apelando, como acostumbraron los estoicos, a la etimología⁶⁶. Diógenes Laercio incluye entre la obras de Zenón un tratado sobre este tema⁶⁷. Sin embargo, como ocurre con otros tópicos del estoicismo, el carácter totalmente fragmentario de las fuentes, su complicada conciliación con la doxografía y el sincretismo en el que la teoría aparece inmersa al final de la antigüedad, dificultan una reconstrucción exacta de esta doctrina y de su desarrollo en el estoicismo así como de los problemas filosóficos a los que respondía⁶⁸. Dyroff explica su introducción en la estricta doctrina ética estoica, que, en principio, sólo reconoce como bien la virtud y como mal el vicio y a ellos vincula la felicidad y la infelicidad, como un intento por parte de Zenón de conectar su ética con la conciencia moral de la cultura griega, análogo al que llevó a los estoicos a reconocer entre lo moralmente indiferente o neutro, lo preferido, τὰ προηγμένα, y suministrar así una especie de Lebenskunst⁶⁹. Este planteamiento fue para algunos estoicos problemático y de hecho Aristón, por ejemplo, rechazó tanto el concepto de τὰ προηγμένα como el de καθήκον por ser absolutamente innecesarios para un estoico⁷⁰. Aristón puso de relieve que la aceptación de lo preferido, τὰ προηγμένα, obligaba a atribuir valor moral a instancias en último extremo dependientes de las circunstancias

65 Cf. DL VII 25 y 108.

66 Dyroff (1897) p. 134-135.

67 Cf. DL VII 4.

68 Cf. Foschner (1981) p. 183.

69 Dyroff (1897) p. 135.

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

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

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

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

71 Forscher (1981) p. 195.

72 SVF III 188.

73 SVF III 108.

74 Dyroff (1897) p. 135.

Panecio, Posidonio, en el *Acerca de los deberes* de Cicerón, en Séneca (*Epístolas Morales a Lucilio* 94 y 95) y Epicteto algunos de los ejemplos más célebres y más próximos cronológicamente a Hierocles. Epicteto destacó, retomado la división de Panecio de la persona en diferentes personas, recogida en el *Acerca de los deberes* I 107-121 de Cicerón, que los deberes no sólo remiten a la naturaleza humana de la persona en general sino a las específicas relaciones y actividades que definen la persona que cada uno es y que Epicteto unifica en la noción de *προαίρεσις*⁷⁵. Los extractos de Hierocles sobre los deberes se mueven en este grado de especificidad, que, obviamente, reclama una prosa parenética y popular, distinta de la prosa expositiva, académica, que caracteriza la escritura de *E. Mor.*, y que, como mostró minuciosamente Prächter, retoma el vocabulario y el estilo de las diatribas y tratados de moral popular estoicos o cercanos al estoicismo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ELEMENTOS DE ÉTICA

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Presentamos una versión actualizada de la edición de Bastianini-Long de los *Elementa Moralia* (B-L¹), pues nuestra edición incorpora las propuestas de lectura que estos aceptaron de Delle Donne (1987) (VDD¹). Denominamos esta edición actualizada (B-L²). Nos hemos apartado de ella en algunos pasajes bien porque tomamos en consideración propuestas de la *ed. pr.* de von Arnim Abschrift/Umschrift, bien porque adoptamos alguna sugerencia de VDD¹ no admitida por ellos o de Delle Donne (1995) (VDD²) u otros autores, o bien porque proponemos nuestra propia lectura. A continuación ofrecemos una tabla de discrepancias que da cuenta de aquellos pasajes en los cuales nos apartamos de B-L¹⁻². Indicamos entre paréntesis cuando se trata de propuestas propias, de propuestas no provenientes de las referencias ya identificadas y en los casos en que retomamos el Abschrift de von Arnim por no encontrar satisfactorias las lecturas propuestas.

TABLA DE DISCREPANCIAS

Col. I 7: οὐκ ἐπηρεμεῖ por οὐκέτι ἡρεμεῖ	Col. II 37: ἐκτείνεται τὸ διάστημα por ἐκτείνεται διάστημα
Col. I 19: τὸ τυχόν por καὶ κατὰ τὸ πόσον	Col. III 8: ὕστατα (nuestra) por ὑστάτην
Col. II 15: ἐφ' ὅ, τι por ἐφ' ὅτι	Col. III 15: οὖν por δέ
Col. II 33: ὑπ.[.]η[.]η[±12] por ὑπάρχουσα τὴν κεφαλὴν ἀσφαλῶς	Col. III 30: ἑαυτὸν por αὐτον
Col. II 34: ὁ σκίουρος (nuestra) por ἡ φρόνη	Col. III 31: α[±17.....] κυλίσας por α[±21.....]σας
	Col. III 35: τῷ στερεῶ ζ por τω... ερεα[.]ξ.
	Col. III 38: διατ.....η.εσ. κρείττων δέ γενόμενος por τ[.]εικες [...]ενόμενος

Col. III 39: τοῦ θηρίου πορ τ[.Ι.].
[θ]ρι()
Col. III 40-41: λαγίου (puestra) πορ
ἀλλομένου
Col. III 53: καθ' ὅσον δ' εἰς πορ ἐφ'
ὄσα δὲ εἰς
Col. IV 20: προσώπου (Pohlenz) πορ
καταπληκτικῆς
Col. IV 39: τοῖνυν οὐδὲν ἕτερόν πορ
τοῖνυν γένος οὐδὲν ἕτερόν
Col. IV 60: ἐφ' ἑαυτῶν ἡμῶν τῶν
ἀνθρώπων πορ εἰς ὃν διάγομεν
βίον
Col. V 15: ἄτονος πορ τοῦ δέοντος
Col. V 19: διαθέσεως; πορ διαθέσεως;
Col. V 38: ταπο (Abschrift) πορ τὰ
πρῶτα
Col. V 39: κατὰ τὰ προαναλεχθέντα
πορ διαλεχθέντα
Col. VI 14: παραδεδεγμένη (puestra)
πορ προσπαραδεδεγμένη
Col. VI 32: ζῶον πορ ζω()
Col. VII 18-19: θεραπεύειν ἑαυτοὺς
πορ [θε]ραπε[υ...][...]τους
Col. VII 29: ὥστε οὐ...δυνατὸν πορ
ὥστε ο[±8]ατον
Col. VII 34: φιλαυτία πορ φιλαυτι-
Col. VII 37: βεβαίωσις πορ βεβαίω

Col. VII 38: φηγόν πορ φη
Col. VII 46-47: καὶ τὸ σωτήριον πορ
τοῦ πρὸς τὸ σωτήριον
Col. VII 52-53: οὐ γὰρ ἐπειδὴν
πρῶτον γένηται τὸ ζῶον,
ἀλλὰ χρόνον μὲν τὸν καὶ
ριον.. γενομένης πορ οὕτως οὖν
ἐπειδὴν πολὺ ἀυξάνηται τὸ
ζῶον ἀνὰ χρόνον μὲν [.].και.ο...[.]
τ[...][.....].ς
Col. VII 59: ὁ τρόπος οὔτε τῆς
φαντασίας πορ ὁ τρόπος τῆς
φαντασίας
Col. VII 60: ἀσαφῆς ἐστὶν ἔτι πορ
[±12]
Col. VIII 3: τῶν πραγμάτων πορ : [.]
[.][...]ματων
Col. VIII 5: τιαναυ[.]ου (Abschrift)
πορ [.][.]αὐτοῦ
Col. VIII 8: ἀνὰ μ.ον (Abschrift) πορ
ἀνὰ μέσον
Col. VIII 11: Χρῦσιππος [±12] λέγει
πορ Χρῦσιππος [±12] [.....]
Col. VIII 27: καὶ περὶ τῆς ἀορι-
τώδους φαντασίας πορ [.][.....].
ἀοριστώδους [±10]α[.....]
Col. IX 12: ἐστὶ κηδεμονικὴ
(Prächter) apud B-L² p. 249

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. I 1-27

1a χ εἰ αἰσθάνεται τὸ ζῶον ἑαυτοῦ

- I 1 Τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἠγοῦμαι τὸν
περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῷ ζῶῳ λόγον· ἀλλὰ θῶ* οὐ χει-
ρον ἐνθυμηθῆναι μᾶλλον* ἄνωθεν ἀρξαμένος* ὅποια
τις ἢ γένεσις τῶν ἐμψύχων* καὶ τίνα τὰ πρῶτα συμβαίνοντα τῷ
5 ζῶῳ. τὸ τοίνυν σπέρμα καταπεσὸν εἰς ὑστέραν ἔν τε και-
ρῷ τῷ προσήκοντι καὶ ἅμα ὑπ' ἐρρωμένου τοῦ ἀγγείου συλληφθὲν
οὐκ ἐπηρεμεῖ*, καθάπερ τέως, ἀλλ' ἀνακινηθὲν ἄρ-
χεται τῶν ἰδίων ἔργων παρὰ τε τοῦ κυοφοροῦντος σώματος ἐπι-
σπώμενον τὴν ὕλην διαπλάττει τὸ ἔμβρυον κατὰ τινὰς ἀ-
10 παραβάτους τάξεις ἕωσπερ οὐ πρὸς τέλος ἀφίκηται καὶ πρὸς ἀπό-
τεξιν εὐτρεπὲς ἀπεργάσεται τὸ δημιούργημα.
τοῦτον μέντοι πάντα τὸν χρόνον —λέγω δὲ τὸν ἀπὸ συλλή-
ψεως μέχρι ἀποτέξεως— διαμένει φύσις, τοῦτό δ' ἐστὶ πνεῦ-
μα, μεταβληκὸς ἐκ σπέρματος καὶ ὁδῷ κινού-
15 μενον* ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος· ἤδη δὲ κατὰ μὲν τὰ πρῶτα τοῦ χρόνου
παχύτερον πῶς ἐστὶ πνεῦμα ἢ φύσις καὶ μακρὰν ἀ-
φεστηκυῖα ψυχῆς, κατόπιν δὲ τούτων κάπειδὰν
σχεδὸν ἦκη τῆς ἀποτέξεως, ἀπολεπτύνεται ῥιπι-
ζομένη τοῖς συνεχέσιν ἔργοις* καὶ [...] τὸ τυχόν* ἐστὶ ψυχῆ·
20 διὸ δὴ καὶ θύραζε χωρήσασα ἱκανοῦται τῷ περιέχοντι
ὥστε οἶον στομωθεῖσα πρὸς αὐτοῦ μεταβαλλεῖν
εἰς ψυχὴν· καθάπερ γὰρ τὸ ἐν τοῖς λίθοις πνεῦ-
μα ταχέως ὑπὸ πληγῆς ἐκπυροῦται διὰ τὴν πρὸς ταύ-
την τὴν μεταβολὴν ἐτοιμότητα, τὸν αὐτὸν τρόπον
25 καὶ φύσις ἐμβρύου πέπονος ἤδη γεγονότος οὐ
βραδύνει τὸ μεταβάλλειν εἰς ψυχὴν ἐμπεσοῦ-
σα τῷ περιέχοντι.

2 VDD¹ ὄθεν, VDD² ἀξιώ I 3 *ed. pr.* & VDD¹⁻² πρώτον, *ed. pr.* ἀρξαμένοις, VDD¹ ἀρξάμενον I 4 *ed. pr.* ἐμψύχων ἐστὶ, VDD¹ ἐμβρύων, quizá ἔμπροσθεν I 7 *ed. pr.* & B-L¹⁻² οὐκέτι ἠρεμεῖ I 14 *ed. pr.* κεινούμενον I 19 *ed. pr.* ε [.....]. B-L¹⁻² καὶ κατὰ τὸ πόσον, VDD¹⁻² τί τοιοῦτόν, Moricca ἐγγύτερον

*Elementos de Ética
de Hierocles*

Col. I 1-27

1a *Si el animal se percibe a sí mismo (2)*

Considero que el mejor comienzo de los elementos de ética es la exposición acerca de lo primero que le es propio al animal (3). Sin embargo, admitiría que no estaría mal, empezando desde más atrás, tener en cuenta de qué tipo es la génesis de los seres animados y cuáles son los primeros acontecimientos que le suceden al [5] animal. Pues bien, el semen al caer en el útero en el momento oportuno y ser acogido a la vez por un receptáculo vigoroso, no permanece quieto en él, como hasta entonces, sino que, puesto en movimiento, da comienzo a sus actividades específicas y, obteniendo del cuerpo grávido la materia, conforma el embrión de acuerdo con ciertas secuencias [10] inexorables hasta que, precisamente, alcanza su fin y la obra queda completamente acabada y lista para el parto (4).

Ciertamente, durante todo este tiempo —me refiero al que va desde la concepción hasta el parto— permanece como ‘naturaleza’, esto es, ‘pneuma’, el cual se transforma a partir del semen y se [15] modifica metódicamente desde el comienzo hasta el final. En la primera parte de este tiempo, la ‘naturaleza’ es ‘pneuma’ más bien espeso, muy lejos aún de ser alma; no obstante, después de esos momentos, cuando casi llega el parto, se hace sutil y, al ser ventilada por las continuas actividades, casi es alma.

[20] Por ello, una vez salida al exterior, se adapta al medio ambiente, de modo que, como templada en conformidad con éste, se transforma en alma. Tal como, en efecto, el ‘pneuma’ en las piedras se prende rápidamente por un golpe debido a la disposición para este cambio, de la misma manera, [25] también la naturaleza del embrión, maduro y ya nacido, no tarda en transformarse en alma al caer en el medio ambiente.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. I 27-53

- I 27 ταύτη δὲ πᾶν τὸ ἐκπεσὸν ὑ-
στέρας εὐθέως ἐστὶ ζῶον, κἂν τᾶλλα τῶν οἰκεί-
ων* ἀπολείπεται ῥυθμῶν, ὡς δὴ* μυθολογεῖται περὶ
30 τῶν τῆς ἄρκτου ἐκγόνων καὶ ἄλλων ὁμοίων*. ταυτῆ
δὲ ἐντεῦθεν* ἐνθυμητέον ἐστὶν ὅτι τὸ* ζῶον
τοῦ μὴ ζῶου δυοῖν ἔχει διαφορὰν, αἰσθήσει
τε καὶ ὀρμῆ· ὦν θατέρου μὲν οὐδὲν πρὸς τὸ παρὸν δε-
όμεθα, βραχέα δὲ δοκεῖ γε περὶ τῆς αἰσθήσεως εἰ-
35 πείν· φέρει γὰρ εἰς γινώσιν τοῦ πρώτου οἰκείου,
ὄν δὴ λόγον ἀρχὴν ἀρίστην ἔφαμεν ἔσε-
σθαι τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως. οὐκ ἀγνοητέον ὅτι
- χ τὸ ζῶον εὐθύς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυ-
τοῦ καὶ δεῖ μὲν ἕνεκα τῶν βραδυτέρων λεχθῆ-
40 ναί τινα πρὸς ὑπόμησιν τούτου παρεμπίπτων
δ' ἕτερος λόγος ἐφ' ἑαυτὸν ἡμᾶς καλεῖ πρό-
τερον· οὕτω γὰρ αὐτὸ βραδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως ἔ-
νιοι τυγχάνουσιν ὥστε καὶ τοῖς ὄλοις ἀπιστεῖν*
εἰ τὸ ζῶον αἰσθάνεται ἑαυτοῦ. δοκοῦσι γὰρ τὴν αἰσθησιν
45 ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῷ δεδόσθαι πρὸς τὴν τῶν ἐκτὸς ἀν-
τίληψιν, οὐκέτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ. διὰ δὴ
τοὺς οὕτως ἀποροῦντας ὅπως τοιοῦτ' ἂν* γένοιτο, χρή
προκαταστήσασθαι μὲν τὸ τῶν μερῶν ἑαυτῶν αἰσθανεσθαι*
τὰ ζῶα, πειρᾶσθαι δ' ἐπαγαγεῖν ὅτι καὶ ἄνω-
50 θεν αὐτοῖς τοῦτο γίνεται. δεῖ τοίνυν συννοεῖν ὅτι
τὰ ζῶα πρῶτον μὲν μερῶν τῶν ἰδίων αἰσθάνεται. ταύτη δὲ καὶ
τὰ μὲν πτηνὰ τῆς τῶν πτερυγῶν πρὸς τὸ ἵπτασθαι παρασκευ-
ῆς κάπιτηδειότητος ἀντιλαμβάνεται, τῶν δὲ χερσαίων

29 *ed. pr.* δικαίων, VDD¹ οἶον καὶ δὴ, VDD² οἶα δὴ, B-L² οὕτω δὲ δὴ, nosotros: ὡς δὲ καὶ I
30 VDD¹ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν ἀτελειῶν I 31 *ed. pr.* τὸντεῦθεν, VDD¹ ἀλλ' ἐντεῦθεν, *ed. pr.* &
VDD² πᾶν I 43 *ed. pr.* ἀγνοεῖν I 47 VDD¹ ἂν προσενοῖτο, μὴ προκαταστησάμενου τοῦ I 48 VDD²
τοῖς ὄλοις ἑαυτῶν αἰσθάνεσθαι

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. I 27-53

Así, entonces, todo lo que sale del útero es inmediatamente <un> animal, aun cuando, por lo demás, falten configuraciones que le son propias, como, de hecho, se fabula de [30] los oseznos (5) y de otros casos semejantes.

Por eso, a partir de aquí se ha de tener en cuenta que el animal tiene dos diferencias respecto a aquello que no es animal: la percepción y el impulso (6). De una de las dos no requerimos <hablar> por el momento; en cambio, parece enteramente oportuno [35] referirse brevemente a la percepción, pues conduce al conocimiento de 'lo primero que es propio', cuya exposición, dijimos, sería el mejor comienzo de los elementos de ética.

No se ha de desconocer que

χ el animal tan pronto como nace se percibe a sí mismo

y es preciso, en atención a los más lentos, [40] dejar dichas algunas palabras para recordarlo. No obstante, se presenta otro argumento que nos reclama por sí mismo antes la atención, ya que algunos resultan en su caso tan lentos y tan alejados de comprensión que incluso pondrían enteramente en duda si el animal se percibe a sí mismo. Crean, en efecto, que la percepción le fue dada [45] por la naturaleza para la captación de las cosas externas y, de ninguna manera, también para la de sí mismo (7). En razón de los que tienen esta duda sobre cómo tal cosa llegaría a suceder, es necesario establecer primeramente que los animales perciben sus partes, y, luego, tratar de probar que esto [50] les sucede desde el comienzo. Es preciso, entonces, comprender que los animales, en primer lugar, perciben sus propias partes (8).

Así, los alados captan la disposición e idoneidad de sus alas para volar; entre los terrestres, a su vez,

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. I 54-II 20

- I 54 ἕκαστον τῶν ἑαυτοῦ μερῶν καὶ ὅτι ἔχει καὶ πρὸς ἣν ἔχει
55 χρεῖαν, ἡμεῖς τε αὐτοὶ ὀφθαλμῶν καὶ ὠτων καὶ τῶν ἄλλων. τῆ-
δε γοῦν κάπειδάν μὲν ἰδεῖν ἐθέλωμέν τι, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐν-
τείνομεν ὡς ἐπὶ τὸ ὄρατόν, οὐχὶ δὲ τὰ ὦτα, κάπειδάν
ἀκοῦσαι, τὰ ὦτα παραβάλλομεν καὶ οὐχὶ τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ περι-
πατήσαι μὲν ἐθέλοντες, οὐ χερσὶν ἐπὶ τοῦτο χρώμε-
60 θα, ποσὶν δὲ καὶ τοῖς ὄλοις σκέλεσιν, καὶ κατὰ γε τὰ αὐτὰ
δὴ οὐ σκέλεσιν ἀλλὰ ταῖς χερσίν, ἐπειδὴν λαβεῖν
- II 1 ἢ δοῦναί τι βουλώμεθα. διὸ πρώτη πίστις τοῦ αἰ-
σθάνεσθαι τὸ ζῶον ἅπαν ἑαυτοῦ ἢ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων, ὑπὲρ
ῶν ἐδόθη τὰ μέρη, συναίσθησις. δευτέρα δ' ὅτι* οὐδὲ
τῶν πρὸς ἄμυναν παρασκευασθέντων αὐτοῖς ἀναισθητῶς διά-
5 κείται. καὶ γὰρ ταῦροι μὲν εἰς μάχην καθιστάμενοι ταῦροις
ἐτέροις ἢ καὶ τισὶν ἑτερογενέσι ζῴοις τὰ κέρατα προΐσχον-
ται, καθάπερ ὄπλα συμφυᾶ πρὸς τὴν ἀντίταξιν. οὕτω δ' ἔχει
καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστον πρὸς τὸ οἰκεῖον καί, ἴν' οὕτως εἶπω, συμ-
φυῆς ὄπλον. τὰ μὲν γὰρ ὄπλαίς, τὰ δὲ ὀδοῦσι, τὰ δὲ χαυλι-
10 ὀδοῦσι, τὰ δὲ κέντροις, τὰ δὲ ἰοῖς οἷον ὠχυρωμένα τού-
τοις ἐν ταῖς πρὸς ἕτερα διαμίλλαις ἐπὶ τὴν ἄμυναν
χρηταί. τὸ δὲ δὴ τῆς πτυάδος καλουμένης ἀσπίδος
οὐδ' ἱστορίας ἀπάξιον* τοσαύτη γὰρ ἄρα χαλεπότη-
τι περίεστι τὸ θηρίον τῶν ὁμωνύμων τε καὶ ὁμογενῶν, ὥστε ἄνευ
15 δῆγματος, οἷον βέλος ἀφιεῖσα τὸν ἰὸν ἐφ' ὃ, τι* ἂν θέλῃ τῶν
ζῴων, οὐκ ἔλαττον τῶν ἐτέρων ἀναιρεῖν ἀσπίδων· ἢ δὴ καὶ
πόρρωθεν, ἐπειδὴν κατὰ τίνος παροξυνθῆ, προσπτύουσα
τὸν ἰὸν οὐδὲν δεῖται δῆγματος ἐμβολῆς, καὶ μὴν τί-
20 σπαθῆ συναίσθάνεται τὰ ζῶα.

Elementos de Ética
de Hierocles**Col. I 54-II 20**

[54] cada uno de ellos capta sus propias partes, que las tienen y el [55] uso para el cual las tienen; nosotros mismos, igualmente, captamos los ojos, los oídos y las demás partes. Por ello, de hecho, cuando queremos ver algo dirigimos los ojos hacia lo visible, pero no las orejas, y cuando queremos oír dirigimos las orejas y no los ojos, y al querer pasear no nos [60] servimos para ello de las manos sino de los pies y las piernas al completo, y de conformidad con esto, ciertamente no nos servimos de las piernas sino de las manos, cuando queremos coger [Col. II] o dar algo.

Así, la primera prueba de que el animal entero se percibe a sí mismo es la conciencia de las partes y de las funciones para las que estas le han sido dadas. La segunda prueba es que tampoco se [5] hallan carentes de percepción de aquello que les ha sido provisto para su defensa (9). Los toros, en efecto, dispuestos a la batalla contra otros toros o incluso contra animales de otra especie, presentan los cuernos como armas congénitas para el enfrentamiento. De igual manera está también cada uno de los demás animales en relación con su arma propia y, por así decirlo, congénita. Unos, con miras a su defensa, se sirven de garras, otros, de dientes, [10] otros, de colmillos, otros, de agujones, y otros, de veneno, como fortificados con estas <armas> en sus luchas contra otros animales. Sin duda, el caso del áspid denominado escupidor no es desdeñable de reseñar (10). En verdad, esta fiera supera tanto en ferocidad a los homónimos e igualmente a los de la misma especie <hasta el punto de> que, sin necesidad de [15] morder, lanzando su veneno cual flecha contra cualquier animal que desea, mata con no menor eficacia que los otros áspides, de modo que, en cuanto se irrita con algún animal, arrojando a distancia su veneno, en absoluto requiere inyectarlo con la mordedura.

Y, ciertamente, los animales tienen conciencia de cuáles son sus partes débiles y cuáles son las fuertes y [20] menos vulnerables.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. II 20-47

- II 20 ταύτη καὶ ταῦρος μὲν, ὁπότε
φράττειτο πρὸς τὴν ἐπιβουλήν, τάττει πρὸ παντὸς τοῦ λοι-
ποῦ σώματος τὰ κέρατα. χελώνη δὲ συναισθανομένη τινὸς ἐπι-
θέσεως τὴν κεφαλὴν καὶ τοὺς πόδας τῷ ὀστρακῶδει μέρει
ἐαυτῆς ὑποστέλλει, τῷ σκληρῷ καὶ δυσμεταχει-
- 25 ρίστῳ τὰ εὐάλωτα. τὸ δὲ παραπλήσιον ποιεῖ καὶ ὁ κοχλίας
κατειλούμενος εἰς τὸ κερατῶδες, ὁπότε κινδύ-
νου συναισθοῖτο. ἢ γε μὴν ἄρκτος οὐκ ἀμαθῆς
ἔοικεν εἶναι τῆς περὶ τὴν κεφαλὴν εὐπαθίας, ὅθεν, παιομένη
ξύλοις ἢ τισιν ἐτέροις θραῦσαι τοῦτο δυναμένοις
- 30 τὸ μέρος, ταύτη ἐπιτίθησι τὰς χεῖρας ἀποδεχομένας τὴν
τῶν πηγῶν βίαν· κἄν εἴποτε διωκομένη* δεηθῆι τοῦ
βαλεῖν ἐαυτὴν [±15]* κατὰ κρημνοῦ,
πάλιν ὑπ.[.]ἢ[.]±12]* ἐφίησιν ἐ-
αυτὴν. ποιεῖ δὲ τὸ τοιόνδε καὶ ὁ σκίουρος* πηδῆσαι μὲν
- 35 γὰρ ἐστὶν εὐπρεπέστατον* ζῶον οὐδενὸς δήπου* λειπό-
μενον ἐτέρου τῶν ἰσομεγεθῶν ἐν τῷ ἄλλεσθαι καὶ*
δητὰ καὶ αὐτοῦ* τοῦ πόσον* ἐκτείνεται* τὸ διάστημα
συναισθάνεται· εἰ δ' οὖν διωκομένη κατὰ* ῥήγματος
μὴ θαρρήσειεν ἐαυτῇ ὡς εἰς τὸ καταντικρὺ δυ-
- 40 νησομένη διαλέσθαι, ῥίπτει ἐαυτὴν εἰς τοῦδα-
φος, ῥίπτει δ' οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ἐμφυσήσασα
γὰρ ἐαυτὴν, ἐφ' ὅσον οἶατ' ἐστί, κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἀσκῶ ποι-
ήσασα πεπνευματωμένῳ παραπλησίαν καταφέρε-
ται, τὰ σκέλη καὶ τὴν κεφαλὴν ἐπαίρουσα καὶ τοῖς ἐμπεφυ-
- 45 σμημένοις μέρεσι μηχανωμένη τὰ χαλεπὰ τοῦ πτώμα-
τος ἐκλύσαι. τὰ δὲ τῆς ἐλάφου τίς οὐκ ἂν θαυμάσει-
εν;

31 VDD¹ εἶπερ ἐκδιώκεται | 32 VDD¹ ὑπὸ τῆς μεγάλης ἀνάγκης | 33 B-L^{1,2} ὑπάργουσα τὴν κεφαλὴν ἀσφαλῶς, VDD¹ ὑποπροθεῖσα τὰς χεῖρας εἰς τὸ κάτω | 34 *ed. pr.* [...], B-L^{1,2} φρόνη, VDD^{1,2} ἴκτις | 35 *ed. pr.* & VDD² εὐπετέστατον, VDD¹ καὶ οὐ κατὰ κρημνοῦ | 36 VDD¹ ἀλλά | 37 VDD^{1,2} αὐ τοῦτου, *ed. pr.* ὁπόσον, Moricca τοῦ ὁπόσον ἐν μέσῳ, VDD¹ ἐπιμετρεῖ | 38 *ed. pr.* τοῦ, VDD² ἐπί

Elementos de Ética
de Hierocles**Col. II 20-47**

[20] Por eso, el toro, cuando hace frente a un ataque, dispone los cuernos en lugar del resto del cuerpo. La tortuga, en cambio, consciente de algún ataque, oculta la cabeza y las patas en su parte dura, es decir, esconde las partes fáciles de capturar en el caparazón, que es [25] difícil de atacar. Lo mismo hace también el caracol, recogiendo en la concha, cuando es consciente de un peligro.

El oso, particularmente, no parece ser desconocedor de la sensibilidad en torno a su cabeza; de ahí que, al ser golpeado con leños o con otros objetos capaces de quebrar [30] esa parte, pone sobre ella las patas anteriores con el propósito de recibir la violencia de los golpes. Y, si en alguna ocasión, al ser perseguido, requeriría lanzarse [±15] desde un risco [±12] se arroja él mismo.

De igual modo hace la ardilla voladora, [35] un animal, en efecto, habilísimo para saltar, no inferior, sin duda, a ningún otro de los del mismo tamaño al momento de saltar y, en verdad, consciente de cuánto se extiende la distancia <ante.ella> (11). Si, por tanto, perseguida hasta una abertura, no se siente confiada de que [40] será capaz de llegar con su salto hasta el borde opuesto, se arroja ella misma hacia el fondo; ahora bien, no se arroja de cualquier manera sino que tras hincharse a sí misma cuanto puede, haciéndose en lo posible semejante a un odre inflado, se precipita alzando las patas y la cabeza, ingeniándose de este modo para amortiguar la crueldad de la caída con las partes [45] ya hinchadas.

¿Quién, por otra parte, no se maravillaría con lo del ciervo?

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. II 47-III 11

- II** 47 δῶμεν γὰρ ἀνίσως ἔχειν κατὰ τε τὰ σκέλη καὶ τὰ κέρατα καὶ ταῦτα μὲν ὑπερφυῶς εὐμεγέθη καὶ θαυμάσια τὴν ὄψιν εἶναι, τὰ δὲ σκέλη κομιδῇ λεπτὰ καὶ
- 50 ῥάδια καταφρονηθῆναι· ἀλλ' ὅμως, κρείττονα τῆς ὄψεως διδάσκαλον τῶν καθ' ἑαυτὴν* ἔχουσα τὴν φύσιν, τοῖς μὲν, καίπερ οὔσι λεπτοῖς, πιστεύει καὶ οὔτε πρὸς ὑπερβολὰς τάχους οὔτε πρὸς μεγέθη πηδημάτων ἀπέγνωκεν αὐτῶν· τῶν δὲ κεράτων καὶ μάλα σφόδρα
- 55 τῆς ἀσυμμετρίας κατέγνωκεν, ὡς παρ' αὐτὸ τοῦτο δυσχρήστων πρὸς τε τὴν ἄλλην διάζησιν καὶ πολὺ δὴ διαφερόντως ὅποτε κατεπείγοι τὸ φεύγειν. ταύτη μὴν καὶ τῆς ἀυξήσεως τῶν κεράτων τὴν ἀμετρίαν ἐπιτίνουσ* ἀφικομένη πρὸς κρημνοὺς ἢ τινας
- 60 πέτρας ἐξόχους, ἐκ διαστήματος ἐπιφερομένη περιρράσσει τὰ κέρατα, οὐ τοῖς μέσοις
- IIIa,b** 1a εἰ αἰσθάνεται τὰ ζῶα τῶν ἐν ἑτέροις δυνάμεων
1b χ εἰ διηνεκῶς αἰσθάνεται ἑαυτοῦ τὸ ζῶον
- III** 1 τῆς βίας χρωμένη, μετὰ δὲ πάσης σφοδρότητος, ἔστ' ἂν ἀποκαυλίση τὰ πλεονάζοντα. πρὸς τούτοις τοίνυν ἢ ἀσπίς ὅτι μὲν εὐπαθέσι καὶ τῆς τυχούσης ἐπιβουλῆς ἦτοσι κέχρηται τοῖς οὐραίοις μέρεσι, ὄπλον δ' ἐπὶ τὴν ἑαυ-
- 5 τῆς σωτηρίαν πεπόρισται τὸ στόμα, σαφῶς εὐρεθήσεται κατεिल्φυῖα. διωκομένη γοῦν εἴ τι φωλειῶ προστυχῆς γένοιτο, τῆς καταδύσεως ἀπὸ τῶν κατ' οὐρὰν ἄρχεται μερῶν, ὕστατα* ἀποκρύπτουσα τὴν κεφαλὴν, τῶς δ' αὐτὴν ἐπ' ἀσφαλείᾳ τῶν λοιπῶν προῖσχομένη. τὸ
- 10 δὲ τοῦ κάστορος ἔτι θαυμασιώτερον· ζῶον δ' ἐστὶ ποτάμιον ἐπεικῶς τε περὶ τὸν Νεῖλον πλεονάζον·

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. II 47-III 10

Concedamos, desde luego, que es desproporcionado de patas y cornamenta, pues ésta es extraordinariamente grande y admirable a la vista; las patas, en cambio, son extremadamente delgadas y [50] fáciles de menospreciar. Ahora bien, por tener en la naturaleza a un maestro de 'lo que le es propio' más poderoso que el aspecto exterior, confía en ellas aun siendo delgadas, y no las desestima ni en vista de velocidades excepcionales ni de grandes saltos. De la cornamenta, en cambio, condena muy severamente su [55] desproporción en tanto que, por desproporcionada, resulta inútil frente a diversas situaciones y muy especialmente cuando está obligado a huir. Por ello, castigando la desmesura del crecimiento de su cornamenta, llegado ante un precipicio o unas [60] rocas prominentes, arrojándose en contra desde una cierta distancia, hace pedazos la cornamenta, no empleando una fuerza [Col. III] moderada,

1a *Si los animales perciben las capacidades en los otros <animales>*

1b *Si el animal se percibe continuamente a sí mismo*

sino con toda violencia, hasta eliminar el exceso <de su cornamenta>.

Otro ejemplo más: el áspid será reconocido claramente con la aprehensión de que, por un lado, cuenta con partes extremas sensibles e inferiores para un eventual ataque y está dotado, en cambio, de la boca como arma para su propia [5] salvación. En consecuencia, si, perseguido, se topara con alguna cavidad, inicia el descenso de sus partes a partir de la cola, ocultando, por último, su cabeza, manteniéndola entre tanto delante para la seguridad de las otras <partes>.

[10] Lo del castor es aún más admirable. Es un animal de río muy abundante en los alrededores del Nilo.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. III 11-36

III 11 οὔτος

- γὰρ δοκεῖ μοι μὴδ' ὦν εἵνεκα διώκεται μορίων ἀγνο-
εῖν. πρόφασις γὰρ αὐτοῦ τῆς θήρας ἀνθρώποις οἱ ὄρχεις,
ἐπειδὴ τὸ παρὰ τοῖς ἰατροῖς περιβόητον καστόρειον ταῦτ' ἐστὶ
15 τοῦ ζώου τὰ μόρια. διωκόμενος δ' οὖν* πρὸς πολὺ μάλιστα μὲν ἐστίν* ἀπο-
δρᾶναι μηχανώμενος ὑγιῆς καὶ ἄρτιος· εἰ δὲ φαίνοι-
το κρείττων ἢ ἀνάγκη, τοῖς ὁδοῦσι τοῖς αὐτὸς αὐτοῦ τοὺς
ὄρχεις ἀποσχίσας* ῥιπτεῖ· καὶ τοῦτο γίνεται τοῖς μὲν διώκου-
σι πέρασ τῆς θήρας, ἐκείνω δὲ αἴτιον σωτηρίας. ἦ*
20 μὴν ἔδει ταῦτα λέγειν, ὅπου γε τὰ ζῶα καὶ τῶν ἐν
ἐτέροις ἀσθενειῶν καὶ δυνάμεων ἀντίληψιν ἔχει,
καὶ τίνα μὲν αὐτοῖς ἐπίβουλα, πρὸς τίνα δ' αὐτοῖς ἀνοχαὶ καὶ
οἶον σύμβασις ἀδιάλυτος. λέων μὲν γοῦν, εἰ μὲν ταύρω μά-
χοιτο, εἰς τὰ κέρατα δέδορκεν αὐτοῦ, τῶν δ' ἄλλων τοῦ ζώου
25 μερῶν καταπεφρόνηκεν· ἐν δὲ ταῖς πρὸς τὸν ὄναγρον δια-
μίλλαις παντοῖός ἐστι προσέχων τοῖς λακτίσμασι καὶ τὰς ὄπλᾶς
φεύγειν σπεύδων. ὁ γε μὴν ἰχνεύμων τὸν πρὸς τὴν ἀσπί-
δα πόλεμον οὐκ ἀστρατηγήτως διατίθεται, τό τε τῶν
δηγμάτων τοῦ θηρίου φυλαττόμενος ὀλέθριον καὶ ὡς ἐστὶ*
30 [.....].[.]α [±12.....] ἐαυτόν*· εἶθ' ἢ [..
α[±17.....] κυλίσας* πλεονάκις, ὥσ-
τε [..].[±16.....] καθήσιν τισιν*
...λα [±18.....]τῆσας ἐπῆρε
οὐράν* [±13] τὴν ἀσπίδα ἀντορθιάσαι
35 τῷ στερεῷ ζ.* [±9..... τοῦ ἰχνηύμονος μέρει,
.[.]ομένου* δὲ [±13.....].ον* ἐπὶ τὸν τράχηλον

15 B-L¹⁻² δὲ, *ed. pr.* δηλοῖ | 18 *ed. pr.* σχίσας | 19 *ed. pr.* τί | 29 *ed. pr.* ὡς ἐστὶ τάχους | 30 B-L¹ αυτον | 31 B-L¹ α[±21.....]σας | 32 *ed. pr.* τισι | 34 B-L¹ υρα | 35 B-L¹ τω...ερεα[.] | 36 *ed. pr.* λυομένου, *ed. pr.* πληθὺ ... ἀλλόμενον

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. III 11-36

Este, en efecto, me parece, tampoco desconoce por causa de qué partes es perseguido, pues los testículos son para los hombres el motivo de su caza, ya que el castóreo, célebre entre los médicos, está en estas partes [15] del animal. Así, perseguido, se las ingenia para huir indemne e intacto durante el mayor tiempo posible, pero si la necesidad se mostrare más fuerte, él mismo, desgarrándose con los dientes sus testículos, los arroja; y esto da a lugar, por un lado, al término de la cacería para quienes lo persiguen y para él, en cambio, es causa de salvación.

[20] En verdad era necesario mencionar estos casos, en los que los animales tienen captación tanto de las debilidades como de las capacidades de los otros animales y, asimismo, de cuáles, por un lado, son para ellos una amenaza y con cuáles, por otro, les es posible establecer treguas, a modo de un acuerdo indisoluble.

Por lo tanto, si un león combate contra un toro, mantiene fija la mirada (12) en sus cuernos, pero desdeña [25] las restantes partes del animal. Sin embargo, cuando lucha con el onagro, está completamente atento a las patadas, esforzándose en evitar sus cascos. La mangosta, por su parte, no se dispone al combate contra el áspid desprovisto de estrategia, poniéndose en guardia ante el carácter funesto de las mordeduras de la fiera. Y como es

Línea 30: [±12] a sí mismo

Línea 31: [±21] revolcándose muchas veces, de

Línea 32: [±21] modo que ... se precipita en algunos

Línea 33: [±18] alzaba

Línea 34: la cola [±13] el áspid se yergue en contra

Línea 35: con firme... [±9] de la mangosta ... (la) parte

Línea 36: [±9] hacia el cuello

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. III 37-IV 2

- III 37 τοῦ θηρίου καὶ [±8.....]ου[.....] διὰ τὸ περὶ τὸν τρά-
 χηλον διατ.....η.εσ. κρείττων δὲ γενόμενος* τού-
 του ῥᾶστα τοῦ θηρίου* περιγίνεται παρὰ τ.....ας· ἀλλὰ* δῆπου
 40 καὶ τὰ κατοικίδια νεόττια ὡς περιχωρήσαντος* μὲν λα-
 γίου* ἢ ταύρου κατευνᾶται οὐδὲ πτοεῖται*, γαλῆς
 δὲ ἢ ἱέρακος τέτριγέ τε καὶ ὡς ἔχει τάχους ὑπό-
 τας μητρῶας καταδύεται πτέρυγας. καὶ μὴν ὁ λέων γυ-
 μνοῦ μὲν ἀνδρὸς ῥᾶιον καταφρονεῖ σιβύνην δ' ἐν χε-
 45 ροῖν ἔχοντι μεθ' ἥττονος ἐπιτίθεται θράσους.
 δοκεῖ δέ μοι καὶ σύμπαν τὸ γένος τῶν ἀλόγων, οὐ τῶν
 ἀφουεστέρων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν τάχεσιν ἢ μεγέθε-
 σιν ἢ δυνάμεσιν ὑπερφερόντων ἡμᾶς ὅμως* αἰσθό-
 μενον τῆς περὶ τὸν λόγον ὑπεροχῆς ἀποτρέπεσθαι καὶ ἐκ-
 50 κλίνειν τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἂν εἰ μὴ καὶ τῶν ἐν ἐτέροις
 προτερημάτων ἀντιληπτικῶς εἶχε τὰ ζῶα
 τοῦτου οὕτω γενομένου. ἀλλὰ γὰρ λοιπὰ μὲν ἐστίν, ἃ συνηγορεῖ τῷ τὸ
 ζῶον αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ, καθ' ὅσον δ'* εἰς τὸ παρὸν ἤρμω-
 τε, ἀποχρήσει τὰ λεγόμενα. καὶ ἐφεξῆς οὐ χειρὸν ὀλί-
 55 γα καὶ περὶ τοῦ διανεκῆ καὶ ἀδιάλειπτον εἶναι τῷ ζῶῳ τὴν ἑαυτοῦ
 συναίσθησιν ἐπελθεῖν. πρῶτον τοίνυν οὐκ ἀγνοητέον ὡς,
 χ καθάπερ τὸ σῶμα τοῦ ζῶου θικτόν ἐστιν, ἴν' οὕτως εἶπω, καὶ
 ἀπτών, οὕτως ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ· καὶ γὰρ αὐτὴ τοῦ γένους ἐστὶ τῶν σω-
 μάτων —ἀλλ' ἐν* τοῖς οἰκειοῖς τοῦτο παρίσταται λό-
 60 γοις ἀνηκέστους ἀποφαίνουσι* τὰς τῶν ἄλλων
 ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἀτοπίας λεγόντων φοράς. σῶμα
 IV 1 δὲ οὐσα θίξιν, ὡς ἔφην, καὶ* προσέρεισιν καὶ ἀπέρεισιν
 καὶ βολὴν καὶ πρόσβλησιν καὶ πᾶν εἴ τι τούτοις παραπλήσιόν

38 B-L¹ ἡ.λεικες [...]ενόμενος | 39 B-L¹ τ[.][.]. [θηρ]ι() π(αρα)[.....]ας, VDD^{1,2} δὲ | 40 ed. pr.ρ.αντος
 | 41 B-L^{1,2} μὲν ἀλλομένου, VDD^{1,2} λαγά, ed. pr. κατ' οὐδέτερον τούτων φοβεῖται, VDD² οὐδὲ γε
 ἀλείται | 48 VDD¹ ὁμογενὲς μὲν εἶναι τὸ τῆς, VDD² ὅμως γε μὴν ἐκ τῆς | 53 ed. pr. ὄσα δὲ,
 B-L¹ ἐφ' ὄσα δὲ | 59 ed. pr. ὡσπερ | 60 ed. pr. παραδόξους ἀποφαίνουσι | Col. IV 1 ed. pr. οἶον

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. III 37-IV 2

Línea 37: del animal [±8] ... alrededor del cuello

Línea 38: habiéndose hecho más fuerte supera esa fiera facilísimamente

Ciertamente, también los pollitos caseros, cuando un lebrato o un toro los ronda, permanecen tranquilos y, en absoluto, se espantan; cuando se trata, en cambio, de una comadreja o de un halcón pían y tan rápido como pueden se esconden bajo las alas maternas. Y también el león desdeña fácilmente a un hombre inerme, pero se lanza con menor confianza ante un hombre con una lanza en las [45] manos.

Me parece que el género entero de los irracionales, no solo los menos dotados por la naturaleza, sino también los que nos superan en velocidad, tamaño y fuerza, percibiendo, no obstante, la superioridad que implica la razón, se retiran y [50] evitan al hombre, lo cual no sucedería así, si los animales no tuvieran también captación de las superioridades de los otros animales. Sin duda, hay otros casos que hablan en favor del hecho de que el animal se percibe a sí mismo; no obstante, en cuanto ajustados a la presente <exposición>, serían suficientes los ya señalados.

A continuación no es inoportuno avanzar unas [55] pocas palabras también acerca del hecho de que el animal tiene continua e ininterrumpidamente conciencia de sí mismo (13). En primer lugar, entonces, no se ha de desconocer que

χ así como el cuerpo del animal es tangible y, por así decirlo, palpable, de la misma manera también lo es el alma.

Esta, en efecto, pertenece al género de los cuerpos —como precisamente [60] está establecido en las exposiciones propias (14) que muestran las tendencias inaceptables de quienes hablan en defensa del carácter excepcional del alma—. Por ser, entonces, como dije, cuerpo, admite contacto, tanto presión y resistencia como proyección e impacto, y cualquier otra calificación similar a estas.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. IV 3-31

- IV 3 ἔστιν ἐπιδέχεται. δεύτερον δὲ ἐπὶ τῷδε προσενθυμητέον ὡς οὐχὶ καθάπερ ἐν ἀγγελίῳ τῷ σώματι περιεργεται ἡ
- 5 ψυχὴ κατὰ τὰ περισσώμενα ταῖς πιθάκναις ὑγρά, συμπεφύραται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκραται κατὰ πᾶν, ὡς μηδὲ τοῦλάχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὀποτέρου αὐτῶν ἀμοιρεῖν μετοχῆς· προσφερεστάτη γὰρ ἡ κρᾶσις τοῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γινομένοις· ἐκεῖ τε γὰρ ὁμοίως κάνταῦ-
- 10 θα δι' ὅλων ἔστιν ἡ παράθεσις ταύτη καὶ τὰ τῆς συμπαθείας ἔστιν ἀμφοῖν κατακορῆ. θάτερον γὰρ ἔστι τῷ ἑτέρῳ συμπαθὲς καὶ οὔτε τῶν σωματικῶν παθῶν ἀνήκοος ἡ ψυχὴ οὔτε αὐτῷ τέλει ἐκκεκώφεται πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς δεινὰ τὸ σῶμα. διὰ τοῦτο καθάπερ φλεγμοναῖς τῶν καιρίων τοῦ σώματος τόπων ἔπεται
- 15 παρακοπὴ καὶ ἀλλόκοτος φορὰ τῆς διανοίας ἢ καὶ πάσης* τῆς φανταστικῆς παραποδισμὸς ἕξεως, οὕτω καὶ λύπαις φόβοις τε* ὀργαῖς καὶ ὅλως τοῖς τῆς ψυχῆς πάθεσι συνδιατίθεται τὸ σῶμα μέχρις ἑτεροχροίας καὶ τρόμου σκελῶν προέσεώς τε οὐ-
- 20 προσώπου* μεταμορφώσεως. οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἦν εὐτρεπὴ πρὸς μετὰδοσιν καὶ μετάληψιν παθῶν, εἰ μὴ τρόπον ἀλλήλοις, ὃν ἔφαμεν, συνεκέκρατο. τρίτον γε μὴν ἐπὶ τούτοις οὐκ ἂν οὐδὲ τὸν Μαργίτην ἀντειπεῖν νομίζω, ὡς οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ δύναμις αἰσθητικῆ· ταύτη γὰρ καὶ φύσεως πλεονάζει καὶ προσέτι τῷ ὀρμητικῇ τυγχάνειν· ἐπεὶ
- 25 τοι λελείψεται φύσις μόνον ἀντὶ ψυχῆς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως στερομένη. τίνοσ μὴν ἔτι δεῖ τετάρτου τὰ παρόντα*; ἢ δῆλον ὡς ὃν τρόπον εἴληχεν ἡ ψυχὴ τῆς κινήσεως παραστήσαι*. κινδυνεύει δ' οὐκ* ἴδια αὐτῆς κατὰ γε τὴν
- 30 πιθανωτάτην δόξαν εἶναι τῆς αἰρέσεως οὐδὲ ἄφετος ἀλλὰ κοινὴ ψυχὴ τε καὶ σῶματι.

15 *ed. pr.* ὅλης | 16 *ed. pr.* λύπαις καὶ φόβοις καὶ | 19 VDD¹ οὐρων | 20 *ed. pr.* ...ου, B-L¹⁻² καταπληκτικῆς, VDD¹ προσώπου (Pohlentz), VDD² τοῦ εἶδους | 28 *ed. pr.* ..ντα; B-L¹ λεγόμενα; VDD¹ παρόντα (SchenkI) | 29 *ed. pr.* παραστήσαι; B-L¹ δὲ οὐκ

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. IV 3-31

En segundo lugar, además de esto, se ha de considerar asimismo que de ningún modo [5] el alma está encerrada en el cuerpo como en un recipiente, tal como los líquidos contenidos en tinajas, sino que, por el contrario, ha sido fundida divinamente y enteramente mezclada a tal punto que ni la parte más pequeña de la mezcla queda exenta de participar de los dos: la mezcla, en efecto, es parecidísima a lo que sucede cuando el hierro está al rojo vivo. Tanto allí [10] como aquí, ciertamente, la yuxtaposición es total. Por eso, también, ambos cumplen plenamente lo requerido para la simpatía, pues cada una de las partes es simpatética con la otra y ni el alma es sorda a las afecciones corporales ni el cuerpo, a su vez, permanece completamente sordo a las afecciones extremas del alma. En virtud de esto, así como a las inflamaciones de las partes vitales del cuerpo acompaña [15] el delirio y un inusual movimiento de la mente o, incluso, el impedimento de todo hábito representativo, así también, con las aflicciones, temores, rabias y, en general, con las afecciones del alma, el cuerpo es conjuntamente afectado hasta el punto de que cambia de color, tiemblan las piernas, se expele orina, castañetean los dientes e, incluso, se pierde el habla y se transfigura totalmente [20] el rostro. Sin duda, no estarían tan dispuestos para el intercambio y participación de las afecciones si no hubieran estado mezclados entre sí al modo que dijimos.

Además de estos argumentos, en tercer lugar, tampoco creería que ni siquiera Margites pondría en entredicho que el alma es una facultad perceptiva. Por esto, y por tener además capacidad de impulso, [25] el alma supera a <lo que es solo> naturaleza, puesto que, privada de impulso y percepción, habrá de quedar solo <como> naturaleza en lugar de alma. ¿Acaso lo presente requiere aún de un cuarto argumento? Ciertamente, es evidente que sí: mostrar el modo mediante el cual el alma está en participación del movimiento. Parece, no obstante, no ser exclusivo de ella de conformidad, al menos, con el parecer más [30] probable de la escuela, pero tampoco ajeno, sino, por el contrario, común a alma y cuerpo.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. IV 31-60

- IV 31 οὐ γὰρ ἐκ τῶν μέσων ἀν' ἄκρον* συν-
είχετ' ἂν πάντα τὰ σώματα διὰ τόνον δὴ καὶ τὴν τονικὴν
κίνησιν, εἰ μὴ πάντως ὑπῆρχε τρόπος οὗτος τῆς κι-
νήσεως πασῶν συνεκτικῶν δυνάμεων. ἦν δ' ἄρα καὶ ἡ ψυ-
35 χὴ δύναμις συνεκτικὴ καὶ κινεῖτ' ἂν καὶ αὐτὴ τὴν
τονικὴν κίνησιν [±9] ἐφ' ἑκάτερ*.[...].[.]
..[]υσι[.....]αυ.δ.....ιδίους καθηρημένων
α[.].η[.....]ται[.] την [±10][.] κινήσεις. ἐπεὶ
40 τοίνυν οὐδὲν ἕτερόν* ἐστὶ τὸ ζῶον ἢ τὸ σύνθετον ἐκ σώμα-
τος καὶ ψυχῆς, ἄμφω δ' ἐστὶ θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τῇ προσ-
ερείσει δὴ ὑπόπτωτα, ἔτι δὲ δι' ὄλων κέκραται, καὶ θά-
τερον μὲν ἐστὶν αὐτῶν δύναμις αἰσθητικὴ, τὸ δ' αὐτὸ
τοῦτο καὶ τρόπον, ὃν ὑπεδείξαμεν, κινεῖται, δηλὸν ὅτι δι-
ανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἂν τὸ ζῶον ἑαυτοῦ. τεινομένη γὰρ ἔ-
45 ξω ἢ ψυχὴ μετ' ἀφέσεως προσβάλλει πᾶσι τοῦ σώματος τοῖς
μέρεσιν, ἐπειδὴ καὶ κέκραται πᾶσι, προσβάλλου-
σα δὲ ἀντιπροσβάλλεται· ἀντιβατικὸν γὰρ καὶ τὸ σῶμα
καθάπερ καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πάθος συνεριστικὸν
ὁμοῦ καὶ ἀντεριστικὸν ἀποτελεῖται. καὶ ἀπὸ τῶν
50 μερῶν τῶν ἄκρων* εἴσω νεῦον ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν τοῦ στή-
θους* εἰσαναφέρεται*, ὡς ἀντίληψιν γίνεσθαι
μερῶν ἀπάντων τῶν τε τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς· τοῦ-
το δὲ ἐστὶν ἴσον τῷ τὸ ζῶον αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ. μαρτύρια
δ' οὐκ ἀπιστὰ* τῶν λόγων τὰ συμβαίνοντα· πιθανὸν μὲν γάρ, εἴ-
55 περ* ὄλως ποθ' ἑαυτοῦ γίνεται τὸ ζῶον ἀνεπαίσθη-
τον, ἐν τῷ ὕπνῳ πάντως χρόνῳ μάλιστα τοῦτο συμβαίνειν.
ὀρώμεν δ' ὡς καὶ τότε, οὐ μάλα μὲν τοῖς πολλοῖς εὐπαρα-
κολουθήτως, συναισθάνεται δ' οὖν ἑαυτοῦ τὸ ζῶον. ἀπό-
χρη δὲ πρὸς τὴν ὑπὲρ παντὸς τοῦ γένους διάληψιν τὰ
60 ἐφ' ἑαυτῶν ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων* ἀπαντῶντα παραθέσθαι·

31 VDD² ἐκ τοῦ μέσου ἀν' ἄκρα I 36 ed. pr. ἐφ' ἑκάτερα I 39 ed. pr. Ἐπεὶ τοίνυν ἐξ ἀμφοτέρων, VDD¹ ἐπεὶ τοί γε οὐδὲν ἕτερόν ἐστι, B-L¹⁻² ἐπεὶ τοίνυν γένος οὐδὲν ἕτερόν ἐστι I 50 ed. pr. τῶν ἀκροτάτων μερῶν, B-L¹ τῶν ἔξω τῶν μερῶν I 51 ed. pr. τ.... θους, VDD¹⁻² τὸ τοῦ πάθους, ed. pr. ἀναφέρεται, B-L¹ συναναφέρεται I 54 ed. pr. ἐ...πιστὰ I 55 ed. pr. & B-L¹ γάρ ἐστιν I 60 ed. pr. ἐφ' ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων, B-L¹ εἰς ὃν διάγομεν βίον, B-L² ἐφ' ὃν διάγομεν βίον

Elementos de Ética
de Hierocles**Col. IV 31-60**

Todos los cuerpos, en efecto, no se mantendrían cohesionados desde las partes centrales hasta la parte extrema en virtud del tono, a saber, concretamente a causa del movimiento tónico, a no ser que se diera completamente ese movimiento de todas las fuerzas sinécticas. También [35] el alma, entonces, es una fuerza sinéctica y se movería igualmente en términos del movimiento tónico [± 9] ... [± 10] movimientos. Puesto que, en consecuencia, el animal no es otra cosa que el compuesto de [40] cuerpo y alma, y ambos son tangibles, impactables y, ciertamente, sujetos a presión, además de estar enteramente mezclados, y uno de estos es facultad perceptiva que, precisamente, se mueve al modo en que hemos mostrado, es evidente que el animal se percibe continuamente a sí mismo.

El alma, en efecto, tensándose hacia [45] afuera, impacta con su expansión todas las partes del cuerpo y, puesto que, ciertamente, está mezclada con todas, al impactar es contraimpactada, pues la capacidad de ofrecer resistencia pertenece tanto al cuerpo como al alma. Y la afección se cumple en términos de presión conjunta al mismo tiempo que de contrapresión, y es transmitida desde las partes extremas hacia adentro, accediendo al comando del [50] pecho; así sucede la captación de todas las partes, tanto las del cuerpo como las del alma. Esto, entonces, es igual al <hecho> del percibirse el animal a sí mismo (15).

Las cosas que acontecen son testimonios no poco valederos de estos argumentos. Desde luego, resulta convincente que, [55] si precisamente en algún momento el animal se encuentra desprovisto enteramente de percepción de sí, esto ocurre sobre todo a lo largo de toda la fase del sueño. No obstante, vemos que incluso entonces, si bien no resulta muy fácil de seguir para la mayoría, el animal, de hecho, se percibe a sí mismo. Baste, sin embargo, para la consideración concerniente a todo el género <animal>, [60] pensar en lo que nos sucede a nosotros mismos, los hombres.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. IV 60-V 28

- IV 60 καὶ γὰρ περὶ χειμῶνος
ῶραν παραγυμνωθέντες μέρη τινὰ τοῦ σώματος,
- V 1 εἰ καὶ βαθυτάτῳ πεπιεσμένοι τύχοιμεν ὕπνῳ, ὁμῶς
ἐφελκόμεθα τὰ ἐνεύνια καὶ περισκέπομεν τὰ ψυ-
χόμενα, τὰ τε ἔλκη φυλάττομεν ἀπρόσκρουστα καὶ ἄθλιπτα*
κοιμώμενοι βαθέως, ὡς ἂν ἐργηγορία, ἴν' οὕτω φῶ, χρω-
5 μени τῇ προσοχῇ, τῇ τε προτεραίᾳ συνταξάμενοι τισι
νύκτωρ ἐπαναστήσεσθαι διεγρόμεθα τῆς ὠρισμένης
ῶρας ἠκούσης. ἴδοις δ' ἂν καὶ τὰς σπουδὰς τὰς περὶ τινα
μέχρι τῶν ὕπνων ἐπακολουθούσας· ὁ μὲν γε φίλινος
καταδαρθάνει πολλάκις οὐκ ἀφιεῖς ἐκ τῆς χειρὸς τὴν λάγυ-
10 νον· ὁ δὲ φιλάργυρος ἀπριξέχόμενος τοῦ βαλλαντίου
κοιμάται· τῆδε μέντοι καὶ τὸν ἰκανῶς ἔχοντα πρὸς ἐπίκρι-
σιν ἠθῶν οὐκ ἀπελπίζω κοιμώμενοις ἐπιστάντα δυ-
νατῶς ἕξειν ἐκ τοῦ τρόπου τῆς κοιμήσεως γινῶναι, ποι-
α τις ἢ τοῦ καθεῦδοντος διάθεσις, πότερον ἐρρωμένη καὶ
15 τόνου πλήρης ἢ μαλθακωτέρα καὶ ἄτονος*. οὐ γὰρ*
δὴ τεθνήξεσθαι μὲν προσδοκῶντες οἱ βραχεῖς χρόνους ἔχοντες
πρόνοιαν ποιοῦνται τοῦ καὶ νεκροὶ πεσεῖν εὐσχημόνως
κατὰ τὴν τραγικὴν παρθένον, οὐχὶ δὲ πολλῶ μάλλον εἰς τὰ τῶν
κοιμώμενων σώματα διίξεται τὰ τεκμήρια τῆς διαθέσεως;*
20 οὕτω* δὴ καὶ ὁ Ἡρακλῆς εὐδει πιέζων χειρὶ δεξιᾷ ξύλον. ταῦ-
τ' οὖν ἅπαντα καὶ τὰ τούτοις ἑοικότα —μυρία δ' ἐστὶ τὸ πλήθος—
ἐχεγγυωτάτη πίστις εἶναί μοι δοκεῖ τοῦ κἂν τοῖς ὕπνοις αἰ-
σθάνεσθαι ἡμᾶς ἑαυτῶν. καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῶν μὲν ἀληθῆς ὁ
λόγος, οὐχὶ δὲ κάπῃ τῶν ἄλλων ζῴων· μὴ γὰρ καὶ λεπτο-
25 τέρων ἐκεῖνα προσδεᾶ εὐροιμεν ἂν ὕπνων, ἅτε ῥώμη
σωμάτων πρὸς πέψιν εὐφυεστέρως ἔχοντα καὶ διὰ τοῦθ'
ἦττον μακρῶν καὶ βαθέων ὕπνων χρῆζοντα, ἵνα μὴ
πάγχυ* λέγω τὸ συχρόν*·

Elementos de Ética
de Hierocles**Col. IV 60-V 28**

Así, en invierno, habiendo quedado expuestas algunas partes del cuerpo, [V] a pesar de que estuviéramos realmente inmersos en un sueño muy profundo, tiramos, sin embargo, de las mantas y nos cubrimos las partes que están frías; y, también, estando profundamente dormidos, cuidamos de que las heridas no reciban golpes o presiones, [5] sirviéndonos, por así decirlo, de una atención característica de la vigilia. Asimismo, habiendo concertado con algunos de víspera levantarnos de noche, llegada la hora fijada, nos despertamos. También verías, además, los afanes que, en torno a algunas cosas, nos acompañan hasta en el sueño.

El borracho, por ejemplo, duerme a menudo sin soltar [10] el frasco de la mano. El avaro, por su parte, duerme sosteniendo firmemente la bolsa. Por esto, ciertamente, incluso yo no esperaría en vano que aquel que esté suficientemente capacitado para juzgar el modo de ser de las personas, colocado ante quienes duermen, pueda reconocer a partir de su modo de dormir cuál sería la índole del que duerme: si fuerte, es decir, [15] lleno de tono, o muy débil y distónico.

¿Acaso no es cierto que los que están con certeza a la espera de morir y disponen de poco tiempo, se preocupan incluso de caer muertos decorosamente, tal como la muchacha de la tragedia (16)? ¿No aflorarán, entonces, aun en mayor medida en los cuerpos de quienes duermen los testimonios de su índole? [20] Así, también, Heracles reposa apretando con su mano derecha la maza. En consecuencia, todos estos casos y los similares —pues en cantidad son infinitos— me parecen ser prueba muy fidedigna de que incluso durante el sueño tenemos percepción de nosotros mismos.

Y no es que el argumento sea verdadero respecto a nosotros pero no lo sea respecto al resto de los animales. Encontraríamos, en efecto, que estos necesitan de un sueño [25] muy ligero debido a que están más favorablemente dispuestos para la digestión en virtud del vigor de sus cuerpos y, en razón de ello, sienten menor necesidad de períodos de sueño largos y profundos, para no extenderme ya mucho.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. V 28-54

- V 28 ἀλλὰ* γὰρ καὶ ὁ τοῦ κοιμᾶσθαι
τρόπος πιστις οὐχὶ τῆς λεπτότητος μόνον τῆς αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ
30 τῆς ἑαυτῶν ἐν τῷ καταδαρθάνειν ἀντιλήψεως. ἀπὸ γὰρ
[.....]σ[....][±13]θεῖναι καιρ[...]
[±25][όμενον π.[...]
[±25] μαλεν[.....]
[±25] τοῦ τοιούτου τὸ ζῶον αἰσθή-
35 [±23] αἰσθάνεται ἑαυτοῦ
[....]π[±18]..καιρα[.]
[...] καὶ.[.]...σ[.Ι.]α[±10].διο[.].
[....]σαι πρῶτον μέντοι. [±10] ταπο*
κατὰ τὰ προαναλεχθέντα* ἡμῖν καὶ αἰσθάνεται τῶν μερῶν καὶ
τῶν ἔργων τὸ ζῶον
40 ἅπαν* ἀδιαλείπτως, δῆλον ὅτι τὸ ζῶον ἑαυτοῦ* αἰσθάνεται καὶ ἀ-
π' ἀρχῆς* καὶ γὰρ αὐτὴ μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου τὸ πρῶτον· δι' ὃ
τοῦτο μὲν ἰσχυρότατον ὄν ἐξ ἐτοίμου φαίνεται πρὸς
συνηγορίαν εἰληφθαι. φέρε δὲ μετὰ τοῦτο ἐννοη-
θῶμεν τίνοι τῶν χρόνων ἀναθεῖναι πρέπει ἂν τὸ συμβαί-
45 νον, ἀφελομένους τοῦ πρώτου· καὶ μοι τῶν ἀντιλεγόντων
τις ἀποκρινάσθω· ἐν τίνοι τῶν χρόνων ἀρχεται τὸ ζῶον τῆς ἑαυ-
τοῦ ἀντιλήψεως; ὄν γὰρ ἂν εἶπη τις, οὐδὲν' ἐρεῖ περιτ-
τότερον ἔχοντα τοῦ πρώτου· τὴν γοῦν αἰσθητικὴν δύ-
ναμιν, ἧς δεῖ πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶον ἑαυτοῦ, οὐκ ἐν
50 μὲν τῷ δευτέρῳ τῶν χρόνων ἢ τῷ τρίτῳ ἢ τίνοι τῶν ἄλλων ἔχει
τὸ ζῶον, ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ταύτης ἐστέρηται, ἀλλ' ἀ-
φ' οὗ ἂν ἡ χρόνου ζῶον, εὐθύς αἰσθητικόν ἐστὶ. μετὰ ταῦτα
τοῖνυν οὐκ ἂν μοι δοκεῖ τις ἀντειπεῖν, ὡς οὐχὶ
πάντως τινὸς τῶν ἐκτὸς αἰσθάνεται τὸ ζῶον·

28 VDD¹ ὡς I 38 *ed. pr.* τὴν ἀπο..., B-L¹⁻² τὰ πρῶτα I 39 *ed. pr.* κατὰ τὰ λεχθέντα, B-L¹⁻² διαλεχθέντα I 40 VDD¹ αἰσθάνεται ἑαυτοῦ πᾶν ζῶον καὶ δι' ἀδιαλείπτως, *ed. pr.* τὴν ἀπότηξιν I 41 VDD¹ δῆλον ὅτι τοῦτο συμβαίνει καὶ ἀπ' ἀρχῆς

Elementos de Ética
de Hierocles**Col. V 28-54**

En consecuencia, pues, también el modo de dormir es prueba no sólo de la ligereza del sueño de ellos sino también [30] de la captación de sí mismos mientras están durmiendo.

Línea 31: [±13]

Línea 32: [±25]

Línea 33: [±25]

Línea 34: [±25] de tal animal

Línea 35: [±25] se percibe a sí mismo

Línea 36: [±18]

Línea 37: [±10]

Línea 39: conforme a lo que ya hemos dicho anteriormente, a saber, que [40] el animal entero percibe ininterrumpidamente sus partes y sus funciones, es evidente que el animal se percibe a sí mismo incluso desde el comienzo.

Este, en efecto, es el primer momento del tiempo. Por ello se muestra, sin duda, como el más consistente para ser acogido en vista de una defensa. Entonces, adelante, consideremos luego de esto en qué momento del tiempo convendría que fuese situado este [45] suceso, sustrayéndolo del primero.

Que me responda alguno de los que se oponen: ¿en qué momento del tiempo inicia el animal la captación de sí mismo? Pues bien, cualquiera que respondiera, no podría decir que está más allá del primero. En efecto, la facultad perceptiva, la cual requiere el animal para percibirse a sí mismo, no la tiene el animal [50] en un segundo o tercer momento del tiempo, o en alguno de los sucesivos y, en cambio, está privado de ella en el primero, sino que desde el momento en que es animal, inmediatamente está provisto de facultad perceptiva.

Luego de estas consideraciones, por tanto, nadie, me parece, objetaría de ningún modo el hecho de que el animal percibe algo de las cosas externas,

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. V 54-VI 19

- V 54 και γὰρ ὄρᾶ, ὄ-
55 σα γε μὴ ὑπότυφλα τίκτεται, καὶ ἀκούει· εἰ δὲ μὴ,
γεύεται μὲν καὶ ἄπτεται· διὰ τοῦτο καὶ τὰ μὲν ἐπὶ θηλάς
μητρῶσας ὀρμήσαντα ἀποσπᾶ* τὸ* γάλα, τὰ δ' ὑπὸ
πτέρυξι τῆς γειναμένης καταδύεται, τὸ ἀπηνὲς ἐκτρεπό-
μενα τοῦ περιέχοντος, τὰ δὲ κλαυμυρίζεται οἶον τυπτόμενα
60 καὶ βαλλόμενα ὑπὸ τοῦ ἀέρος*. εἰς τί ποτ' οὖν φέρει οὗτος ὁ λό-
γος; εἰς πάνυ καλὴν καὶ ἀναντίλεκτον ὑπό-
- Vla,b 1a εἰ αἰσθανόμενον ἑαυτοῦ τὸ ζῶον*
1b καὶ οἰκειοῦται ἑαυτῶ
- VI 1 μνησιν τοῦ προκειμένου· καθόλου γὰρ οὐ συντε-
λεῖται τῶν ἐκτός τινος ἀντίληψις δίχα τῆς ἐ-
αυτῶν αἰσθήσεως. μετὰ γὰρ τῆς τοῦ λευκοῦ φέρε εἰπεῖν
αἰσθήσεως καὶ ἑαυτῶν αἰσθανόμεθα λευκαινομένων καὶ μετὰ
5 τῆς τοῦ γλυκέως γλυκαζομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ θερμοῦ
θερμαινομένων κάπῃ τῶν ἄλλων τἀνάλογον· ὥστ' ἐπει-
δὴ πάντως μὲν γεννηθὲν εὐθὺς αἰσθάνεταιί τινος
τὸ ζῶον, τῇ δ' ἑτέρου τινὸς αἰσθήσει συμπέφυκεν ἢ ἑαυ-
τοῦ, φανερόν ὡς ἀπ' ἀρχῆς αἰσθάνοιτ' ἂν ἑαυτῶν τὰ
10 ζῶα. τοῖς δ' ὅλοις οὐκ ἀγνοητέον, ὡς ἡγεμονικὴ πᾶ-
σα δύναμις ἀφ' ἑαυτῆς ἄρχεται· ταύτη καὶ ἡ μὲν ἕξις,
συνέχουσα τὸ καθ' ἑαυτήν, πρότερον ἑαυτῆς ἐστι συνε-
κτικὴ· καὶ γὰρ οὐδ' ἂν συνίχεν* ἄλλο τι πρᾶγμα*, τὰ
μόρια παραδεδεγμένη*, εἰ μὴ τοῖς ἑαυτῆς τοῦτο προ-
15 παρῆχε μορίοις· ἡ τε φύσις δὴ*, συνέχουσα καὶ σώζουσα καὶ
τρέφουσα καὶ αὔξουσα τὸ φυτόν, αὐτῶν τούτων πρότε-
ρον αὐτὴ μετέχει παρ' αὐτῆς. ὁ δὲ παραπλήσιος λόγος
κατὰ πάσης ἀρχῆς, ὥστε καὶ ἡ αἰσθησις, ἐπειδὴ καὶ* αὐ-
τὴ δύναμις ἐστὶν ἀρχικὴ.

57 *ed. pr.* σπᾶ, VDD¹ τὰ I 60 VDD^{1,2} βίαῖ ὑπὸ τοῦ ἀέρος I Col. VIa *ed. pr.* εἰ αἰσθανόμενον ἑαυτοῦ χαιρεί τὸ ζῶον I 13 *ed. pr.* & B-L¹ συνεῖχε, VDD¹ συνεῖχε μὲν τὸ πνεῦμα, VDD² συνεῖχε ἄλλως πνεῦμα I 14 *ed. pr.* εἰσπαραδεδεγμένη, B-L^{1,2} προσπαραδεδεγμένη, VDD^{1,2} τοῦ παραδεδεγμένου I 15 *ed. pr.* & B-L¹ ἡ, VDD¹ δὲ I 18 VDD^{1,2} γὰρ

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. V 54-VI 19

pues ven, al menos, [55] aquellos que no nacen medio ciegos, y oyen, y si no, gustan o tienen tacto. Por eso, unos, precipitándose hacia el pezón de la madre, sorben la leche, otros se esconden bajo las alas de su madre, evitando lo rudo del medio ambiente, otros gimen como si fueran batidos [60] y golpeados por el aire.

¿A qué, entonces, conduce consecuentemente esta exposición? A un [VI] recuerdo enteramente conveniente e incontrovertible de lo ya establecido.

- 1a *Si el animal, percibiéndose a sí mismo,*
- 1b *también se apropia de sí mismo.*

En general, pues, la captación de algo de los objetos externos no se cumple sin la percepción de sí mismos. Así, entonces, con la percepción de lo blanco, permítase decirlo, también nosotros mismos nos percibimos siendo emblanqueados, [5] con la de lo dulce, siendo endulzados, con la del calor, acalorados, y de forma análoga en los demás casos (17). De modo que, sin duda, en todos los casos el animal tan pronto como nace inmediatamente percibe algo, pero puesto que a la percepción de algo distinto está naturalmente unida la de sí mismo, es evidente que [10] los animales se percibirán a sí mismos desde el comienzo.

En absoluto se ha de ignorar que toda facultad hegemónica comienza a partir de sí misma. Por ello también 'el tenor', al cohesionar lo que propiamente le corresponde, es primeramente cohesionador de sí mismo. Y, en efecto, tampoco cohesionaría ninguna otra cosa, habiéndose encargado de sus partes, a no ser que hubiera procurado primeramente [15] esto para las propias partes.

Y la naturaleza, ciertamente, cohesionando, preservando, alimentando y haciendo crecer lo vegetal, participa de esto mismo desde sí misma. Un argumento similar, entonces, vale para todo principio, de modo que es evidente que también para la percepción, puesto que, esta es, asimismo, una facultad rectora,

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. VI 19-43

- VI 19 καὶ συνεχέστερον δεῖ* χρῆ-
- 20 μα ἢ ἕξις τε καὶ φύσις εἶναι, δῆλον ὅτι ἄρχοιτ' ἂν ἀ-
φ' ἑαυτῆς καὶ πρὶν ἢ ἐτέρου τινὸς* ἀντιλαβέσθαι, ἐ-
αυτῆς αἰσθάνοιτο. παντὸς οὖν τοῦ προγεγονότος
λόγου κοινὸν θάμεθα κεφάλαιον, ὡς ἅμα τῇ
γενέσει τὸ ζῶον αἰσθάνεται ἑαυτοῦ. μετὰ ταῦτ' οὖν δῆλον
- 25 ἐστὶν ὅτι* φαντασίας τινὸς ἑαυτοῦ γενομένης αὐτῷ
τὸ πιθανόν* ἴσχει — πῶς γὰρ ἂν ἄλλως δύναίτο;— περὶ
τῆς* φαντασίας καὶ τούτῳ συγκατατίθεται*. δεῖ γε μὲν*
περὶ τριῶν* ἐπιστῆσαι πάντως· ἢ μέντοι εὐαρεστεῖ τῇ
φαντασίᾳ, ἣν ἑαυτοῦ εἶληφεν, ἢ δυσαρεστεῖ
- 30 ἢ ἀρρεπῶς ἴσχει· τὴν γὰρ .α.[±10]* ν οὐδὲν ἐστὶ [...]
[±26]ας τῶν ἐκ τ[....]
[±26] ζῶον* τῇ ἑαυτοῦ
[±24] εὐαρεστοῦν γ[....]
[±26] ἠλλοτριῶται δὲ
- 35 [±28] διαμένει χρόνον
[±26] ρτε..κατης
[.....][±26] τιοι.α.*
[.]εο[...][±10]θο[...]
[...][...]μεν...[...][...]μενο[...]
[...] σώζειν δύ-
- 40 να[...].[±8]. ἔχοι δ' ἂν τὴν αἰτίαν καὶ ἡ
φύσις ὡς μάτην· τὰ τοιαῦτα καμοῦσα πρὸ γε-
νέσεως*, εἰ μὴ μέλλει τὸ ζῶον εὐθὺ γενόμενον ἀρέ-
σειν ἑαυτῷ.

19 *ed. pr.* προσεχέστερον δὲ ἐστὶ, VDD¹ προσεχέστερον' ἐγγίρημα I 21 *ed. pr.* & B-L' τῶν ἐτέρων τινὸς I 25 *ed. pr.* δῆλον ὅτι I 26 VDD¹ τὴν αἴσθησιν I 27 VDD¹ αὐτῆς, VDD² τῆς αὐτῆς φα...?, *ed. pr.* & VDD¹ πείθεται, *ed. pr.* ἐπ' αὐτὴν ...ν, VDD¹ ἐπ' αὐτὴν νοῦν I 28 VDD² ἐπὶ διάθεσιν I *ed. pr.* ἑαυτοῦ I 32 B-L' ζῶ(ι) I 37 *ed. pr.* τὴ οἰκεία I 42 *ed. pr.* φαίνεται

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. VI 19-43

y es preciso que sea una [20] instancia más cohesionante que el tenor y la naturaleza, regiría a partir de sí misma y antes que captar algo distinto se percibiría a sí misma.

En consecuencia, otorguemos un título común a toda la exposición ya establecida: el animal tan pronto como nace se percibe a sí mismo. Después de esto, entonces, [25] es evidente que, al surgir cierta impresión de sí, retiene el carácter persuasivo —¿pues cómo podría ser de otra manera?— de la impresión, y a ello da asentimiento (18).

Es preciso, especialmente, asegurarse respecto a tres posibilidades en total: o bien se complace, en verdad, con la impresión que recibe de sí, o bien la aborrece, o bien le es indiferente.

Línea 30: [±10]

Línea 31: [±26]

Línea 32: [±26] el animal <a la> de sí mismo

Línea 33: [±24] complaciéndose

Línea 34: [±26] <se> extrañare, en cambio

Línea 35: [±28] permanece <un> tiempo

Línea 36: [±26]

Línea 37: [±26]

Línea 38: [±10]

Línea 39: salvar

Línea 40: Ahora bien, también la naturaleza sería acusada de haberse afanado en vano respecto a tales cosas antes del nacimiento si el animal tan pronto como nace no está destinado a estar complacido consigo mismo.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. VI 43-VII 11

- VI** 43 διὰ ταῦτα δ' οὐκ ἄν μοι δοκεῖ τις,
οὐδὲ Μαργίτης ἄν, εἰπεῖν ὥς τε γεννη-
- 45 θὲν τὸ ζῶον ἑαυτῷ τε καὶ τῇ φαντασίᾳ τῇ
ἑαυτοῦ δυσαρεστεῖ· καὶ μὴν οὐδ' ἄρρεπῶς ἴ-
σχει· οὐχ ἦττον γάρ τῆς δυσαρεστήσεως καὶ αὐ-
τὸ τὸ μὴ εὐαρεστεῖν πρὸς τε ὄλεθρον τοῦ ζῶου
καὶ πρὸς κατάγνωσιν φέρει τῆς φύσεως· ὅθεν ὁ συλ-
- 50 λογισμὸς* οὗτος ἀναγκάζει ὁμολογεῖν ὅτι
τὸ ζῶον, τὴν πρώτην αἴσθησιν ἑαυτοῦ λαβόν, εὐ-
θύς ὤκειώθη πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστα-
σιν. φαίνεται δ' ἔμοιγε καὶ αὐτὰ τὰ γινόμενα βεβαιοῦν τὸν
λόγον. τί γάρ; οὐχὶ δὲ κατὰ* τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἔ-
- 55 καστον ποιεῖ τὸ ἐπιβάλλον ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ συντηρή-
σεως, ἐκκλίνον μὲν πᾶσαν ἐπιβουλήν πόρ-
ρωθεν καὶ διαμένειν* μηχανώμενον ἀπαθὲς ἐκ τῶν
σφαλερῶν, ἕττον* δ' ἐπὶ τὰ σωτήρια καὶ παντα-
χόθεν* ποριζόμενον τὰ πρὸς διαμονήν*; οὐ γὰρ διή
- 60 τὰ θαυμαστοῖς κάλλεσι* καὶ μεγέθεσιν ὑπερ-
έχοντα* μόνα καὶ τισιν ἀλκαῖς ἢ τάχεσι δια-
φέροντα τοιαῦτα περὶ τὴν ἑαυτῶν ὄντα συντήρησιν
εὐροιμεν ἄν, ἀλλὰ καὶ τὰ μικρὰ καὶ εὐτελεῖ καὶ τὴν ἄλλως
εἰδεχθῆ. δεινὴ γὰρ ἡ φύσις καὶ τοῖς τοιοῖσδε σφῶν αὐτῶν
ἐντήξει σφοδρὸν ἴμερον, τῷ τὴν σωτηρίαν ἄλλως
- 5 ἄπορον ὑπάρχειν. ταύτη ἄρα δοκεῖ μοι καὶ τὰ νεαρὰ
παιδάρια μὴ ῥαδίως φέρειν κατακλειόμενα ζοφεροῖς οἴ-
κοις καὶ πάσης φωνῆς ἀμετόχοις· ἐντείνοντα γὰρ τὰ αἰσθητή-
ρια καὶ μηδὲν μῆτ' ἀκοῦσαι μῆτ' ἰδεῖν δυνάμενα φαντασί-
αν ἀναιρέσεως αὐτῶν λαμβάνει καὶ διὰ τοῦτο δυσανασχε-
- 10 τεῖ. διὸ καὶ φιλοτέχνως αἰ τίθηται παρεγγυῶσιν αὐτοῖς
ἐπιμύειν τοὺς ὀφθαλμούς·

50 *ed. pr.* συνλογισμὸς I 54 *ed. pr.* οὐχὶ κατὰ I 57 *ed. pr.* διαφεύγειν I 58 VDD¹ (Giusta) ἄνυτον I 59 *ed. pr.* πάντ' ἀγαθὰ καὶ, *ed. pr.* (.), VDD¹ (?) I 60 *ed. pr.* μόνον τὰ τοῖς κάλλεσι I 61 *ed. pr.* ὑπερβάλλοντα καὶ, VDD² ὑπερβάλλοντα ζῶα *vel* ὑπερθαύμαστα *vel* ὑπερπεφεστάτα

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. VI 43-VII 11

En virtud de esto, nadie, me parece, ni aun siendo Margites, diría que el animal, [45] ya nacido, se aborrece a sí mismo y <aborrece> la impresión que tiene de sí; y, mucho menos diría tampoco que se mantiene indiferente hacia sí mismo, pues, no en menor medida que el aborrecimiento, también el no complacerse lleva tanto a la ruina del animal como a la condena de la naturaleza.

De ahí que este [50] razonamiento fuerza a convenir que el animal, recibiendo la primera percepción de sí, queda inmediatamente apropiado de sí y de su propia constitución.

En lo que a mí respecta, me parece que lo que propiamente sucede consolida la exposición ¿Por qué? ¿Acaso cada animal, de conformidad con su propia capacidad, no hace [55] lo que le toca para su propia preservación, tanto apartando desde lejos cualquier amenaza e ingeniándose para permanecer indemne en las situaciones peligrosas como precipitándose a los medios de salvación, es decir, procurándose como sea los que contribuyen a su continuidad?

Y, en verdad [60], tales comportamientos respecto a la propia preservación no los encontraríamos exclusivamente en los animales que [VII] sobresalen por su admirable belleza y tamaño, y se distinguen por su fuerza o velocidad, sino también en los animales pequeños, insignificantes y, en general, desagradables. En efecto, la naturaleza es habilísima para infundir, incluso en tales animales, un intenso amor por ellos mismos, siendo de otro modo [5] impracticable la salvación.

Por eso, entonces, me parece que también los niños pequeños no soportan fácilmente estar encerrados en recintos oscuros y carentes de voces. En efecto, al aguzar los sentidos y no lograr ni oír ni ver, reciben una impresión de su propia destrucción y, por ello, les resulta [10] intolerable. De ahí que, hábilmente las nodrizas les mandan cerrar los ojos,

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. VII 11-35

- VII 11** παρηγορεῖ γὰρ τὸν φόβον τὸ ἐθελου-
σία* καὶ μὴ ὑπ' ἀνάγκης στερεῖσθαι* τῆς ἀντιλήψεως τῶν ὁρατῶν.
τινὰ δ' αὐτῶν καὶ δίχα παρεγγυήσεως τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπι-
μύει, τῷ πληκτικῷ ἀντίστασθαι τοῦ σκότους*
- 15** οὐκ ἐξαρκοῦντα. τοσαύτη δ' ἄρα περιουσία τεκμηρίων
ἐστὶ τῷ τὸ ζῶον οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ, ὥστ' ἤδη κὰν ἀπὸ τῶν*
παρὰ φύσιν ἔξεστιν ὑπομιμνήσκειν ὑγιᾶς ὄν τὸ ἀξιούμενον.
[...].φιλ.[...].] πρᾶγμα χαλεπὸν* καὶ τοῦ μὴ θερα-
πεύειν ἑαυτοῦς* αἰτιώτατον ὅμως τὴν καταρχήν
- 20** γε ἢ πρὸς ἑαυτοὺς οἰκείωσις παρέχει, δι' ἣν οἰστός ἐστὶν ἔ-
καστος ἑαυτῷ, κὰν ἄλλοις ἀφόρητος ἦ. ἔλκη γούν
τὰ δυσσομῶτατα* καὶ πρὸς τὴν ὄψιν ἀπηνέστατα φέρο-
μεν ἑαυτῶν καὶ τὴν ἄλλην ἀηδῖαν ὑπὸ τῆς φιλαυτίας ἐπι-
σκοτουμένην. τὸ δὲ θαυμασιώτατον· τί γάρ ἐστιν εἰδεχθέστερον
- 25** .ακίας*; εἶγε καρκινώματα μὲν καὶ ὀχθῶδεις ἐ-
παναστάσεις* σαρκῶν, μελανίαί τε καὶ σηπεδόνες
καὶ λοιπὰ πρὸς ὄψιν ἀτερπῆ ...[...].το[...].ει[...]
[.....].π.ε.ι.α.ν.ε.α.λ.(.) .[±9].σουτ[...]
[.....].περὶ τούτων ὥστε οὐ...δυνατὸν* εἶναι τῶν
- 30** [.....].(.) .ν[±13] οὖν ἂ ρέπει [...]
[±25]. τὴν γε(*)[...]
[±25]. αἰ σφῶν ἀ[ὐ-]
[τῶν ±24] ἠδοναίς
[±26] φιλαυτία*
- 35** [±30].μεν

12 VDD¹ (Crönert) ¹ ἐθελουσία, *ed. pr.* & B-L¹ γενέσθαι, VDD¹ στέρεσις | 14 *ed. pr.*τα
..... | 16 *ed. pr.* κὰν τοῖς | 18 *ed. pr.* nota p. 34 τί γάρ ἐστι φιλαύτῳ πρᾶγμα χαλεπὸν; | 19
B-L¹ [θε]ραπει[...].[...].τους | 22 *ed. pr.*, δυσσομῶτατα | 25 *ed. pr.* nota p. 34-35 φακίας | 26 *ed. pr.*
ἐπαυξήσεις | 29 B-L¹ ὥστε ο[±8]ατον | 31 *ed. pr.* γίνεται | 34 B-L¹ φιλαυτι

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. VII 11-35

pues apacigua su temor el hecho de estar voluntaria, y no forzosamente, privados de la captación de objetos visibles (19). Algunos, no obstante, incluso sin pedírsele cierran sus ojos al [15] no poder hacer frente a lo impactante de la oscuridad.

Tan grande, en consecuencia, es la abundancia de testimonios de que el animal se apropia de sí mismo que, en verdad, incluso a partir de situaciones contrarias a la naturaleza es posible reparar en que es sensato lo que está siendo considerado. [...] Asunto difícil. Y muy culpable del no cuidarse a sí mismo. Sin embargo, la apropiación hacia sí mismo ofrece, [20] precisamente, el fundamento en virtud del cual cada uno es soportable a sí mismo, aun cuando resulte insoportable a los demás. Las úlceras, en efecto, las más fétidas para el olfato y más crueles a la vista, nosotros mismos las soportamos y así también cualquier otra repugnancia es opacada por el amor sí mismo.

Pero lo más admirable aún: ¿qué es, en efecto, más horroroso que las [25] ...? Si, precisamente, carcinomas, excrecencias, abultamientos de la carne, melanomas, gangrenas y otras cosas desagradables a la vista...

Línea 28: [±9]

Línea 29: respecto de esos, de modo que [±8] no... posible

Línea 30: [±13] entonces, lo que tiende

Línea 31: [±25]

Línea 32: [±25]

Línea 33: [±24] placeres

Línea 34: [±26] amor a sí mismo

Línea 35: [±30]

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. VII 36-57

- VII 36 [±26].[.....]
[±27] βεβαίωσις*
[.....][±11]Μ[±9]χουν φηγόν*
Π[±14].[.....]ον..των ἤδη
- 40 [..][...I±12]ζωτης καταστηκό-
τος [.....]. ἅμα τῇ γενέσει
τὸ ζῶον ο[.....]...[.....]κ[.]*ην ἂν ὅτι [.....]
το...γα[.]ν(*)*..[.....][.] πρώτους χρόνους ἀπὸ
γενέσεως ὑπὲρ* τοῦ διασώζειν καὶ συντηρεῖν ἑαυ-
45 τὸ προβῆναι [..].α[.....]. τὴν εἰρημένην οἰκειώ-
σιν εὐθύς α[.]...το.[.....]* ὀρμὴ καὶ τὸ σω-
τήριον* ἐπι.....* ἐστὶν ἡ λελεγμένη οἰκει-
ωσις· διὸ φαίνεται τὸ ζῶον ἅμα τῇ γενέσει αἰσθάνε-
σθαι τε αὐτοῦ καὶ οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῇ ἑαυ-
50 τοῦ συστάσει. ἐνταῦθα δὴ* τοῦ λόγου γενόμενος οὐ-
κὰν ἀκαίρως διασαφησαίμην* τῆς φαντασίας τὸν τρόπον.
οὐ γὰρ ἐπειδὴν πρώτον γένηται τὸ ζῶον, ἀλλὰ χρόνον μὲν
τὸν καίριον .. γενομένης* ἤδη τῆς διαρθρώσεως, τρα-
νῆς ἢ φαντασία* γίνεται καὶ διηκριβωμένη ητ...
55 ..ου.[.....]ότητα τρανότητος μό-
νον ἀλλὰ* καὶ [±8] μετὰ ρώμης διατετορευμένη* πως*
καὶ διὰ σαφῶν* τύπων ἀντίληψις τῶν ιδιωμάτων ἀποτελεῖται·

37 *ed. pr.* ο.βαίω, B-L¹ βεβαίω I 38 *ed. pr.* & B-L¹ φη I 42 VDD¹ οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ I 43 VDD¹ τὸ ζῶον τὰ δέοντα I 44 *ed. pr.* ἀπὸ I 46 VDD¹ ἐστὶ μετὰ τοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ ἡ VDD² ἐστὶ ἅμα τῇ αἰσθήσει καὶ ἡ I 47 B-L¹⁻² τοῦ πρὸς τὸ σωτήριον, VDD¹ τὸ ἑαυτοῦ συντηρεῖν, VDD² τὸ ἑαυτοῦ τὸ συντηρεῖν, B-L¹⁻² ἑαυτοῦ συναίσθησις, VDD¹ εὐνοεντικῶς, τουτ', VDD² ἐπὶ τὰ βέλτιστα, τουτ' I 50 *ed. pr.* ἐνταῦθα μὲν οὖν, VDD¹ ἐντὸς μέντοι I 51 *ed. pr.* διασαφοῖην I 53 B-L¹ οὕτως οὖν ἐπειδὴν πολὺ ἀξάνηται τὸ ζῶον ἂν ἄν χρόνον μὲν [.]καί.ο..[.]ἤ...[.....]ς I 54 *ed. pr.* I 56 VDD¹ γὰρ ἵνα, *ed. pr.* διατετορευμένη, *ed. pr.* ὡς I 57 VDD¹ διασαφεῖν

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. VII 36-57

Línea 36: [±26]

Línea 37: [±27] aseguración

Línea 38: [±11] encina

Línea 39: [±14]

Línea 40: [±12]

Línea 41: tan pronto como nace el animal

Línea 42-43: que... durante los primeros momentos luego del nacimiento con vistas a la conservación y preservación de sí mismo [45] avanzar [±8] la ya mencionada apropiación, inmediatamente [...] el impulso y la salvación hacia [...] la denominada apropiación.

Por ello, es manifiesto que el animal al nacer se percibe a sí mismo y se apropia de sí mismo y de su propia [50] constitución. Llegada, ciertamente, la exposición a este punto, no sería inoportuno que mostrara claramente el modo de la impresión.

No es, en efecto, en el primer momento cuando nace el animal, sino con el tiempo adecuado <cuando>, devenida ciertamente articulada, la impresión resulta clara y ya acabada (20). [55] No [...] solo de claridad, sino también grabada en cierta manera con fuerza y mediante improntas claras, la captación de las cualidades propias se lleva a término.

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. VII 57-VIII 11

- VII 57 τὸ
δὲ κατ' ἀρχὰς κὰν τῇ πρώτῃ γενέσει οὐχ οὐ-
τός ἐστιν ὁ τρόπος οὔτε τῆς φαντασίας οὔτε τῆς αἰσθήσεως ἀλλὰ
60 ἀσαφής ἐστιν ἔτι* καὶ συγκεχυμένος ὄλοσχερεῖ τε τῇ
τυπώσει* χρώμενος· καὶ μάλ' εἰκότως· αὐτὴ τε γὰρ

1a [...]θ[...]. [±10]*

1b εὐνοητικῶς ἑαυτῷ τὸ ζῶον

- VIII 1 ἡ ἐκτύπωσις* ἔτι παχεῖα καὶ [±8ου]σα* τα
[.][.....]. οὐκ* ἰσχυράν· δὲ* [.....]φ[.....]σκαθ[.]
τῶν πραγμάτων* διὰ τὴν σύγχυσιν [±8]στησις*
ἀτριβῆς καὶ* ἀγύμναστος ὡς[.....]α[.]σην τὸ
5 αἰσθητὸν τιαναυ[.]ου* περιδράξασθαι ὡς* ἀκριβῶς ἐν-
τὸς γενέσθαι πραγμάτων· διὰ ταῦτα τοῖνον ἢ φαντασία ἀο-
ριστώδης μένει. τηνικαῦτα η[±10].νυ[.]. αἴ-
σθησις, ἀνά μ.ον* ἔχουσα καὶ δι[.....]* ὡς τοιά-
δε καὶ ὡς πρὸς τοιόνδε. εἰκασίαις δὲ διαφόροις περὶ τοῦτο τοῦ
10 συμβαίνοντος ἐμβாலούσι* δὴ ἄνδρες γενναῖοι* τῆς αἰρέσεως, Χρύ-
σιππός τε καὶ Κλεάνθης, ὧν ὁ μὲν Χρῦσιππος [±12] λέγει*

60 B-L¹ [±12] | 61 *ed. pr.* | Col. VIIa VDD¹ εἰ εἶναι δοκεῖ φιλάλληλον τὸ ζῶον | 1 VDD¹ οἰκείωσις, VDD¹ ἀοριστώδης ἐστὶ | 2 *ed. pr.* φαντασίαν, VDD¹ διὰ τὴν ἀσαφή ἑαυτοῦ φαντασίαν, *ed. pr.* & B-L¹ δεύτερον | 3 B-L¹ [.][.....]ματων, quizá más acorde al contexto resultaría τῶν ιδιωμάτων (VII 57-58), así también en VIII 6, VDD¹ ἀλλὰ μέντοι καὶ αἴσθησις | 4 *ed. pr.* & B-L¹ τρίτον δὲ | 5 *ed. pr.* ἅπαν αὐτοῦ, B-L¹ [.][.....]αὐτοῦ, *ed. pr.* καὶ ὡς | 8 *ed. pr.* ἀλλὰ μείον, B-L¹ ἀνά μέσον, B-L¹ δῖχα ἐπιρρέπει | 10 *ed. pr.* ἐμβάλλουσι, *ed. pr.* ἀπὸ | 11 B-L¹ [±12][.....]

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. VII 57-VIII 11

No obstante, respecto a este, en sus primeros momentos y con su primer surgimiento, ese no resulta ser el modo ni de la impresión ni de la percepción, sino que es [60] poco clara e incluso confusa, valiéndose de una impronta enteramente general. Y esto es muy verosímil. En efecto,

1a [...]

1b *El animal benévolamente consigo mismo,*

[VIII] el cincelado mismo todavía torpe y [±8] ...no robusta. No obstante, ... de los objetos a causa de la confusión ... [±8] carente de roce y no ejercitada.

[5] Lo perceptible ... agarrar y con exactitud hacerse dueño de los objetos. En virtud de esto, entonces, la impresión permanece indefinida. Hasta este momento [±10] la percepción ... con y ... como tal y como respecto a tal.

Ahora bien, con imágenes diferentes respecto a esto que [10] ocurre se enfrentarán dos hombres notables de la escuela, Crisipo y Cleantes, de los cuales Crisipo dice ... [±12]

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. VIII 12-49

- VIII 12 ...αν* μέρος τι τῶν ἑαυτοῦ* [±18]
 μὲν γὰρ ἀλεινὸν [...] [±20]
 [.η σάρκινον[...]]η[.] [±18]
- 15 [...]ερ* ..δε.αι[...]πουση ετε*
 [...] τούτων ἀοριστώδης ἢ τε φαντασία καὶ ἡ ἀντίληψις
 [...]με.υστ[...].εται τὸν [...] [±8]. [...] τὴν πρῶ-
 την ..ν· ὁ δὲ [...]εγα [±12] καθάπερ
 γὰρ [±30]τυγχα-
- 20 ν[.] [...] [±20]ωσιν τοῦ
 [...] [...] [±20]. [...] νεοττός
 [...] [...] [±20]ενη [...]ησ[.]ξ ιδέαν καὶ μορ-
 φὴν [...]μ[.....]... πρὸς [...] κατ' ἀρχὰς ἢ
 [...] φαντασία τε καὶ ἀντίληψις ὀλοσχερῆς τίς
- 25 ἐστὶ [...] δια[.....]. καὶ ὡς ἔθος ἡμῖν ὀνομάζειν δ[.]
 α[.]κ[±8]τα.(.) ἐπὶ τοσον [±10]να[...]
 καὶ περὶ τῆς ἀοριστώδους φαντασίας*
 [±15]α[...].
 [±14]εχ
- 30 [±10][...]ε.
 vv. 31-37 omnino dep.
 οσ
 ...
- 40 .δ[.]
 τησ[.]...
 μεν....
 σθ.....
 χ α.....
- 45 ὁ αὐτὸς καὶ
 ..ιν.... [±25].
αυ. [±20][...]χεν
 ἄρχειν ουσ [±18]ων[.....].
 τησ με.... [±21]υτησ [.....]

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. VIII 12-49

Línea 12: alguna parte de <las de> sí mismo [±12]

Línea 13: en efecto, expuesta al sol [±20]

Línea 14: carnal [±18]

Línea 15: ...

Línea 16: <de> esas cosas tanto indefinida la impresión como la captación

Línea 17: ... [±8] la primer

Línea 18: éste (sc. Cleantes) [±8] como precisamente

Línea 19: en efecto [±30]

Línea 20: ...

Línea 21: [±20] <un> pollito

Líneas 22-23: ... idea y forma en los primeros momentos la impresión así como la captación [25] es algo enteramente general ... como es nuestra costumbre denominar

Línea 26: ... [±8] ... [±10]

Línea 27: y respecto de la indefinida impresión

Línea 28: ... [±15]

Línea 29: ... [±14]

Línea 30: ... [±10]

Líneas 31-37 enteramente deterioradas.

Líneas 38-44: ...

Línea 45: <él> mismo también

Líneas 46-47: ...

Línea 48: iniciar

Línea 49: ..

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. VIII 50-IX 11

- VIII 50 ταδ... [±18]νεγενε[...]
τηε..φ* [±18]αυσυστη[...] πρὸς
δὲ τὰ ἀπ[±20].() .α.[...] ἄρ-
χεται ἑαυτ[...]_φ[±11]. οἰκειῶν [...] _φ
τυγγαν[...]_φ[±12]οτι ..() καὶ οἰ..ν
55 τε..λ..[...]. [±12]σιν... ταύτην ἄ-
πο[.] δευτερ[±12] τῆς οἰκειώσεως
η.ωμεν.ν[±17]ρια[.]τεισιν
τ[.]α[.]...[±17]ἐνθυμηθῆ τι
α[.]...[±18]οι οἰκειοῦται*
60 καί[±25]οικε[...].
[±28]. γὰρ α[...]

1a τί τὸ τέλος

- IX 1 ν.[±8]σωτηρίων τῆς συστάσεως [±8]
[.]ιστ* [...]α[...]_φ(οἰς καὶ ὅλοις γένεσι ... οἰ-
κεῖον* [.]..τι* ἢ μὲν πρὸς ἑαυτὸ εὐνοητική, στερ-
κτική δὲ ἢ συγγενική· καλεῖται γὰρ ἡ οἰκειώσις*
5 πολλοῖς ὀνόμασιν. ἢ δὲ πρὸς τὰ ἐκτὸς χρήματα αἰ-
ρετική. καθάπερ οὖν στερκτικῶς μὲν καθόλου* οἰ-
κειούμεθα τοῖς τέκνοις, αἰρετικῶς δὲ τοῖς ἐκ-
τὸς χρήμασιν, οὕτω καὶ τὸ ζῶον ἑαυτῷ μὲν εὐνο-
ητικῶς, τοῖς δὲ πρὸς τήρησιν* τῆς συστάσεως* συμφέ-
10 ρουσιν* ἐκλεκτικῶς ..ανη κοινόν* [.....]
ματος[.]αισε[...]_φ[.]σ[...].ν.ε[±10]

51 VDD¹ τί γὰρ ἡ φαντασία | 59 VDD¹ οἰκειώσεις | Col. IX 2 VDD¹ ὥστε | 3 *ed. pr.* οἰκειωτικάι, *ed. pr.* ὅτι | 4 *ed. pr.* | 6 *ed. pr.* κατὰ τοῦτο | 9 *ed. pr.* τὴν χρῆσιν, VDD¹ πρὸς τὴν τήρησιν, *ed. pr.* τὴν συστηματικὴν | 10 *ed. pr.* & VDD¹ φέρουσιν, *ed. pr.* κοινοῦ

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. VIII 50-IX 11

Líneas 50-51: ...

Líneas 52-53: comienza [± 10] <de los> propios

Líneas 54-55: ...

Línea 56: <de> la apropiación

Línea 57: ...

Línea 58: considere algo

Línea 59: se apropia

Líneas 60-61: ...

1a *Cuál <es> el fin último* (21)

[IX] <de> los medios de salvación de la constitución [± 8] y en todos los géneros ... propio ...

En relación con uno mismo, la <apropiación es> benévola, y, en cambio la parental es afectiva, pues la apropiación se designa con [5] muchas denominaciones. En relación con los bienes externos es electiva.

Así como, entonces, afectivamente nosotros como género nos apropiamos de los hijos y, en cambio, electivamente de los bienes externos, así también el animal se apropia de sí mismo benévolamente y, en cambio, selectivamente de lo que [10] contribuye a la conservación de su constitución. ... común ... (22)

Línea 11: ...

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχείωσις

Col. IX 12-59

- IX 12 [.....]να...[....] καὶ γὰρ ἡ μὲν ἐστὶ κηδεμονική*
[.....]κ...[.....]την, ἢ δὲ πρός[±10]
[.....]υ[...]. ἀγωγὴν πω [±10]
- 15 [.]θ[...].οἰσ[....].σιτων ἐστὶν .μ[...].[±10]
πρῶ[±12]..[.]ομεν [±16]
του. [±20] προῦ[±10]
ζη[±18]αστικ[±12]
σ
- 20 .
γει
τογ
[.]ρ
[.] μεν
- vv. 25-37 omnino dep.
.
..
- 40 ων
δ[.]...ω
α....
- 45 ..ετοσ
...ιον ἑαυτ
- [±12]..ονδε
- 50 ... [±12]..τ..
[.])([±12]εὔαρεστ
[.] [±12]... καὶ.
οδ().[.]ω[±8]...ει
[.])([±12].
- 55 [±16]ντ
[.]Μ[±12]...το.[...].. [±9]
[±16]ται ταῦται αἰ φύσεις ν[±8]
[±16]ω[...].α[...].[.....]
[±18]..[.....]σε[±8]

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. IX 12-59

Línea 12: y, en efecto, una es solícitamente afectiva

Línea 13: pero otra está dirigida a...

Línea 14: «la» dirección

Líneas 15-24: ...

Líneas 25-37 enteramente deterioradas.

Líneas 38-56: ...

Línea 57: esas naturalezas

Líneas 58-59: ...

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. IX 60-XI 18

IX 60 [...]·[±18]·[.]ο[.....]
[.] [±22]·[.....]

X

minima vestigia 24(?)

47(?) .(.)ολ...ιασε[.] [...]·
·ειν [.]·ν[.....]·
...τρ...[...]

50(?) [.]·[.]δε ταυ[.]·
·υ·υ[.]·

ὀνομάζεται καὶ ...ντης
τῆς ποιήσεως .

55(?) .π. τινυτ
ταμεν τῶ
ς ἀπορίαν
ἀπο.

1a .φ[.]·[.....]αλ

1b ..σα[.]ο.....ν

XI 1 [...]·σι.....[±10][±8]καὶ
[...].·[.]·[.]·[.....]·[.....]στ[.]·[.....]α
[.]·[.]·ασ·ν...έστι ...[.....]·ο·λου[.....]·δε
[.]·[.....]α[.]·[.....]·φε·[.....]·[.]·χασ[.....]·α

5 [.]·[.]·[.....]·[.....]·εσουδ(·) π[.]·τοι
[.]·[.]·[.]·[.....]·λ[.....]·[.....]·
[.]·[.....]·[.....]·θ[±10]·ισ[.]·το
[.]·[.]·[.]·δ. [±8]·μ[.....]·[.....]·οι[.]·[.]·τρε
·[.]·[.....]·[.]·[.....]·ε παραπ[.]·ο

10 ...τ[±9]εα[.....]·[.]·[.....]των [...]·[.....]των [...]· τὸ γὰρ
παλι[.....] κ...η[.]·[.]·[.....]·(·) τοῦ τῆς πατρίδος
(·) καλα[±9]φως κ[±15] τῆς φύ-
σεως η[±9]ρισθαι λου[.....]·[.]·[.....]τον ὑπο
[.]·[.....]·[.....]·κ. αγωνια[.....]·[.....]·[.....]·πρῶτον μὲν

15 ἐνθυμητόν ὅτι ἐσμὲν ζῶον, ἀλλὰ συναγελαστικὸν καὶ
δεόμενον ἑτέρου· διὰ τοῦτο καὶ κατὰ πόλεις οἰκοῦμεν· οὐ-
δεὶς γὰρ ἄνθρωπος ὃς οὐχὶ πόλεός ἐστι μέρος· ἐπειτα
ῥαδίως συντιθέμεθα φιλίας· ἐκ γὰρ τοῦ συνεστια-

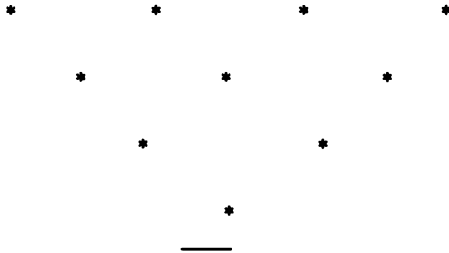
Elementos de Ética
de Hierocles

Col. IX 60-XI 18

Líneas 60-61: ...

X

—
mínimos vestigios (?)



1a ...

1b ...

[XI]

Líneas 1-10: ...

Línea 11: de la patria

Líneas 12-13: de la naturaleza

Línea 14: Primeramente se ha de [15] considerar que somos <un> animal, pero gregario y necesitados del otro. Por esta razón, también habitamos en ciudades, pues no hay hombre alguno que no sea parte de una ciudad. De ahí que fácilmente establezcamos amistades. En efecto, del comer juntos,

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. XI 19-XII 4

- XI 19 θῆναι ἢ τοῦ συγκαθίσαι ἐν θεάτρῳ ἢ εἰς τὸ αὐτὸ κατα-
20 στῆναι αἱ φιλῖαι γίνονται· τὸ δὲ θαυμασιώτατον· πολλάκις γὰρ
[...].τουδ[...].εἰ[.....]λαβόντες γὰρ παρὰ τῆς μάχης*
[.] δηλοῦσιν [±10]ν εὐνοίας κατα[.....]
[...].ασι.[±10]. δυνάμει
[.....]..
- 25 ..
..
vv. 27-40 omnino dep.
.
.
.
.
- 45 [.....].κ. [±12].[±8]
[...].πρω[±18]το[.]
[.]ἀπο[...].[±16]διδασκε
[.....][±19]πρὸς ἄλ-
λλους αἰ.[±18]σεως αο
- 50 [..].εσ.. [±18].αμησ
[.....][±10][.....]σανα
[.....][±13].υ[.][...]αι φα
[...].ο.... [±10][...][.]
[.]δε[.]α..ο. [±18][.....].[.....]
- 55 [..].χενε[.]εἰ[.....].[.....]
[.....].αυτων[.....].[.] [.] καὶ τ[...]
[.....]π.ν.[.....][.]λ...μενου...
[±8]αυτ[.....]Μ[.]ε[...].των .ξ[...].α
[.....][±13].απ[.]
- 60 [.....].μ[±11]ξ[.....]ταδε
[.....][±13].ε[.....].τῶ
1a εἰ αι
- XII 1 [.....]..
.....ων ἀρχῆς
[.]. τῶν λοιπῶν
τατων ἐν ἡμ

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. XI 19-XII 4

del estar sentados al lado en el teatro o por [20] encontrarse en la misma situación, surgen las amistades. Pero lo más admirable aún, con frecuencia, ... al tomar parte en una batalla ... manifiestan benevolencia (23).

Líneas 23-24: ...

Líneas 25-26: ...

Líneas 27-40 enteramente deterioradas.

Líneas 41-47: ...

Líneas 48-49: hacia los demás

Líneas 50-61: ...

[XII]

Línea 1: ...

Línea 2: principio

Línea 3: <de> las restantes

Línea 4: ...

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχειώσις

Col. XII 5-49

- XII 5 τοῖς ἀλ.ν
.αντων περιτ
κενος ὕλη
ὡς ἐνταῦθα
δον ἔτεμε
- 10 αῖς ἔτι καὶ τ.
τοῖς φιλοσόφοις
δὲ μία μὲν φύσις
ἀντίπραξιν
τὸν ἀκαρῆ δ
- 15 μένη τὴν κατάλυσιν
ἔχουσα καὶ προσκα
ἀνατεταμένη
μὴ καλῶν ὡς ἀγ μεγα-
λόψυχον καὶ κατ
- 20 τότε τῶν πράξεων
τι καὶ λαμπηδ
κατε αἰρώ ηα
σ..ασμοστε
ἀλλ' οὖνος
- 25 [...].λ.ω
[±8].
 vv. 27-32 omnino dep.
. .
- 35 .
κω
μεν[...].
μεν[...].[.].
[...].τε τέχνης α
- 40ω ἵνα μὲν οδο
καὶ τοῦ βουλήματος
η...γασαμε() τ
ν[...]....τερου
μ[...].[.].[...].οδ
- 45 η.[-.].[.].
αὐτὴ τονα
εὐρεθῆναι δι[.]. ἀν-
θρώπων καὶ [-.]το.
κατασκεύασεν

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. XII 5-49

Línea 5-10: ...

Línea 11: <para> los filósofos

Línea 12: una naturaleza

Línea 13: oposición

Línea 14: corto

Línea 15 disolución

Línea 16: ...

Línea 17: extendida

Línea 18-19: magnanimidad y ...

Línea 20: <de> las acciones

Línea 21-26: ...

Líneas 27-32 enteramente deterioradas.

Líneas 33-38: ...

Línea 39: <de> la técnica

Línea 40: ...

Línea 41: <de> la resolución

Líneas 42-46: ...

Línea 47-48: <haber sido> encontrado ... <de> los hombres

Línea 49: ...

Ἱεροκλέους
ἠθικὴ στοιχείωσις

Col. XII 50-61

- XII 50** κρωματ
 ηφ[...]
 ως τέλος
 το προσενθυμητέον
 τὸ τέλος ἡμῖν κ
- 55** τέλος καὶ [...]ατ
 δ' ἐπίνοιαν .ν.
 ου ἐπειδὴ καὶ
 κρατιστ
 βαλεῖν
- 60** τησεπ
 σιως ορχησ.

*

Elementos de Ética
de Hierocles

Col. XII 50-61

Líneas 50-51: ...

Línea 52: <el> fin último

Línea 53: asimismo se ha de considerar

Línea 54: <el> fin último para nosotros

Línea 55: <el> fin último

Línea 56: proyecto

Líneas 57-61: ...

*

EXTRACTOS DE ESTOBEO
DE HIEROCLES

TABLA EDICIÓN DE LOS EXTRACTOS

Anth. I 63, 15 leemos (v. Arnim) ἀναλογίσασθαι πορ αὐ λογίσασθαι

Anth. I 63, 20 leemos (v. Arnim) μετ' οὐδενός πορ κατ' οὐδενός

Anth. I 63, 20 leemos (Long (1996) p. 300) νοῦ

Anth. I 64, 4 leemos (Long (1996) p. 301) ἀξίως

Anth. I 64, 13 leemos (v. Arnim) τοῖς ἐκτός πορ τοῖς <τῶν> ἐκτός

Anth. II 181, 12-13 leemos (Long (1996) p. 301) ἅπαντα πορ ἀπαντᾶ

Anth. II 182, 19 leemos (v. Arnim) πρὸς πορ παρά

Anth. II 182, 29 leemos (v. Arnim) τήν πορ τῶν

Anth. II 507, 3 leemos (v. Arnim) ἀνδράσιν πορ μισεῖν

Anth. II 507, 4-5 leemos (v. Arnim) μὴ ζητεῖν τε καὶ προσποιεῖσθαι

Anth. II 641, 2-3 leemos (v. Arnim) sin el añadido [ἡμῶν ἔργα δι' οὗς καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν]

Anth. II 644, 5 leemos (v. Arnim) ἔργοις πορ ἐκγόνοις

Anth. II 644, 14 leemos (v. Arnim) τὰ τυχόντα πορ τοῦ τυχόντος

Anth. II 662, 14 leemos (nuestra) τροφῆ: πορ τροφῆ

Anth. II 672, 7 leemos (v. Arnim) καὶ γυναῖκα καὶ παῖδας ὡς, cambiando (nuestra) ἑαυτῷ χρῆσθαι πορ ἑαυτὸν ἀγαπᾶν

Anth. I 63, 6-27

Ἱεροκλέους

ἐκ τοῦ Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον.

Ἔτι προσδιαληπτέον καὶ ταῦθ' ὑπὲρ τῶν θεῶν, ὡς εἰσὶν ἄτρεπτοι καὶ ἀραρότες τοῖς κρίμασιν, ὥστε τοῦ ἀπ' [10] ἀρχῆς δοξάντος μηδέποτε ἐξίστασθαι. μία γάρ τις ἦν τῶν ἀρετῶν καὶ ἡ ἀμεταπτωσία καὶ βεβαιότης, ἦν εἰκὸς οὐχ ἥκιστα κὰν θεοῖς εἶναι παρέχουσαν τὸ ἰδρυμένον καὶ ἔμπεδον τῶν ἀπαξ αὐτοῖς δοξάντων. ἐξ οὗ δῆλον, ὡς οὐδὲ τὰς κολάσεις, ἃς ἔκρινέ τισιν ἐπιθεῖναι τὸ δαιμόνιον, [15] πιθανὸν παρίεσθαι. καὶ γὰρ ἀναλογίσασθαι ῥάδιον, ὡς εἰ μεταβάλλουσιν οἱ θεοὶ τὰς αὐτῶν κρίσεις καὶ ὄν ἐγνωσαν κολάσαι παρῖάσιν ἀκόλαστον, οὔτε καλῶς καὶ δικαίως <ἄν> διοικοῖεν τὰ κατὰ τὸν κόσμον, οὔτε ἀπολογισμὸν εἰκότα φέρειν ἂν δύναιντο μετανοίας, καὶ τὰ τοιαῦτα ἔοικεν [20] αὐτοσχεδῶς καὶ μετ' οὐδενὸς <νοῦ> λέγειν ἢ ποιητικῇ (Hom. I 499-501).

«καὶ θυσίαισι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσι
λοιβῆ τε κνίσση τε παρατρῶπῶσ' ἄνθρωποι
λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβαίῃ καὶ ἀμάρτη»,

[25] καὶ τὸ (I 497)

«στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί»,

συνόλωσ τε πᾶν εἴ τι τούτοις εἴρηται παραπλησίως.

Anth. I 64, 1-14

Ἐν ταῦτῳ.

Ἄλλ' οὐ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνο παρετέον, ὡς, εἰ καὶ μὴ κακῶν αἴτιοι τυγχάνουσιν οἱ θεοὶ, τῶν γε τοιούτων ἕνια προσάπτουσί τισι καὶ περιβάλλουσιν ἀξίως σωματικαῖς [5] τε ἐλαττώσεσι καὶ ταῖς τῶν ἐκτός, οὐ κακοθηεῖα χρώμενοι, κάξειπίτηδες δυσχρηστῆσαι ἄνθρωπον οἰόμενοι δεῖν, ἀλλ' ἐν τρόπῳ κολάσεως. καθάπερ γὰρ λοιμοὶ καὶ αὐχμοὶ, ἔτι δὲ ἐπομβρία καὶ σεισμοὶ καὶ πᾶν τὸ τοιόνδε τὰ μὲν πολλὰ γίγνεται δι' αἰτίας ἐτέρας τινὰς φυσικωτέρας, ἔστι [10] δ' ὅτε καὶ ὑπὸ θεῶν, ἐπειδὴν καιρὸς ἦ δημοσία καὶ κοινῇ τὰ πολλῶν ἀμπλακῆματα κολασθῆναι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πρὸς ἕνα χρῶνται ποτε θεοὶ σωματικοῖς <τε> ἐλαττώμασι καὶ τοῖς ἐκτός, <ἐς> αὐτοῦ μέντοι κόλασιν, ἐπιστροφὴν δὲ καὶ προαίρεσιν ἀμείνω τῶν ἄλλων.

Anth. I 63, 6-27

[6] De Hierocles

del *De qué manera hay que comportarse con los dioses*.

Asimismo, se ha de considerar también (24) esto acerca de los dioses: que son inmutables y firmes en los juicios, de modo que nunca se apartan de su parecer [10] inicial. En efecto, la inmutabilidad y firmeza también era (25) una de las virtudes (26), la cual está sobre todo presente, como es natural, en los dioses, otorgando firmeza y consistencia a los pareceres que adoptan de una vez y para siempre. A partir de esto es claro que en absoluto resulta [15] convincente <pensar> que los castigos que la divinidad juzgó aplicar a algunos sean suspendidos, pues es fácil colegir asimismo que si los dioses cambian sus juicios y dejan sin castigo a quien decidieron castigar, ni adecuada ni justamente gobernarían el cosmos en su conjunto, ni tampoco podrían ofrecer justificación aceptable de su arrepentimiento (27). Y tales cosas, a la [20] ligera y sin entendimiento, parece decir la poesía (28) (Homero IX 499-501):

‘Con ofrendas y placenteras plegarias, así como con libaciones y el aroma de grasa de víctimas, los hombres, suplicándoles (sc. a los dioses), logran cambiar completamente sus resoluciones iniciales, cada vez que alguno comete alguna transgresión o yerra’.

[25] Y (Homero IX 497):

‘Volubles, pues, así también son los propios dioses’.

Y, en suma, todo cuanto es dicho de forma similar a estos versos.

Anth. I 64, 1-14

En el mismo lugar.

Ahora bien, tampoco hay que pasar por alto que, aunque los dioses no son causantes de males, imponen, no obstante, algunos a ciertos individuos y los cubren mercedamente [5] tanto de desgracias corporales como externas, no comportándose con malignidad, creyendo que es preciso causar dificultades intencionadamente al hombre, sino a modo de castigo. Precisamente, pues, epidemias y sequías, pero también inundaciones, terremotos y <catástrofes> similares, en general ocurren por ciertas otras causas más bien físicas; [10] no obstante, a veces también por la intervención de los dioses, cuando se da la ocasión de que las faltas de muchos sean castigadas públicamente y en común. De la misma manera, también a veces, los dioses dirigen daños corporales y externos a un individuo, ciertamente para su castigo y su conversión y para que asimismo decida mejor que en las anteriores ocasiones (29).

Anth. II 181, 8-182, 22

Ἱεροκλέους

ἐκ τοῦ Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον.

[10] Πολὺ δέ μοι δοκεῖ συμβάλλεσθαι πρὸς τὸ καλῶς χρῆσθαι θεοῖς καὶ τὸ διεληφέναι, ὡς οὐδενός ποτε κακοῦ γίνεται θεὸς αἴτιος, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐκ τῆς κακίας ἅπαντα μόνης, οἱ δὲ θεοὶ τὸ ἐφ' ἑαυτοῖς ἀγαθῶν τέ εἰσιν αἴτιοι καὶ τῶν εὐχρήστων, ἡμεῖς δὲ ἐσμεν οἱ τὰς [15] εὐεργεσίας αὐτῶν οὐ προσιέμενοι, περιβάλλοντες δ' ἑαυτοὺς κακοῖς ἀθαιρέτοις. ἦδη καιρὸν ἔχειν μοι τὸ ποιητικὸν ἐκεῖνο δοκεῖ κατὰ τὸν τόπον τοῦτον, ὡς δὴ οἱ «βροτοὶ» τοὺς «θεοὺς αἰτιώωνται». (Hom. Od. 1 32) ὡς ἐξ αὐτῶν ἐπιπεπομένων τῶν κακῶν,

[20] «οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ

σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσι» (Hom. Od. 1 33-34).

ἐπεὶ τοί γε ὡς ὁ θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς κακῶν αἰτιός ἐστιν, ἐκ πολλῶν <ἄν> νοήσιέ τις, πρὸς δὲ τὸ παρὸν ἀποκρήσειεν ἂν ἴσως ὁ Πλάτωνος ἐκεῖνος λόγος (Rep. I 335d).

[25] «οὐ γὰρ θερμοῦ φησι τὸ ψύχειν ἀλλὰ τούναντίου, οὐδὲ ψυχροῦ τὸ θερμαίνειν ἀλλὰ τούναντίου»·

οὕτως οὖν οὐδὲ ἀγαθοποιῶν τὸ κακοποιεῖν, ἀλλὰ τούναντίου. καὶ μὴν [II 182, 1] ἀγαθὸς ὁ θεός, πεπληρωμένος εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς ταῖς ἀπάσαις ἀρεταῖς, ὥστ' οὐκ ἂν κακοποιητικὸς ὁ θεός εἴη, οὐδὲ τινι κακῶν αἴτιος, πάντα δὲ τούναντίον παρέχων ἀγαθὰ τοῖς λαβεῖν βουλομένοις ἅπασιν, χαριζόμενος δὲ σὺν [5] τοῖς ἀγαθοῖς καὶ τῶν μέσων, ὅσα κατὰ φύσιν ἡμῖν ἐστί [τὰ] ποιητικά τε τῶν κατὰ φύσιν. Ἐν δὲ καὶ μόνον αἴτιον τῶν κακῶν <ἡ κακία>. ***

Ταῦτα χρὴ διεληφέναι, ὡς τῶν μὲν ἀγαθῶν αἰτίων ὄντων τῶν θεῶν, τῶν δὲ κακῶν τῆς κακίας, τίνα οὖν [10] ἡμῖν τοῦ κακῶς πάσχειν αἴτια; ἐπειδὴ τῶν μέσων ἐστὶ τίνα παρὰ φύσιν καὶ δύσχρηστα ἢ νῆ Δία ποιητικὰ τῶν τοιούτων, ἄξιον καὶ περὶ τούτων τὴν νυνὶ διάληψιν ἔχειν, οἷον νόσου λέγω, πηρώσεως, θανάτου, πενίας, δόξης καὶ τῶν παραπλησιῶν. πολλὰ τοίνυν πέφυκεν αὐτῶν [15] περαίνειν καὶ ἡ κακία, καὶ <δὴ> δι' ἀκρασίαν καὶ λαγνείαν πολλὰ μὲν γίνονται νόσοι, πολλὰ δὲ πηρώσεις· διὰ τε ἀδικίαν πολλοὶ μὲν ἐχειροκοπήθησαν καὶ ἄλλας τοιαύτας ἀνεδέξαντο λῶβας, πολλοὶ δὲ καὶ ὄλως ἀπέθανον. ἐμποδίζεται δὲ πυκνὰ καὶ ἡ φιλόνητος ἰατρικὴ πρὸς τὴν [20] ἑαυτῆς πρόθεσιν ὑπὸ τῆς κακίας. ἄπρακτα γὰρ γίνεται τὰ βοηθήματα τῆς τέχνης δι' ἀπειθείαν καὶ ἀκρασίαν καὶ φυγοπονίαν τῶν νοσούντων·

Anth. II 181, 8-182, 22**[8] De Hierocles**

del *De qué manera hay que comportarse con los dioses*.

Me parece que [10] contribuye mucho a comportarse correctamente con los dioses comprender, además, que un dios jamás es causante de mal alguno, y que todos y cada uno de estos provienen únicamente del vicio, pues los dioses, por lo que a ellos respecta, sólo son causantes tanto de bienes como de cosas útiles, y somos nosotros los que, al no aceptar sus [15] bondades, lanzamos sobre nosotros mismos males resultantes de nuestras propias decisiones. Aquí es oportuno, me parece, aquello poéticamente dicho de que, ciertamente, los 'mortales culpan a los dioses' (Hom. 1, 32), creyendo que los males les son enviados por ellos,

[20] 'no obstante, ellos mismos, en razón de sus insensateces sufren padecimientos más allá de lo fijado por su destino' (Hom. 1, 33-34).

Puesto que fácilmente cualquiera entendería a partir de múltiples argumentos que un dios bajo ningún respecto y de ninguna manera es causante de males, basta quizá por el momento aquel argumento de Platón (*República* I 355d):

[25] 'No es, en efecto, propio de lo caliente —dice— enfriar, sino de su contrario, y tampoco es propio de lo frío calentar, sino de su contrario'.

Así, por tanto, no es propio del benefactor hacer el mal, sino de su contrario. Y, en efecto, [II 182, 1] dios es bueno, encontrándose colmado ya desde el comienzo de todas las virtudes, de modo que no podría ser ni hacedor ni causante de males para nadie; por el contrario, ofrece todos los [5] bienes a todo aquel que quiera tomarlos, otorgando junto con los bienes también cuantos indiferentes conforme a naturaleza (30) hay respecto a nosotros, productores, a su vez, de lo que es conforme a naturaleza. La única y exclusiva causa de los males es el vicio.

Es necesario comprender esto: que los dioses son causantes de los bienes y el vicio es causante de los males. ¿Cuáles son, entonces, [10] las causas de que padecemos males? Puesto que entre los indiferentes, algunos son contrarios a la naturaleza y adversos o ;por Zeus! productores de tales cosas, vale la pena igualmente mantener la presente distinción respecto a aquellos y me refiero, por ejemplo, a la enfermedad, la mutilación, la muerte, la pobreza, la mala fama y similares. Ahora bien, de muchas de estas situaciones [15] también es causa el vicio. Asimismo, debido a la incontinencia y a la lascivia, ciertamente se producen muchas enfermedades y muchas mutilaciones; también, por violar la ley, a muchos les cortaron las manos y sufrieron otras mutilaciones de este tipo; a otros simplemente los mataron. Incluso la benéfica ciencia médica frecuentemente se ve obstaculizada [20] en su propósito a causa del vicio, pues resultan inútiles sus recursos debido a la desobediencia, la incontinencia y la negligencia de los enfermos.

Anth. II 182, 22-30

καὶ μὴν πολλοὺς μὲν [23] ἀπειργάσατο πτωχοὺς καὶ ἀπόρους ἀσωτία καὶ πολυτέλεια, πολλοὺς δὲ ἀδόξους αἰσχροκέρδεια καὶ μικροπρέπεια. μετὰ [25] γε μὴν τὴν κακίαν δευτέρα τῶν τοιούτων πρόφασις ἡ ὕλη. τὰ μὲν γὰρ μετέωρα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς, ὡς ἂν ἐκ τῆς εἰλικρινεστάτης οὐσίας γεγονότα, δι' ὀμαλοῦ πορεύεται, πάντων ἐν αὐτοῖς κατὰ τοὺς τῆς φύσεως λόγους περαινομένων· τὰ δ' ἐπίγεια καθάπερ ὑποστάθμην καὶ ἰλὺν ἔχοντα τὴν [30] ὅλων τὴν οὐσίαν ***

Anth. I 730, 1-732, 16

Ἰεροκλέους

ἐκ τοῦ Πῶς πατρίδι χρηστέον.

[731, 1] Μετὰ τὸν περὶ θεῶν λόγον εὐλογώτατόν ἐστιν ὑποθέσθαι πῶς πατρίδι χρηστέον. ἔστι γὰρ ὡσανεὶ δευτέρος τις θεὸς αὕτη <ἢ> νῆ Δία πρώτος καὶ μείζων γονεὺς· παρ' ὃ δὴ καὶ ὁ τοῦνομα τῷ πράγματι θέμενος οὐκ [5] ἀνεντρεχὲς ἔθετο, παρασηματίσας μὲν τῷ πατρί, θηλυκῶς δ' ἐξενεγκών, ἴν' οἶον μίγμα τυγχάνοι τῆς τε τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρῶας ... καὶ δὴ οὗτος μὲν ὁ λόγος ὑπαγορεύει πατρίδα τιμᾶν ἐπίσης τοῖς δυσὶ γονεῦσι τὴν μίαν, ὥστε θατέρου μὲν τῶν γειναμένων ὀποτερουοῦν καὶ δὴ [10] προκρίνειν τὴν πατρίδα, προτιμᾶν δ' αὐτῆς μηδ' ἅμα τοὺς δύο, δι' ἴσης δὲ μοίρας ἄγειν. ἀλλ' ἕτερος αὐτὸς λόγος ἐστίν, ὃς παρακαλεῖ καὶ προτιμᾶν αὐτὴν τῶν γονέων ἅμα τοῖν δυεῖν, καὶ οὐ τοι μόνον τούτων, ἀλλὰ καὶ γυναικὸς σὺν αὐτοῖς καὶ τέκνων καὶ φίλων καὶ ἀπαξαπλῶς [15] μετὰ θεοῦ τῶν ἄλλων ἀπάντων.

Ἐν ταύτῳ.

[732, 1] Ὡσπερ οὖν ἀνόητος μὲν ὁ τῶν πέντε δακτύλων τὸν ἕνα προκρίνων, εὐλόγιστος δὲ ὁ τοὺς πέντε τοῦ ἐνός· ὁ μὲν γὰρ ἀτιμάζει καὶ τὸν προκεκριμένον, ὁ δ' ἐν τοῖς πέντε καὶ τὸν ἕνα περισφάζει· τοῦτον δ' αὐτὸν τὸν τρόπον [5] καὶ ὁ μὲν ἑαυτὸν τῆς πατρίδος πλέον σφάζειν βουλόμενος πρὸς τῷ δρᾶν ἀθέμιτα καὶ ἄλλως ἀνόητος ἰμεῖρων ἀδυνάτων, ὁ δὲ ἑαυτοῦ προτιμῶν τὴν πατρίδα θεοφιλῆς τε καὶ τοῖς λογισμοῖς ἀραρῶς, εἴρηται δ' ὅμως, ὡς κἂν εἰ μὴ συναριθμοῖτό τις τῷ συστήματι, κατ' ἰδίαν δ' [10] ἐξετάζοιτο, καθήκειν τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τὴν τοῦ συστήματος προκρίνειν, ὅτι τὴν ὡς πολίτου σωτηρίαν ἀνύπαρκτον ἀπέφαιναν ἢ τῆς πόλεως ἀπώλεια, καθάπερ καὶ τὴν ὡς δακτύλου, ὡς μέρους χειρὸς, ἢ τῆς χειρὸς ἀναίρεσις. καὶ δὴ κατὰ τούτων ἡμῖν συγκεκεφαλαιώσθω, διότι χρὴ τὸ [15] κοινῇ συμφέρον τοῦ ἰδία μὴ χωρίζειν, ἀλλ' ἐν ἡγεῖσθαι καὶ ταυτόν

Anth. II 182, 22-30

[22] También el desenfreno y el derroche convirtieron a muchos en mendigos y menesterosos, y la avaricia y la mezquindad a muchos otros en despreciables. Pero, además [25] del vicio, la segunda causa de estas desgracias es la materia. En efecto, los cuerpos celestes que están sobre nosotros, habiendo sido generados de la sustancia más pura posible, se mueven de forma constante y regular, cumpliéndose todo en ellos de conformidad con las proporciones de la naturaleza; los cuerpos terrestres, en cambio, tal como si [30] toda su sustancia fuera de sedimento y barro *** (31)

Anth. I 730, 1-732, 16

[17] De Hierocles

del *De qué manera hay que comportarse con la patria.*

[731, 1] Tras el discurso acerca de los dioses, es sumamente razonable prescribir de qué manera hay que comportarse con la patria. Esta es, en efecto, como un segundo dios o ¡por Zeus! como un primer y más grande progenitor, por lo que, precisamente, quien dio nombre a tal realidad no lo [5] estableció apresuradamente al formar la palabra patria a partir de un ligero cambio de 'padre', pronunciándola, no obstante, en femenino, de modo que resultara una especie de mezcla de la condición de padre y lo materno... (32) Y, así, este argumento indica honrar a la patria, que es una, y a los dos progenitores en términos de igualdad. De modo que, incluso, se ha de [10] preferir más a la patria que a uno cualquiera de los dos progenitores, y no se ha de estimar a ambos más que a ésta, sino dispensarles estimación equitativa. No obstante, hay aun otro argumento, el cual exhorta incluso a estimarla más que a los dos progenitores conjuntamente y no solo más que a estos, sino también más que a la esposa junto con estos, y más que a los hijos y que a los amigos y, en general, [15] luego de los dioses, más que a todos los demás.

En el mismo lugar.

[I 732, 1] Así, como es insensato quien prefiere un dedo a los cinco, razona bien quien prefiere los cinco a uno, pues aquel trata con desdén incluso al <dedo> que ha preferido, mientras que el otro con los cinco <dedos> preserva también éste. De la misma manera, a su vez, [5] también quien prefiere salvarse a sí mismo más que a la patria, además de obrar ilegalmente, al desear imposibles, es, sobre todo, un insensato, mientras que aquel que prefiere la patria a sí mismo es querido por los dioses y está bien ajustado a los razonamientos. Se dice igualmente que, aun si alguien no se contara en el sistema, sino que se [10] considerare de manera privada, conviene preferir la salvación del sistema a la de uno mismo, ya que la destrucción de la ciudad prueba que es irreal la salvación como ciudadano, tal como la destrucción de la mano <prueba también que es irreal> la salvación del dedo como parte de la mano. Y, así, conforme a estos argumentos debemos recapitular que no se ha de separar lo útil en la esfera de lo [15] común de lo útil en la esfera de lo privado, sino considerarlos como una y la misma cosa:

Anth. I 732, 16-734, 10

τό τε γάρ τῇ πατρίδι συμφέρον κοινόν ἐστι καὶ τῶν κατὰ μέρος ἐκάστω, τὸ γὰρ ὄλον δίχα τῶν μερῶν ἐστὶν οὐδέν, τό τε τῷ πολίτῃ συμφέρον προσήκει [733, 1] καὶ τῇ πόλει, ἔάν γε ὡς πολίτῃ συμφέρον λαμβάνηται. καὶ γὰρ <τὸ> τῷ χορευτῇ ὡς χορευτῇ λυσιτελές καὶ τῷ ὄλῳ χορῷ κερδαλέον ἂν εἶη. τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἐνθέμενοι πάντα ταῖς διανοίαις πολὺ φῶς ἔξομεν ἐν τοῖς [5] κατὰ μέρος, ὥστε ἐν μηδενὶ παραλιπεῖν καιρῷ τὸ πρὸς τὴν πατρίδα καθήκον.

Ἐν ταύτῳ.

Ἦν οὐνεκά φημι δεῖν ἀποικονομεῖσθαι πᾶν καὶ πάθος καὶ νόσημα τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς τὸν πατρίδι χρῆσόμενον [10] καλῶς. δεῖ δὲ καὶ τοὺς νόμους τῆς πατρίδος καθάπερ τινὰς θεοὺς δευτέρους συντηρεῖν αὐτόν τε βιοῦντα κατὰ τὴν τούτων ὑφήγησιν, κἂν εἰ παραβαίνειν τις αὐτοὺς ἢ νεοχμοῦν ἐπιχειροίη, σπουδῇ πάσῃ κωλύοντα καὶ πάντα τρόπον ἐναντιούμενον. οὐ γὰρ ἀγαθὸν ἐπιτήδευμα πόλει [15] δι' ἀτιμίας ἀγόμενοι νόμοι καὶ τὰ νέα προκρινόμενα τῶν παλαιῶν. ὅθεν καὶ τῶν ψηφισμάτων καὶ τῆς παραθέρμου ταύτης καινουργίας εἰρκτέον τοὺς αὐθαδέστερον ἐπὶ τοῦτ' ἰόντας. ἀποδέχομαι δ' οὖν ἔγωγε καὶ τὸν τῶν Λοκρῶν νομοθέτην Ζάλευκον, ὃς ἐνομοθέτησε τὸν [20] καινὸν εἰσοίσοντα νόμον βρόχου περικειμένου τῷ τραχήλῳ τοῦτο ποιεῖν, ὡς ἀκαρῆς οἰχοίτο πνιγείς, εἰ μὴ μάλα [734, 1] σφόδρα λυσιτελῶς τῷ κοινῷ παραδιατάττοιτο τὴν ἐξ ἀρχῆς τῆς πολιτείας κατάστασιν. οὐδὲν δ' ἦττον τῶν νόμων καὶ τὰ ἔθη φυλακτέον τά γε ὄντως πάτρια καὶ τάχα που πρεσβύτερα καὶ τῶν νόμων αὐτῶν· ἐπεὶ τά γε χθιζὰ [5] ταῦτα καὶ πρωιζὰ, τὰ νῦν εἰς ἅπασαν εἰσηγμένα πόλιν οὔτε πάτρια ἡγήτεον καὶ τάχ' οὐδὲ ἔθη τὸ σύνολον. εἶτα τὸ μὲν ἔθος ἄγραφός τις εἶναι βούλεται νόμος, καλὸν ἐπιγεγραμμένος νομοθέτην, τὴν τῶν χρωμένων ἀπάντων εὐαρέστησιν, ἴσως δὲ που καὶ τοῖς φύσει δικαίοις ἐγγύς [10] βάλλων.

Anth. II 502, 1-7

Ἰεροκλέους
ἐκ τοῦ Περὶ γάμου.

Ἄναγκαιότατός ἐστιν ὁ περὶ τοῦ γάμου λόγος. ἅπαν μὲν γὰρ ἡμῶν τὸ γένος ἔφω πρὸς κοινωνίαν, πρώτη δὲ καὶ στοιχειωδεστάτη τῶν κοινωνιῶν ἡ κατὰ τὸν γάμον. [5] οὔτε γὰρ πόλεις ἂν ἦσαν μὴ ὄντων οἰκῶν, οἰκός τε ἡμιτελής μὲν τῷ ὄντι ὁ τοῦ ἀγάμου, τέλειος δὲ καὶ πλήρης ὁ τοῦ γεγαμηκότος.

Anth. I 732, 16-733, 1-6

[16] pues lo útil a la patria es común también para cada cual caso por caso —dado que el todo sin las partes es nada— y lo útil al ciudadano conviene [733, 1] asimismo a la ciudad, siempre que, precisamente, se tome como útil al ciudadano (33). Así, en efecto, lo conveniente al danzante, en tanto danzante, sería también provechoso al coro en su conjunto. En consecuencia, poniendo enteramente este discurso en <nuestras> mentes, obtendremos mucha luz en los [5] casos particulares, de modo que en ninguna ocasión omitiremos el deber respecto a la patria.

En el mismo lugar.

En virtud de estos argumentos —digo— que quien ha de comportarse [10] convenientemente con la patria debe mantener apartada toda pasión y enfermedad de su propia alma (34). Pero también es preciso que él preserve las leyes de su patria como una especie de segundos dioses, viviendo de acuerdo a su mandato, y si alguien se propusiera transgredirlas o modificarlas, lo impediría con toda diligencia oponiéndose por todos los medios. No es, en efecto, buena práctica para la ciudad el que las leyes sean consideradas [15] con desprecio y las innovaciones sean preferidas a lo antiguo. De ahí que se ha de mantener alejados de las votaciones y de esta acalorada innovación a quienes se precipitan muy arrogantemente a ello. Yo personalmente apruebo, entonces, a Zaleuco, el legislador de los locrios, quien legisló hacer esto a aquel que [20] introdujera una nueva ley: que, rodeándole con una soga el cuello, muriera rápidamente estrangulado, a no ser que cambiare de un modo [734, 1] completamente provechoso para el común la disposición originaria del régimen de la ciudad. Pero no menos que las leyes se han de cuidar también las costumbres, las verdaderamente patrias y, quizá, más antiguas incluso que las leyes mismas, ya que las de ayer y [5] las de anteayer, hoy introducidas en cada una de las ciudades, ni han de ser consideradas patrias ni mucho menos costumbres en absoluto (35). Además, la costumbre tiene carácter de una cierta ley no escrita, atribuida a un buen legislador, la complacencia de todos los que se sirven de ella y quizá, en cierto modo, [10] situada cerca de lo justo por naturaleza (36).

Anth. II 502, 1-7

[1] De Hierocles
del *Acerca del matrimonio* (37).

Es muy necesario el discurso acerca del matrimonio. Todo nuestro género, en efecto, tiende por naturaleza a la vida en comunidad, y la primera y más elemental de las comunidades es la que se da en el matrimonio (38). [5] Ni existirían, pues, ciudades al no existir hogares y, en realidad, el del no casado es hogar a medias, mientras que es perfecto y completo el del que está casado.

Anth. II 502, 8-504, 5

Ἐν ταύτῳ.

Οὐκοῦν ἔχομεν ἐν τοῖς περὶ οἰκῶν ἀποδεδειγμένον, [10] ὡς τῷ σοφῷ προηγούμενος μὲν ἐστὶν ὁ μετὰ γάμου βίος, ὁ δ' ἄνευ γυναικὸς κατὰ περίστασιν· ὥστ' ἐπειδὴ χρή μὲν ἐν οἷς γε δυνάμεθα μιμῆσθαι τὸν ἔχοντα νοῦν, τούτῳ δὲ προηγούμενόν ἐστὶ τὸ γαμεῖν, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἂν εἶη καθήκον, εἴ γε μὴ τις εἶη περίστασις ἐμποδῶν. καὶ δὴ [15] τοῦτο μὲν πρῶτον· ἔοικε δὲ καὶ πρὸ τοῦ σοφοῦ παρακαλεῖν ἡμᾶς ἢ καὶ αὐτὸν τὸν σοφὸν ἐπὶ τὸν γάμον ἐξοτρύνουσα φύσις, ἢ τις οὐ συναγελαστικούς ἡμᾶς ἀπειργάσατο μόνον, ἀλλὰ καὶ συνδυαστικούς, μετὰ καὶ τοῦ ἔν τε καὶ κοινὸν ἔργον ὑποθεῖναι τῷ συνδυασμῷ· λέγω δὲ τὴν [20] παίδων γένεσιν καὶ βίου διεξαγωγὴν εὐσταθοῦς. δικαία δὲ διδάσκαλος ἢ φύσις, ὅτι τῇ παρ' αὐτῆς κατασκευῇ σύμφωνον τὴν ἐκλογὴν χρή γίνεσθαι τῶν καθηκόντων. ζῆ γοῦν ἕκαστον τῶν ζῴων ἐπομένως τῇ ἑαυτοῦ φυσικῇ κατασκευῇ, καὶ νῆ Δία τὸ φυτὸν ἅπαν ὡσαύτως κατὰ τὸ ἐπὶ αὐτῶν [503, 1] λεγόμενον ζῆν, πλὴν οὐκ ἐκλογισμῷ καὶ ἀριθμήσει τινὶ χρώμενα καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν βασανιζομένων ἐκλογαῖς, ἀλλὰ τὰ μὲν φυτὰ τῇ φύσει ψιλῇ, ψυχῆς γὰρ ἐστὶν ἀμέτοχα, τὰ δὲ ζῶα φαντασίαις τε σπῶσαις ἐπὶ τὰ οἰκεία καὶ [5] ἐξελαυνούσαις προθυμίαις. ἡμῖν δὲ ἢ φύσις ἔδωκε τὸν λόγον τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ σὺν πᾶσι, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αὐτὴν κατοψόμενον τὴν φύσιν, ὅπως ὡς πρὸς τινα σκοπὸν εὐφραγῆ τε καὶ ἀραρότα τεταμένος ταύτην, ἐκλεγόμενός τε τὸ σύμφωνον αὐτῇ πᾶν καθηκόντως βιοῦντας ἡμᾶς [10] ἀπεργάζοιτο.

Ἐν ταύτῳ.

Ὅθεν καὶ οὐκ ἂν ἀμάρτοι τις ἀτελῆ φήσας οἰκίαν τὴν ἄνευ γάμου, τῷ μῆτε τὸ ἄρχον ἄνευ τοῦ ἀρχομένου δύνασθαι νοηθῆναι μῆτ' ἄνευ τοῦ ἀρχοντος τὸ ἀρχόμενον· [15] οὗτος γὰρ ὁ λόγος εὖ μάλα μοι δοκεῖ δυσωπεῖν τοὺς ἡλλοτριωμένους πρὸς γάμον.

Ἐν ταύτῳ.

Φημί τοίνυν καὶ σύμφωρον εἶναι τὸν γάμον πρῶτον μὲν ὅτι θεῖον ὡς ἀληθῶς φέρει καρπὸν τὴν παίδων [20] γένεσιν, οἱ παραστάται μὲν ἡμῖν οἷον συμφυεῖς ἔτι καὶ αὐτοῖς ἐρῶμένοις ἐν ἀπάσαις γίνονται πράξεις, ἀγαθοὶ δὲ ἐπικουροὶ κάμνουσιν ὑφ' ἡλικίας καὶ γῆρα πιεζομένοις, οἰκείοι μὲν ἐν εὐπραγίαις εὐφροσύνης κοινωνοί, συμπαθεῖς δὲ ἐν τοῖς ἐναντίοις καιροῖς διάδοχοι τῶν ἀνιαρῶν. ἔπειτα [504, 1] καὶ πρὸ γενέσεως τέκνων λυσιτελεῖς ἢ μετὰ γυναικὸς συμβίωσις. πρῶτον μὲν γὰρ ἀποτετρυμένους τοῖς θυραίοις καμάτοις ὑποδέχεται θεραπευτικῶς ἀναλαμβάνουσα καὶ μετ' ἐπιμελείας ἀνακταμένη πάσης· ἔπειτα τῶν ὄντων [5] δυσχερῶν ἐν τῇ διανοίᾳ λήθην ἐντίθησι.

Anth. II 502, 8-504, 5

En el mismo lugar.

Entonces, ya que hemos mostrado en los pasajes acerca de los hogares (39) [10] que para el sabio la vida en matrimonio es preferible y bajo ciertas circunstancias lo es la vida sin esposa, puesto que en las circunstancias que podemos es necesario imitar al sensato, y para éste es preferible estar casado, es evidente que también para nosotros sería un deber, a no ser que existiera una circunstancia que lo impida. [15] Eso primeramente. Ahora bien, también la naturaleza parece exhortarnos, antes que el sabio, por impulsar igualmente al propio sabio al matrimonio. Esta naturaleza no solo nos hizo gregarios (40) sino inclinados a la vida en pareja, además de prescribir también con la unión una obra común. Me refiero a [20] la generación de hijos y a un decurso de vida estable. Así, maestra justa es la naturaleza (41), puesto que es necesario que la selección de los deberes resulte acorde con la constitución ofrecida por ella. En consecuencia, cada uno de los animales vive siguiendo su propia constitución natural y ¡por Zeus! toda planta, según lo ya [503, 1] expresado acerca de ello, vive de esta manera, con la salvedad de que la planta no dispone de razonamiento o cálculo alguno, ni de las sensaciones que se originan a partir de lo que experimentan, sino que las plantas se sirven de la mera naturaleza, pues no participan del alma, mientras que los animales disponen de las impresiones que los atraen hacia lo propio así como de [5] los deseos que les empujan hacia ello. La naturaleza, pues, nos dio la razón para contemplar todas las demás cosas, y con todas, pero más bien por encima de todas, la propia naturaleza, de modo que estando dirigida hacia esta como hacia cierta meta resplandeciente y firme, y seleccionando, de una vez, todo lo acorde a ella, nos [10] haría vivir como es debido (42).

En el mismo lugar.

De ahí que, uno no se equivocaría al decir que el hogar sin matrimonio es incompleto, por no ser posible concebir lo que se gobierna sin lo gobernado ni tampoco lo gobernado sin lo que gobierna. [15] Este argumento, entonces, me parece en gran medida que desagrada a quienes son ajenos al matrimonio.

En el mismo lugar.

Afirmo, pues, que el matrimonio es también útil (43), en primer lugar porque produce un fruto verdaderamente divino, [20] la procreación de hijos, quienes están a nuestra disposición como ayudantes connaturales en los momentos en los que aún estamos vigorosos en todas las acciones y como buenos asistentes al estar fatigados por la edad y agobiados por la vejez. Resultan también apropiados partícipes de la alegría en momentos de éxito y compasivos soportes de las disgustos en las situaciones contrarias. Además, la vida en común con una esposa es útil [504, 1] más allá de la procreación de los hijos (44). En primer lugar, en efecto, ella nos recibe cansados por causa de los trabajos fuera de casa, acogiéndonos solícitamente y reanimándonos con toda dedicación; además, induce en nuestra mente el olvido de las realidades [5] desagradables.

Anth. II 504, 5-506, 5

τὰ γὰρ σκυθρῶπὰ τοῦ βίου περὶ μὲν τὴν ἀγορὰν ἢ τὸ γυμνάσιον ἢ τὸ χωρίον ἢ καθόλου πάσας μερίμνας ἀσχολοῦσι καὶ περὶ τοὺς φίλους τε καὶ συνήθεις διατρίβουσιν ἡμῖν οὐκ ἔστι πρόχειρα τοῖς ἀναγκαίοις ἐπιπροσθούμενα περισπασμοῖς· ἀνεθεῖσι δ' ἐκ [10] τούτων εἰς τε τὴν οἰκίαν ἐπανελθοῦσι καὶ οἷον εὐσχόλοις τὴν ψυχὴν γενομένοις ἐμπελάζει καιρῶ χρώμενα τούτῳ τοῦ ἀνιᾶν ἡμᾶς, ὅταν γε ἔρημος εὐνοίας καὶ μονήρης ὁ βίος ἦ. γυνὴ δὲ παρούσα μεγάλη γίνεται καὶ πρὸς ταῦτα παρηγορία, πυνθανομένη τι περὶ τῶν ἐκτός ἢ περὶ τῶν [15] ἔνδον ἀναφέρουσα καὶ συνδιασκεπτομένη καὶ τινα διάχυσιν κάξ ἀπλάστου προθυμίας εὐφροσύνην παρέχουσα. καὶ μὴν οἶα μὲν ἐστὶν ἐν ἑορταῖς συνεπιμεληθῆναι θυσιῶν καὶ ἱεροουργιῶν, οἶα δ' ἐν ἀνδρὸς ἀποδημιαῖς εὐσταθῆ διατηρησαὶ καὶ μὴ παντάπασιν ἀπροστάτητον τὸν οἶκον, οἶα δὲ [20] κηδεμῶν οἰκετῶν, οἶα δὲ δὴ ἐν νόσοις [οἶα] παραστάτις, μακρὸς ἂν γένοιθ' ὁ λόγος πάντ' ἐπεξίωιν τὰ κατὰ μέρος. ἀρκεῖ γὰρ κεφάλαιον εἰπεῖν, ὡς δεῖ μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις [505, 1] πρὸς μετρίαν τοῦ βίου διεξαγωγὴν δυοῖν, συγγενικῆς ἐπικουρίας καὶ συμπαθοῦς εὐνοίας· οὔτε δὲ συμπαθέστερόν τι γυναικὸς εὐροίμεν ἂν οὔτε τέκνων συγγενέστερον. παρέχει δ' ἐκάτερον ὁ γάμος. πῶς οὖν οὐχὶ λυσιτελέστατον ἡμῖν; [5] ἀλλ' ἔγωγε καὶ καλὸν ἡγοῦμαι τὸν μετὰ γάμου βίον. τίς γὰρ ἕτερος τοιοῦτος γένοιτ' ἂν οἰκίας κόσμος οἷός ἐστιν ὁ κατὰ τὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς κοινωνίαν; οὐ μὲν δὴ πολυτελεῖς οἴκοι καὶ ὀρθόστρωτοι τοῖχοι καὶ περίστοα τοῖς ὑπὸ τῆς ἀπειραγαθίας θαυμαζομένοις λίθοις [10] διακεκοσμημένα οὐδὲ ζωγραφία καὶ ψαλιστοὶ μυρρίνωνες οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκπληττόντων τοὺς ἡλιθίους κάλλος ἐστὶν οἰκίας, ἀλλὰ ζεῦγος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, συγκαθειμαρμένον ἀλλήλοις καὶ καθιερωμένων θεοῖς γαμηλίοις γενεθλίοις ἐφεστίοις, συμφωνούντων μὲν ἀλλήλοις καὶ πάντα κοινὰ [15] πεποιημένων μέχρι καὶ τῶν σωματῶν, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν, καὶ περὶ προστασίαν μὲν ἐχόντων τὴν ἐπιβάλλουσαν τοῦ οἴκου καὶ τῶν θεραπόντων, ἀνατροφὴν δὲ καὶ κηδεμονίαν τῶν τέκνων, ἐπιμέλειαν δὲ οὔτε σύντονον οὔτε μὴν ῥάθυμον, ἀλλ' ἐμμελῆ καὶ καθηρμοσμένην [20] τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων. τί γὰρ ἂν γένοιτο «κρεῖσσον καὶ ἄρειον» κατὰ τὸν θαυμασιώτατον Ὅμηρον (Od. 6 182.) «ἢ ὄθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἰκί' ἔχητον ἀνὴρ ἠδὲ γυνή;» διὸ καὶ πολλάκις ἐθαύμασα τοὺς ὡς βαρὺν ἡγουμένους τὸν μετὰ γυναικὸς βίον. οὐ γὰρ δὴ γυνὴ μὰ Δία βάρος ἢ [25] φορτίον ἐστὶ, καθάπερ οὔτοι δοκοῦσιν· ἀλλ' ἦδε μὲν κάκ τῶν ἐναντίων κοῦφόν τι καὶ ῥᾶστα φέρεσθαι δυνάμενον, μᾶλλον δὲ καὶ τῶν ὄντως ἐπαχθῶν καὶ βαρέων κουφιστικόν. [506, 1] οὐδὲν γὰρ οὕτω φορτικόν ἐστὶ τῶν ὄντων, ὥστε μὴ ῥᾶον εἶναι συμφρονούσιν γε ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ καὶ κοινῇ φέρειν αὐτὸ βουλομένοις. βαρὺ δὲ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ἀφροσύνη καὶ δύσοιστος τοῖς αὐτὴν κεκτημένοις, ὑφ' ἧς δὴ καὶ τὰ [5] φύσει κοῦφα γίνεται βάρεια, τὰ τε ἄλλα καὶ γυνή.

Anth. II 504, 5-506, 5

En efecto, las cosas sombrías de la vida, concernientes al ágora, al gimnasio, al terreno o, en una palabra, las que nos demandan cualquier preocupación, al igual que las del trato con los amigos y allegados, no las tenemos presentes al ser difuminadas por las ocupaciones imprescindibles. En cambio, una vez liberados [10] de estas, llegados nuevamente a casa y encontrándonos anímicamente relajados, las cosas sombrías de la vida, sirviéndose de esta ocasión, se aproximan para molestarnos siempre, claro está, que la vida estuviera desprovista de benevolencia y fuera solitaria. La presencia de la esposa, entonces, resulta ser gran consuelo, incluso frente a estas situaciones, al inquirir (*sc. ella*) cualquier cosa acerca de lo de afuera, relatar cualquier asunto [15] doméstico y al examinarlos conjuntamente, de suerte que ofrece cierta distensión y alegría en virtud de su no fingida alacridad. Y, en verdad, cuán capaz es en las festividades religiosas de colaborar diligentemente con los sacrificios y ritos, cuán, a su vez, en mantener en las ausencias del esposo la casa en buen orden y no enteramente sin guía, cuán [20] solicita con los de la casa y, cuán, en verdad, auxiliar en las enfermedades. La exposición sería extensa si se recorriese todas las circunstancias una por una. Basta, pues, mencionar el punto capital: que a todos los hombres [505, 1] en aras de un curso de vida moderado le son precisas dos cosas, ayuda familiar y benevolencia compasiva. Ahora bien, ni encontraríamos nada más compasivo que la esposa ni nada más familiar que los hijos. El matrimonio, pues, ofrece ambos. ¿Cómo, entonces, no habría de ser lo más ventajoso para nosotros? [5] Yo, en lo personal, considero que la vida matrimonial es noble (45). ¿Qué, en efecto, llegaría a ser otro adorno mejor de la casa sino el de la unión de esposo y esposa?

Evidentemente, no son casas lujosas, de paredes revestidas con placas de mármol y patios rodeados de columnas embellecidas con piedras que mueven la admiración del ignorante del bien, [10] ni pinturas y mirtos podados, ni tampoco hace la belleza de una casa ninguna otra de las cosas que turban a los insensatos, sino la unión de esposo y esposa, compartiendo un mismo destino, y ofreciendo sacrificios a las divinidades del matrimonio, del nacimiento y del hogar, concordando entre sí y [15] habiendo hecho todo común, también hasta sus cuerpos, pero especialmente sus propias almas; asimismo, manteniendo respecto a la dirección de la casa y de los criados, pero también respecto a la alimentación y a la crianza de los hijos, un cuidado ni rígido ni negligente, sino armonioso y adaptado [20] a las necesidades del vivir. ¿Qué, en efecto, llegaría a ser 'más fuerte y excelso', según el muy admirado Homero (*Hom. 6, 182 y ss.*), 'que cuando esposo y esposa mantienen la casa, compartiendo los mismos propósitos'? Por ello, entonces, con frecuencia me sorprendí de quienes consideran como algo pesado la vida con una esposa. Ciertamente ¡por Zeus! la esposa no es un peso o [25] carga alguna, como precisamente a aquellos les parece; por el contrario, ella es algo ligero y que puede ser llevado con total facilidad, pues incluso aligera, más bien, las cosas realmente desagradables y pesadas. [506, 1] No existe nada, en efecto, tan pesado que no resulte fácil de sobrellevarlo al esposo y esposa, estando (*sc. ellos*) de acuerdo y queriéndolo. Ahora bien, pesado y difícil de soportar es, verdaderamente, la insensatez, pues debido a ella incluso lo que es ligero [5] por naturaleza resulta pesado, así, entre otras cosas, también la esposa.

Anth. II 506, 5-507, 5

[5] τῷ ὄντι γὰρ δὴ καὶ συχνοῖς [γὰρ] δὴ τισιν ἀφόρητος ἐγένετο ὁ γάμος, ἀλλ' οὐχὶ παρ' ἑαυτοῦ οὐδὲ τῷ φύσει τοιάνδε τὴν μετὰ γυναικὸς εἶναι κοινωνίαν· ἀλλ' ὅταν γαμῶμεν ἄς μὴ δεῖ, μετὰ τοῦ καὶ αὐτοὶ παντάπασιν ἀπειροβίως διακεῖσθαι [10] καὶ ἀπαρασκευῶς ἔχειν πρὸς τὸ ἀγαγεῖν ὡς χρὴ τὴν ἐλευθέραν ἄγεσθαι, τὸ τηνικαῦτα συμβαίνει χαλεπὴν καὶ ἀφόρητον γίνεσθαι τὴν κοινωνίαν. ἀμέλει καὶ ταύτῃ χωρεῖ τοῖς πολλοῖς ὁ γάμος. οὐ γὰρ ἐπὶ παῖδων γενέσει καὶ βίου κοινωνία ἄγονται γυναῖκας· ἀλλ' οἱ μὲν διὰ [15] προικὸς ὄγκον, οἱ δὲ δι' ἐξοχὴν μορφῆς, οἱ δὲ δι' ἄλλας τινὰς τοιοῦτοτρόπους αἰτίας, αἷς χρώμενοι κακαῖς συμβούλοις, οὐδὲν περὶ τῆς διαθέσεως καὶ τοῦ ἥθους τῆς νύμφης πολυπραγμονήσαντες, ὄλεθρον αὐτῶν θύουσι τὸν γάμον, καὶ θύραις κατεστεμμέναις τύραννον ἀντὶ γυναικὸς [20] ἐπεισάγουσιν ἑαυτοῖς, καὶ ταῦτα μὴδὲ ἐφ' ὅποσονοῦν ἀνταρκέσαι δυνάμενοι καὶ τὴν περὶ τῶν πρωτείων ἄμιλλαν ἀγωνίσασθαι. φανερόν οὖν ὡς οὐ δι' αὐτόν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα πολλοῖς βαρὺς καὶ ἀφόρητος ὁ γάμος γίνεται. χρὴ δ' «οὐτ' ἀναίτια, φησὶν αἰτιᾶσθαι οὐτ' ἔγκλημα [25] πραγμάτων ποιεῖσθαι τὴν αὐτῶν ἀσθένειαν καὶ περὶ τὴν χρῆσιν αὐτῶν <ἀγνοίαν>». ἐπεὶ τοι καὶ ἀλόγιστον ἄλλως πανταχόθεν μὲν ἀφορμὰς ζητεῖν φίλων καὶ τινὰς προσποιεῖσθαι [507, 1] φίλους καὶ ἐταίρους οἷον συμμαχοῦς ἔσομένους πρὸς τὰ τοῦ βίου δυσχερῆ, τὴν δὲ καὶ παρὰ τῆς φύσεως καὶ παρὰ τῶν νόμων καὶ παρὰ τῶν θεῶν διδομένην ἀνδράσιν συμμαχίαν τε καὶ βοήθειαν, τούτεστι τὴν ἐκ γυναικὸς καὶ [5] τέκνων, μὴ ζητεῖν τε καὶ προσποιεῖσθαι.

Anth. II 603, 8-604, 1**[8] Ἱεροκλέους**

Ἐν δὲ τῷ περὶ τοῦ γάμου καὶ τῆς παιδοποιίας τόπῳ [10] θετέος ἐστὶ καὶ ὁ τῆς πολυτεκνίας λόγος. κατὰ φύσιν γὰρ πῶς καὶ ἀκόλουθον τῷ γάμῳ τὸ πάντα ἢ τὰ γε πλείιστα τῶν γεννωμένων ἀνατρέφειν· ἀλλ' εἰκόασιν οἱ πλείους ἀπειθεῖν τῇ παραινέσει δι' αἰτίαν οὐ μάλα πρεπῶδη, διὰ γὰρ φιλοπλουτίαν καὶ τὸ πάμμεγα κακὸν [15] ἠγεῖσθαι τὴν πενίαν τοῦτο πάσχουσι. πρῶτον μὲν δὴ λογιστέον, ὡς οὐχ ἑαυτοῖς μόνον παραστάτας καὶ γηροβοσκούς καὶ πάσης τύχης τε καὶ περιστάσεως κοινωνοὺς γεννώμεν, οὐδ' ὑπὲρ ἑαυτῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν γονέων ἡμῶν κατὰ πολλὰ γε καὶ γὰρ εὐχαριστίαν ἔχει [20] πρὸς αὐτοὺς ἢ παιδοποιᾶ τῷ, κἂν εἴ τι πάθοιμεν ἡμεῖς πρότερον, καταλείπειν ἐκείνοις ἀνθ' ἡμῶν αὐτοὺς γηροβοσκούς· καλὸν δὲ πάππος ὑπὸ σφετέρων ἐκγόνων χειραγωγούμενός τε καὶ τῆς ἄλλης ἐπιμελείας ἀξιούμενος· ὥστε πρῶτον μὲν εὐχάριστα πράττοιμεν ἂν εἰς γονέας [604, 1] τοὺς ἑαυτῶν, παῖδων

Anth. II 506, 5-507, 5

[5] En realidad, pues, el matrimonio resulta insoportable para muchos, pero, en absoluto, por sí mismo (46). Tampoco es tal por naturaleza la unión con una esposa; ahora bien, cuando nos casamos con la que no se debe y, además, nosotros mismos nos encontramos faltos de experiencia de vida [10] y estamos mal preparados para casarnos como le es preciso a un hombre libre, en tales circunstancias, entonces, la unión resulta difícil y llega a ser insoportable. También en estas condiciones se da el matrimonio. Muchos se casan, en efecto, no para la procreación de hijos y una vida en común, sino que unos lo hacen por el volumen de [15] la dote, otros por la exuberancia de la figura, otros por algunas otras causas de esta misma clase que le sirven de malos consejeros. Así, sin haber en absoluto reparado cuidadosamente en la índole y el carácter de la novia, celebran el matrimonio para [20] su propia ruina y, a través de puertas adornadas, introducen en casa a un tirano en lugar de a una esposa, siendo incapaces en medida alguna de hacer frente a esto y de entablar una confrontación por la preeminencia. En consecuencia, es evidente que no por sí mismo, sino por estas causas, el matrimonio resulta para muchos pesado y difícil de soportar. Ni se ha de inculpar a lo que no tiene culpa, dicen, ni [25] acusar a la realidad por nuestra propia debilidad e ignorancia respecto a su manejo. Así, entonces, resulta ciertamente absurdo buscar de cualquier manera y en todas partes ocasiones para la amistad y para ganar algunos [507, 1] amigos y compañeros como futuros aliados frente a los acontecimientos desagradables de la vida, pero, en cambio, no buscar y ganar la alianza y el auxilio dado a los hombres por la naturaleza, las costumbres y los dioses, es decir, la proveniente de la esposa y [5] los hijos.

Anth. II 603, 8-604, 1**[8] De Hierocles.**

En el tópico acerca del matrimonio y la procreación [10] se ha de incluir también la exposición de la fecundidad. Pues, conforme a naturaleza también es, en cierta medida, inherente al matrimonio el criar a todos los hijos o, al menos, al mayor número de ellos (47). La mayoría, no obstante, parece hacer caso omiso a esta exhortación por una causa no muy conveniente. Movidos, en efecto, por el amor a la riqueza y [15] por considerar la pobreza un grandísimo mal, están en tal disposición. Primeramente se ha de considerar que no solo engendramos en interés propio auxiliares, sustentadores de la vejez y compañeros ante cualquier fortuna y circunstancia; no solo, en verdad, en beneficio propio, sino incluso muchas veces en beneficio de nuestros progenitores, ya que [20] la procreación encierra para ellos el don de dejarles, si nos pasara algo antes, a nuestros hijos como soporte de la vejez en lugar de nosotros mismos. Resulta hermoso un abuelo llevado de la mano por sus descendientes, siendo, igualmente merecedor de otros cuidados. De modo que, en primer lugar, haríamos un acto de agradecimiento hacia [604, 1] nuestros

Anth. II 604, 1-605, 16

ἐπιμελούμενοι γενέσεως. εἶτα καὶ ταῖς εὐχαῖς τε καὶ σπουδαῖς τῶν ἡμᾶς γειναμένων συνεργήσομεν· [3] εὐθὺ γὰρ ὅτε πρῶτον περὶ τὴν ἡμετέραν εἶχον γένεσιν, διανοίᾳ χρώμενοι τοῦ χύσιν αὐτῶν εἰς πλεῖστον [5] λαβεῖν τὴν διαδοχὴν καὶ παιδας ἐκ παίδων ὑπολιπέσθαι, καὶ γάμου προϋνόησαν καὶ τῆς ἡμετέρας σποράς καὶ ἀνατροφῆς. ὅθεν γαμοῦντες μὲν καὶ παιδοποιούμενοι πράττοιμεν ἄν οἶον μέρη τῆς ἐκεῖ-ων εὐχῆς· τὰ δ' ἐναντία φρονήσαντες ἐγκόπτοιμεν ἄν αὐτῶν τῇ προαιρέσει. καὶ [10] μὴν κινδυνεύει πᾶς ὁ θελοντῆς καὶ περιστάσεως ἄνευ γάμον ἐκκλί-ων καὶ παιδοποιῶν παρανοίας κρίνειν τοὺς ἑαυτοῦ γονέας, ὡς οὐ σὺν ὀρθοῖς λογισμοῖς περὶ γάμου πεπραγματευμένους. ἔνθα δὴ καὶ τὴν ἀνομολογίαν φωράσειεν ἄν τις εὐπετῶς. πῶς γὰρ οὐ μάχης πλήρες [15] εὐαρεστεῖν μὲν τῷ ζῆν καὶ μένειν ἐν αὐτῷ, ὡς καθηκόντως εἰς τὸν βίον ὑπὸ τῶν σπειράντων παρηγμένον, τὸ δ' αὐτὸν ἐτέρους γεννῆσαι τῶν ἀδοκίμων ὑπολαμβάνειν; ἀλλὰ γὰρ πρῶτον μὲν, ὡς ἔφην, ἐντεθυμῆσθαι χρή, διότι γεννώμεν οὐχ ἑαυτοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς δι' οὓς [20] γεγόναμεν αὐτοί· ἔπειτα καὶ ὑπὲρ φίλων τε καὶ συγγενῶν. κεχαρισμένον γὰρ καὶ τούτοις ἐστὶ παιδας ἐξ ἡμῶν ἰδεῖν, διὰ τε τὴν εὐνοίαν καὶ οἰκειότητα καὶ δὴ καὶ διὰ τὴν ἀσφάλειαν. διορμίζεται γὰρ ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου τοῖς προσήκουσιν ὁ βίος ἀνὰ λόγον ταῖς ἐπὶ πολλῶν ἀγκυρῶν [25] σαλευούσαις ναυσίν. ὅθεν κατὰ τὸν φιλοσυγγενῆ καὶ φιλεταῖρόν ἐστιν ἢ περὶ γάμον καὶ τέκνα σπουδῆ. παρακαλεῖ δ' εὐ μάλα καὶ ἡ πατρὶς ἐπὶ ταῦτόν. καὶ σχεδὸν οὐδ' [605, 1] ἑαυτοῖς οὕτως ὡς τῇ πατρίδι φυτεύομεν παιδας, τῆς μεθ' ἡμᾶς προνοούμενοι τάξεως καὶ τῷ κοινῷ παρέχοντες τοὺς διαδεξομένους ἡμᾶς. ὅθεν ὁ μὲν ἱερεὺς ἴστω τῇ πόλει τῇ ἑαυτοῦ ἱερέας ὀφεί-λων, ὁ δ' ἄρχων ἄρχοντας, ὁ δὲ [5] δημηγόρος δημηγόρους, καὶ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ὁ πολίτης πολίτας. καθάπερ οὖν χορῶ μὲν ἐστὶ κεχαρισμένη ἢ τῶν χορευτῶν διαμονή, στρατεύματι δὲ ἢ τῶν στρατιωτῶν, οὕτω καὶ πόλει ἢ τῶν πολιτῶν. ἀλλ' εἰ μὲν ἦν ὀλιγοχρόνιον τι σύστημα πόλις, ὃ τε βίος αὐτῆς κατὰ βίον [10] ἀνθρώπου τὴν συμμετρίαν ἐλάμβανεν, οὐδὲν ἔδει διαδοχῆς· ἐπεὶ δ' εἰς πολλὰς γενεὰς ἐξικνεῖται, δαίμονι δὴ εὐδαιμονεστέρῳ χρησαμένη, καὶ εἰς μακροὺς αἰῶνας πόλις, φανερόν, ὡς οὐ τοῦ παρόντος ἐστοχάσθαι δεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μετέπειτα, τὴν τε ἰδίαν μὴ περιορᾶν χώραν [15] ἔρημον, ἀλλ' ἐπ' ἐλπίσιν ἰδρυμένην ταῖς ἀπὸ τῶν ἡμετέρων τέκνων.

Anth. II 604, 1-605, 16

padres, preocupándonos por la generación de los hijos. Además, también colaboraremos con las súplicas y afanes de quienes nos engendraron. [3] Pues, desde el momento en que, por primera vez, se plantearon nuestra génesis, con la intención de [5] concebir la sucesión como una difusión de ellos al máximo y de dejar tras de sí hijos de hijos, se preocuparon tanto del matrimonio como de nuestro nacimiento y crianza. De ahí que, casándonos y teniendo hijos, actuaríamos como si fuéramos parte de sus ruegos. En cambio, pensando realizar lo contrario, iríamos en contra de su elección. [10] Todo aquel que voluntariamente y sin circunstancia que lo impida evita el matrimonio y la procreación de hijos da la impresión, entonces, de acusar a sus propios padres de locura, como si ellos no hubieran actuado respecto al matrimonio con razonamientos sensatos. Aquí, naturalmente, cualquiera detectaría con facilidad la incoherencia. Pues ¿cómo no sería enteramente contradictorio [15] complacerse en vivir y permanecer vivo, asumiendo haber sido traído apropiadamente a la vida por sus progenitores, pero considerar que entre las cosas reprochables está el engendrar a otros? Por tanto, en primer lugar —como dije— es necesario tener presente que engendramos no solo para nosotros mismos, sino también para aquellos a través de los cuales [20] nosotros mismos nacimos. Luego, también en beneficio tanto de los amigos como de los parientes. Les es agradable, ciertamente, ver a nuestros niños, en virtud de la benevolencia y familiaridad, pero, particularmente, en virtud de la seguridad. En razón de tal seguridad la vida de aquellos que son cercanos es conducida a puerto, tal como [25] las naves en aguas agitadas son aseguradas con muchas áncoras. De ahí que, la preocupación por el matrimonio y los hijos está en conformidad con el amor al pariente y al amigo. En buena medida, también la patria exhorta hacia esto mismo. Así que, no engendramos, prácticamente, tampoco [605, 1] para nosotros mismos sino para la patria, preocupándonos de nuestra sucesión y ofreciendo a la comunidad quienes nos relevarán. Por ello, sepa el sacerdote que debe a su propia ciudad sacerdotes, el arconte, arconte, [5] el orador, oradores, y, en una palabra, el ciudadano, ciudadanos. Así como, en efecto, place al coro la sucesión permanente de los coristas, al ejército la de los soldados, así también place a la ciudad la de los ciudadanos. Ahora bien, si una ciudad fuese un sistema de poca duración, la vida de ésta alcanzaría la proporción de la vida [10] de un hombre y, en absoluto, necesitaría de sucesión. Pero, puesto que la ciudad alcanza muchas generaciones y largas épocas, gozando, naturalmente, de muy favorables manes, es evidente que no solo se ha de tener en la mira el presente, sino también el porvenir, y no se ha de mirar con indiferencia que el lugar natal quede [15] desierto, sino que quede edificado sobre las esperanzas que surgen de nuestros hijos.

Anth. II 640, 4-642, 5

Ἱεροκλέους
ἐκ τοῦ Πῶς χρηστέον τοῖς γενεῦσιν.

Μετὰ τὸν περὶ θεῶν καὶ πατρίδος λόγον τίνος μᾶλλον ἂν προσώπου μνησθεῖ τις πρῶτον ἢ γονέων; [7] ὅθεν λεκτέον περὶ τούτων, οὐς δευτέρους καὶ ἐπιγίους τινὰς θεοὺς εἰπὼν οὐκ <ἂν> ἀμάρτοι τις, ἕνεκά γε τῆς [10] ἐγγύτητος, εἰ θέμις εἰπεῖν, καὶ θεῶν ἡμῖν τιμιωτέρους, προλαβεῖν δὲ ἀναγκαῖόν ἐστιν, ὡς μόνον μέτρον τῆς πρὸς αὐτοὺς εὐχαριστίας ἢ διηνεκῆς καὶ ἀνένδοτος προθυμία πρὸς τὸ ἀμείβεσθαι τὰς εὐεργεσίας αὐτῶν· ἐπεὶ τοῖ γε πολὺ καταδεέστερα, κἂν πάνυ πολλὰ πράξωμεν ὑπὲρ [15] αὐτῶν. ἀλλ' ὅμως κινδυνεύει καὶ ταῦτ' ἐκείνων ἔργα τυγχάνειν, ὅτι καὶ ἡμᾶς τοὺς ταῦτα πράττοντας ἐκείνοι πεποιήκασιν. ὥσπερ οὖν τὰ ὑπὸ Φειδίου καὶ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν ἀπεργασθέντα, εἴπερ καὶ αὐτὰ ἕτερα ἕνα κατασκευάζεν, οὐκ ἂν ὀκνήσαιμεν καὶ ταῦτα τῶν τεχνιτῶν [20] ἔργα φάσκειν· οὕτως εἰκότως καὶ τὰ ὑφ' ἡμῶν δρώμενα λέγοιμεν ἂν εἶναι τῶν γονέων ἡμῶν ἔργα, δι' οὐς καὶ [641, 1] ἡμεῖς γεγόναμεν, καὶ οὐχὶ τᾶλλα μὲν, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτῶν πραττόμενα τῶν γονέων. πρὸς οὖν τὴν εὐμαρῆ τῶν ἐπ' αὐτοὺς καθηκόντων αἴρεσιν κεφαλαιώδη τινὰ χρῆ προβαλλομένους [5] λόγον, τοῦτον ἐν προχείρῳ διηνεκὲς ἔχειν, ὡς οἱ γονεῖς ἡμῶν θεῶν εἰκόνες καὶ νῆ Δία θεοὶ ἐφέστιοι καὶ εὐεργέται καὶ συγγενεῖς δανεισταὶ τε καὶ κύριοι καὶ φίλοι βεβαίωτατοι. θεῶν τε γὰρ εἰκόνες ὁμοιώταται καὶ ὑπὲρ τὰς τῶν τεχνῶν δυνάμεις καθιγμένοι τῆς ἐμφορείας. θεοὶ τε γὰρ [10] ἐστιοῦχοι καὶ συνδίατοι ἡμῖν, ἔτι δ' εὐεργέται μέγιστοι καὶ παρεσχημένοι τὰ μέγιστα καὶ μὰ Δί' οὐχὶ μόνον ἃ ἔχομεν, ἀλλὰ καὶ ὅποσα παρέχειν ἐβουλήθησαν ἃ τε καὶ εὔξαιντο. πρὸς δὲ τούτοις συγγενεῖς ἔγγιστα καὶ τῆς πρὸς ἐτέρους αἵτιοι συγγονεῖας. δανεισταὶ δὲ τῶν τιμιωτάτων, [15] μόνον ἀπαιτοῦντες ὧν καὶ ἡ ἀπόδοσις πάλιν ἐστὶν ἡμῶν εὐεργεσία. τί γὰρ τηλικούτον παιδί κέρδος, ἡλικὸν ἐστὶ τὸ πρὸς τοὺς γειναμένους εὐσεβὲς καὶ εὐχάριστον; κύριοι γε μὴν δικαιοτάτα. τίνος γὰρ κτῆμα μᾶλλον εἶημεν <ἂν ἢ> ἐκείνων, δι' οὐς ἐσμέν; οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ φίλοι καὶ [20] παραστάται διηνεκεῖς καὶ αὐτόκλητοι παντός καιροῦ καὶ πάσης περιστάσεως ἐπίκουροι. ἐπεὶ δὲ τῶν προκατηριθμημένων ἀπάντων τὸ ἐξοχώτατον ἦν ὄνομα γονεῦσι, καθὸ [642, 1] θεοὺς αὐτοὺς ἀπεκαλοῦμεν, τῇ τοιαύτῃ ἐπινοίᾳ προσθετέον ἕτερον καὶ νομιστέον ἑαυτοὺς καθάπερ ἐν ἱερῷ τῇ οἰκίᾳ ζακόρους τινὰς καὶ ἱερέας, ὑπ' αὐτῆς κεχειροτονημένους καὶ καθιερωμένους τῆς φύσεως, ἐγκεχειρισθαι τὴν [5] τῶν γονέων θεραπείαν.

Anth. II 640, 4-642, 5

[4] De Hierocles

del *De qué manera hay que comportarse con los padres.*

Tras la exposición sobre los dioses y la patria qué persona (48) mencionaría uno en primer lugar, sino los padres, [7] Por eso, se debe hablar de ello. Nadie se equivocaría al considerarlos una especie de segundos dioses terrenales y, ciertamente, en razón de su [10] proximidad, si fuera lícito decirlo, incluso más dignos de honra que los dioses (49). Es necesario considerar de antemano que la continua y firme voluntad de retribuirles su buen obrar hacia nosotros es la única medida de agradecimiento hacia ellos, puesto que, por muchas cosas que realicemos en [15] su favor, todas serían muy insignificantes, e incluso es posible que éstas resulten obras de ellos, ya que nos han hecho sus realizadores (50).

Así como, en efecto, nadie vacilaría en decir que, si las obras modeladas por Fidias u otros maestros engendraran algunas otras, éstas son también [20] obras de los maestros, de la misma manera diríamos verosímelmente que también las obras hechas por nosotros son obras de nuestros padres, a través de quienes [641, 1] hemos sido engendrados, y no diríamos que esto se aplica a otras cosas pero no respecto a las obras realizadas en beneficio de nuestros propios progenitores. En consecuencia, con miras a una fácil elección de los deberes hacia ellos, es necesario tener presente un [5] pensamiento central que permanentemente se ha de mantener a mano: nuestros padres son imágenes de los dioses y, ¡por Zeus!, dioses protectores del hogar, benefactores y prestamistas connaturales así como muy firmes señores y amigos. Son, en efecto, las imágenes más semejantes a los dioses, alcanzando una similitud por encima de las capacidades de las artes. Son, también, dioses del hogar y conviven con nosotros, además de ser los más grandes benefactores y [10] suministradores de los mayores bienes y, ¡por Zeus!, no sólo de los que ya tenemos, sino incluso de cuantos decidieron así como cuantos desearían suministrar.

Además de esto, son los parientes más próximos y responsables de nuestro parentesco con otros. Son prestamistas de valiosísimos bienes y [15] reclaman a cambio solo aquellos cuyo pago incluso es, a su vez, un beneficio para nosotros. ¿Qué ganancia tal puede, entonces, obtener un hijo, cual es la piedad y la gratitud hacia quien le ha engendrado? Son señores, sin duda, en el modo más justo ¿De quién, en efecto, seríamos una posesión, más que de aquellos a través de los cuáles somos? Son, ciertamente, amigos y [20] auxiliares permanentes en toda ocasión y en toda circunstancia son protectores sin tener que haber sido llamados. Puesto que, entonces, entre todo lo enumerado anteriormente lo más prominente era el apelativo dado a los progenitores, en virtud del cual [642, 1] los denominábamos dioses, hay que añadir a este pensamiento otro elemento: se ha de considerar la casa como si se tratase de un templo y a los hijos como los auxiliares y sacerdotes del templo, asignados y consagrados por la propia naturaleza a volcarse [5] al cuidado de los padres.

Anth. II 642, 5-644, 1

ὄθεν καὶ διελόντες τῆς ἐπιμελείας τὸ μὲν εἰς σῶμα, τὸ δ' εἰς ψυχὴν, καθ' ἑκάτερον αὐτῶν μεθ' ἑκάστης προθυμίας, πείθεσθαί γε τῷ λόγῳ τι βουλόμενοι, τὸ καθήκον ἐκπληρώσομεν. τοῦ μὲν οὖν σώματος εἵνεκα βραχὺς ὁ λόγος, εἰ καὶ ἀναγκαῖος: [10] προνοήσομεν γὰρ τροφῆς αὐτῶν ἐλευθερίου καὶ πρὸς τὴν ἀσθένειαν τοῦ γήρωσ ἡμοσμένης· ἔτι δὲ κοίτης καὶ ὕπνου ἀλείμματός τε καὶ λουτροῦ καὶ ἐσθῆτος καὶ ἀπαξιαπλῶς τῶν ἔνεκα τοῦ σώματος ἀναγκαίων, ὡς κατὰ μηδὲν τούτων ἐνδείας ποτὲ πειραθεῖεν, μιμούμενοι τὴν αὐτῶν [15] ἐκείνων περὶ τὴν ἡμετέραν ἀνατροφὴν, ὅτ' ἡμεν νεογνοί, κηδεμονίαν [16] ὥστε προσαναγκάζειν ἑαυτοὺς καὶ μαντικόν τι <πρὸς τὴν ἐκείνων> προσφέρεσθαι θεραπείαν, κάξευρίσκειν, εἴπερ αὐτοὶ μὴ λέγοιεν, πρὸς τίνα μάλιστα ῥέπουσιν αὐτοῖς αἱ προθυμῖαι τῶν τῷ σώματι [20] προσαγομένων. πολλὰ γὰρ αὐτὸν κάκεῖνοι περὶ ἡμῶν ἐμαντεύσαντο, πολλὰκις ἀνάρθροις ἔτι καὶ κλαυθμώδεσι φωναῖς ὅτι μὲν δεόμεθα τινῶν σημηνάντων, τίνα δ' ἐστὶν ὧν δεόμεθα διασαφῆσαι μὴ δυνηθέντων. κἄν εἰ ἡμῖν καὶ αὐτῶν [643, 1] τούτων τῶν καθ' ἡμᾶς γεγονότων διδάσκαλοι γεγόνασιν, ὧν ἄξιοι τυγχάνειν εἰσὶ παρ' ἡμῶν, ταῦθ' ἡμᾶς διὰ τοῦ προπαρασχεῖν ἡμῖν διδάξαντες. ταῖς δὲ ψυχαῖς αὐτῶν παρασχετέον πρῶτον μὲν τὴν εὐθυμίαν, ἢ μάλιστα [5] γένοιτ' ἂν ἐκ τοῦ συναναστρέφεσθαι νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν αὐτοῖς, εἰ μὴ τι κωλύοι, συμπεριπατοῦντας συναλειφομένους συνδιαιτωμένους. καθάπερ γὰρ τοῖς μακρὰν στελλομένοις ἀποδημίαν πρὸς εὐθυμίαν εἰσὶν ἐν τρόπῳ γινόμεναι προπομπίας τῶν οἰκειοτάτων τε καὶ φιλάτων [10] συναναστροφαί, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῖς γονεῦσιν νενευκόσιν ἤδη πρὸς τὴν ἄφοδον ἐν τοῖς μάλιστα κεχαρισμένοι καὶ προσφιλεῖς εἰσὶν αἱ τῶν τέκνων προσεδρίαί. καὶ μέντοι κἄν εἴ τί που γένοιτο παραμαρτάνοντες (ὅποια δὴ πολλὰ φιλεῖ γενέσθαι περὶ τοὺς πλείονας καὶ [15] ἰδιωτικώτερον ἡγμένους), ἐπανορθωτέον μὲν, ἀλλ' οὐ μετ' ἐπιπλήξεως μὰ Δία, καθάπερ ἔθος πρὸς τοὺς ἐλάττονας ἢ ἴσους ποιεῖν, ἀλλ' ὡς μετὰ παρακλήσεως, καὶ οὐχ ὡς δι' ἀμαθίαν ἀμαρτάνοντας, ἀλλ' ὡς παρορῶντας τῷ μὴ ἐφιστακέναι, πάντως δ' ἂν ἰδόντας εἴπερ ἐπέστησαν. ἀνιαραὶ γὰρ τοῖς τηλικαῖς [20] καὶ μάλιστα αἱ ἐκτενῶς νουθετήσεις, ἀναγκαῖα δὲ μετὰ παρακλήσεως καὶ τινος φιλοτεχνίας ἴσας τῶν παρορῶμένων. φέρει δ' ἐπὶ τὴν εὐθυμίαν αὐτοῖς καὶ τὸ τῶν θητικωτέρων εἶναι δοκούντων ὑπηρετημάτων ἄπτεσθαί [644, 1] ποτε τοὺς παῖδας, ὥστε καὶ πόδας

Anth. II 642, 5-644, 1

De ahí que, habiendo dividido el cuidado entre el relativo al cuerpo y el relativo al alma, ocupándonos de cada uno de estos con el respectivo celo y queriendo de alguna manera obedecer a la razón, daremos completo cumplimiento a nuestro deber. En consecuencia, en lo que atañe al cuidado de su cuerpo, la exposición es breve, aunque imprescindible. [10] Nos preocuparemos, en efecto, de que tengan una generosa alimentación, adecuada a la debilidad de la edad senil. Además, nos preocuparemos de su lecho, sueño, ungüentos, baño, vestido y, en general, de cuanto requiere el cuerpo, de modo que en momento alguno experimenten necesidad de ninguna de estas cosas, imitando (*sc.* nosotros) la protección que [15] ellos mismos nos prodigaron para nuestra crianza cuando nosotros éramos recién nacidos. [16] De modo que debemos obligarnos, además, a desarrollar una especie de adivinación respecto a su cuidado y a descubrir, en el caso de que ellos no lo manifestaran, hacia dónde tienden especialmente los apetitos concernientes a lo que es reclamado por el cuerpo. [20] Muchas cosas adivinaron, en efecto, también ellos, a su vez, acerca de nosotros cuando, con frecuencia, a través de sonidos inarticulados e, incluso, gimientes, indicábamos qué necesitábamos (51). Además, si resultaron nuestros maestros de [643, 1] estas exigencias cuando surgían en nosotros, cuya satisfacción también merecen recibir de nosotros, es por habérmolas enseñado al suplírnolas en el pasado. A sus almas, se les ha de suministrar, en primer lugar (52), buena disposición de ánimo que, principalmente, se obtendría [5] del convivir noche y día con ellos, paseando con ellos, si nada lo impidiera, ungiéndonos en común y compartiendo un mismo género de vida. Así como, en efecto, para quienes están próximos a emprender un largo viaje fuera del demos, contribuye a una buena disposición de ánimo [10] el trato con los seres más cercanos y los más queridos, al modo en que esto se da en una procesión, de la misma manera también para los padres que ya han aceptado su partida, los asiduos cuidados de sus hijos en esas circunstancias resultan especialmente gratos y queridos. Y si se diera el caso de que ellos incurrieran en algún error (lo cual muchas veces suele suceder con la mayor parte de los que [15] han sido educados negligentemente), se les ha de corregir, ciertamente; ahora bien, no, ¡por Zeus!, con una reprimenda, como se acostumbra a hacer con los inferiores o iguales, sino, por el contrario, mediante una exhortación, y no como si les achacásemos el haber errado por desconocimiento, sino como si no hubieran visto bien por no haber prestado atención, pues, de haber estado encima, lo hubieran visto completamente. Son desagradables, en efecto, para los de tal edad [20] especialmente las admoniciones severas; no obstante, es necesaria la corrección de sus descuidos mediante la exhortación y cierta habilidad. Contribuye, asimismo, a su buena disposición de ánimo también el que sus hijos, [644, 1] en ocasiones, se ocupen de los oficios considerados serviles,

Anth. II 644, 1-15

ὑποníψαι καὶ κλίην στορέσαι καὶ παραστήναι διακονουμένους. εὐφραί νοιντο γὰρ οὐκ ὀλίγως παρὰ τῶν φιλάτων χειρῶν τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσί ας λαμβάνοντες καὶ διακόνους χρώμενοι τοῖς [5] σφετέροις ἔργοις. μάλιστα δ' ἂν εἶη γονεῦσι κεχαρισμένοι καὶ τὸ φαίνεσθαι τιμῶντας τοὺς παῖδας, οὓς ἂν ἐκεῖνοι στέργωσιν καὶ περὶ πολλοῦ ποιῶνται. διὸ συγγενεῖς αὐτῶν στερκτέον καὶ ἐπιμελείας ἀξιωτέον, φίλους θ' ὡσαύτως καὶ δῆτα καὶ ἐκάστους τοὺς ἐκεῖνοις κεχαρισμένους. [10] ἀφ' ἧς ἀφορμῆς εὕρεσις ἡμῖν ὑπογράφεται καὶ ἐτέρων πλειόνων καθηκόντων οὐ σμικρῶν οὐδὲ τῶν τυχόντων. ἐπεὶ γὰρ χάρις ἐστὶ γονεῦσι τῶν στεργομένων ὑπ' αὐτῶν κηδεμονία, μάλιστα δ' ἔχουσι πρὸς ἡμᾶς οὕτως, δῆλον ὡς οὐ τὰ τυχόντα ἂν αὐτοῖς χαριζόμεθα [15] προνοοῦντες αὐτῶν.

Anth. II 660, 15-662, 1

Ἱεροκλέους
ἐκ τοῦ Περί φιλαδελφίας.

Πρώτη μὲν οὖν ὑποθήκη μάλα σαφῆς ἐπιεικῶς τε εὐπορος, πρὸς δὲ καὶ κοινή. κατὰ παντὸς μὲν γὰρ εἰπεῖν προσώπου ὑγιῆς ὁ λόγος, ὡς σαφῆς ἡ ὀτουοῦν χρήσις ἐκ [661, 1] [τε] τοῦ ἑαυτὸν μὲν ἐκείνον, ἐκείνον δὲ ἑαυτὸν ὑποθέσθαι. καὶ γὰρ οἰκέτη χρῶτ' ἂν τις καλῶς, ἐνθυμηθεὶς πῶς ἂν ἤξιωσεν ἐκείνον αὐτῷ προσφέρεσθαι, εἶπερ ἐκεῖνος μὲν ἦν δεσπότης, αὐτὸς δὲ δούλος· ὁ δ' ὁμοῖος λόγος καὶ γονεῦσι [5] περὶ τέκνων καὶ παισὶ περὶ τῶν γειναμένων καὶ συνόλωσ πᾶσι περὶ πάντων. ἐξαιρέτως δ' ἐστὶν εὐπορος ἡ παραίνεσις κατὰ τὸν τῶν ἀδελφῶν τόπον· ἐπειδὴ περ οὐδὲν δεῖ προὑποθέσθαι τὸν σκεπτόμενον, πῶς ἀδελφῷ χρηστέον, λαβεῖν δ' ἐξ ἐτοίμου παρὰ τῆς φύσεως <τὴν> τοῦ [10] προσώπου ταυτότητα. καὶ δῆτα καὶ πρῶτος οὗτος εἰρήσθω λόγος, ὡς τοῦτον χρῆ προσφέρεσθαι τὸν τρόπον ἀδελφῷ, ὄνπερ ἂν τις ἐκείνον ἀξιώσειεν ἑαυτῷ. νῆ Δία, φήσει τις, ἀλλ' ἐγὼ μὲν εἰμι μέτριος καὶ ἐπιεικής, ὁ δ' ἀδελφὸς σκαιὸς καὶ δυσομίλητος. οὐκ ὀρθῶς δὲ ἐρεῖ. πρῶτον μὲν [15] ἴσως οὐδ' ἀληθεύσει· ἰκανὴ γὰρ ἡ φιλαυτία τὰ μὲν ἴδια μεγαλοποιῆσαι καὶ ἀποκυδᾶναι, τὰ δὲ τῶν ἄλλων κατασμικρῶναι καὶ διαφραυλίσαι· πολλὰ γοῦν διὰ ταύτην οἱ κακίους σφᾶς αὐτοὺς προκρίνουσι τῶν κατὰ πολὺ βελτιόνων. ἔπειτα, κἂν ὄντως τοιοῦτος ἦ ἀδελφός, ἀλλὰ σύ γε, [20] φαίην ἂν, ἀμείνων εὐρέθητι καὶ νίκησον αὐτοῦ τὴν ἀγριότητα ταῖς εὐποιίαις. ἐπεὶ τοί γε οὐδὲ πολλὴ χάρις τοῖς [662, 1] εὐγνώμοσι προσενεχθῆναι μετρίως·

Anth. II 644, 1-15

de modo que le laven los pies, le tiendan la cama y permanezcan a su lado asistiéndolos. Se alegrarían no poco, en efecto, al recibir de las manos más queridas los cuidados necesarios, teniendo como auxiliares a sus [5] propias obras (*sc.* sus hijos). Especialmente grato sería para los padres que también sus hijos muestren honra por quienes ellos aman y hacen mucho. Por esta razón se ha de querer a sus parientes y considerarlos merecedores de atención diligente, de igual manera sus hijos y, en verdad, también a quienes le son gratos a aquellos. [10] A partir de este punto de partida se nos esboza el descubrimiento incluso de otros numerosos deberes no pequeños ni casuales. Puesto que, en efecto, es grato a los progenitores la protección de aquellos que son queridos por ellos, y están dispuestos así sobre todo respecto a nosotros, es evidente que les alegraríamos no de cualquier manera [15] preocupándonos de nosotros mismos.

Anth. II 660, 15-662, 1

[15] De Hierocles

del Acerca del amor fraterno.

Hay, entonces, un primer precepto (53) muy claro y verosímilmente de fácil realización, además de común. Respecto a toda persona, en efecto, es una consideración sana decir lo siguiente: el modo de tratar a cualquiera resulta claro a partir [661, 1] del ponerse uno mismo en el lugar del otro y el otro en el lugar de uno mismo (54). Así, en efecto, uno trataría adecuadamente al criado tras haber reflexionado cómo sería digno que aquel le tratase a uno mismo, si se diera, precisamente, el caso de que aquel fuera el amo y uno el esclavo. La misma consideración es valedera para el trato de los padres [5] con los hijos, el de los hijos con los padres y, en suma, el de todos con todos. Especialmente, sin embargo, la exhortación es de fácil realización en el caso de los hermanos, ya que, precisamente, nada ha de presuponer quien examina cómo se ha de tratar al hermano, sino, simplemente, captar [10] la semejanza de su figura que le suministra la naturaleza. Quede dicho ciertamente el primer argumento: este es el modo en el que precisamente se ha de tratar al hermano, dispensándole tanta estima como si se tratase de uno mismo. ¡Por Zeus!, diría alguno, pero si yo soy mesurado y equitativo y mi hermano, en cambio, es tosco e intratable. No obstante, aquel no hablará rectamente. En primer lugar, [15] quizá tampoco hablará con la verdad. El amor propio, en efecto, se basta para engrandecer y glorificar lo propio y empequeñecer y despreciar lo de los demás. Frecuentemente, debido a esto los peores se consideran mejores a quienes les son superiores en mucho. En segundo lugar, aun si el hermano fuera realmente como se ha mencionado, mira tú —diría yo— [20] muestra que eres mejor y vence su agriedad con buenas acciones. Puesto que, ciertamente, no tiene ninguna gracia tratar moderadamente a los [662, 1] bienintencionados.

Anth. II 662, 1-664, 6

ἀλλ' ἄνδρὸς ἔργον καὶ πολλῆς ἄξιον ἀποδοχῆς, τὸν ἀβέλτερον καὶ σκαιὸν
 πραῦναι τοῖς ἐς αὐτὸν πραττομένοις. καὶ γὰρ οὐδὲ πάμπαν ἐπ' ἀδύνατον ἢ
 παράκλησις· ἀλλ' ἔνεστι γὰρ κἂν τοῖς [5] ἀτοπώτατα διακειμένοις σπέρματα
 μεταβολῆς τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον τιμῆς τε καὶ ἀγαπήσεως τῶν εὐεργετησάντων.
 οὐ γὰρ δὴ ζῶα μὲν ἄγρια καὶ φύσει πρὸς τὸ γένος ἡμῶν ἐκπεπολεωμένα, πρὸς
 βίαν ἀχθέντα καὶ τὴν πρώτην κατασχεθέντα δεσμοῖς ἢ γαλεάγραις, χρόνοις
 ὕστερον [10] τιθασὰ γίγνεται καθημερούμενα ποιαῖς τμηλείαις καὶ τῇ καθ'
 ἡμέραν τροφῇ; ἄνθρωπος δὲ οὐχ ὅπως ἀδελφός, ἀλλὰ κἂν μηδὲν προσήκων τύχη,
 οὐ τῷ παντὶ μᾶλλον ἐπιμελείας ἀξιούμενος μεταβάλλει πρὸς τὸ ἡμερώτερον,
 κἂν ὑπερβολὴν μὴ ἀπολίπη σκαιότητος; μιμητέον οὖν ἐπὶ [15] παντὸς μὲν
 ἀνθρώπου, πολὺ δὲ διαφερόντως ἐπ' ἀδελφοῦ τὸ τοῦ Σωκράτους· ἐκεῖνος γὰρ
 πρὸς τὸν εἰπόντα «ἀποθανοῦμαι, εἰ μὴ σε τιμωρησαίμην» ἔφη «ἀποθανοῦμαι
 εἰ μὴ σε φίλον ποιήσω». [663, 1] Ἄλλὰ γὰρ ταῦτα μὲν ταύτη, μετὰ ταῦτα δ'
 ἐνθυμητέον, ὅτι τρόπον τινὰ οἱ ἀδελφοὶ ταῦτοῦ μέρη τυγχάνουσιν, ὥσπερ οἱ
 ἔμοι ὀφθαλμοὶ ἐμοῦ καὶ ὡσαύτως σκέλη τε καὶ χεῖρες καὶ τὰ λοιπά. καὶ γὰρ
 οὗτοι τοῦτον ἔχουσιν [5] τὸν τρόπον † εἴτε πρὸς τὸν οἶκον ἐξετάζονται. ὥσπερ
 οὖν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ αἱ χεῖρες, εἴπερ ἕκαστον ἰδίαν ψυχὴν καὶ νοῦν λάβοι,
 περιέποι ἂν τὰ λοιπὰ πάση μηχανῇ διὰ τὴν εἰρημένην κοινωνίαν, τῷ μὴδ'
 αὐτὰ τὸ ἴδιον ἔργον οἶάτε εἶναι παρέχειν καλῶς δίχα τῆς τῶν ἐτέρων [10]
 παρουσίας· οὕτως δεῖ καὶ ἡμᾶς, ἀνθρώπους γε ὄντας καὶ ψυχὴν ὁμολογοῦντας
 ἔχειν, μηδὲν παριέναι σπουδῆς ὑπὲρ τοῦ δεόντως προσφέρεσθαι τοῖς ἀδελφοῖς.
 καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ πλεῖόν τι παρὰ τὰ μέρη συλλαμβάνειν ἀλλήλοις ἀδελφοὶ
 πεφύκασιν, εἴ γε ὀφθαλμοὶ μὲν <συν> ὀρῶσιν ἀλλήλοις [15] παρῶν παρόντι,
 καὶ χεῖρ συνεργάζεται παροῦσα χειρὶ παρούσῃ ἢ δ' ἀδελφῶν σύμπραξις
 ἀλλήλοις πολυχουστέρα πῶς ἐστι. πράττουσι γὰρ τὰ κοινῇ διαφέροντα καὶ
 διεστηκότες τοῖς τόποις πάμπαν· μέγα θ' ὑπάρχουσιν ἀλλήλων ὄφελος, κἂν
 μυρίον ἢ τὸ διάστημα. ὅλως δὲ [20] ἐνθυμητέον, ὡς ὁ βίος ἡμῖν κινδυνεύει
 μακρὸς τις εἶναι καὶ πολυετὴς πόλεμος· τοῦτο μὲν διὰ τὴν αὐτῶν τῶν [664, 1]
 πραγμάτων φύσιν ἐχόντων τι ἀντίτακτον, τοῦτο δὲ διὰ τὰς ἐξαιφνιδίους καὶ
 ἀπροσδοκίτους ἐπιδρομὰς τῆς τύχης, πολὺ δὲ μάλιστα δι' αὐτὴν τὴν κακίαν
 οὔτε βίας τινὸς ἀπεχομένην οὔτε δόλου καὶ κακῶν στρατηγημάτων. ὅθεν [5]
 καλῶς ἢ φύσις, ὡς ἂν ἐφ' ἃ γεννᾷ μὴ ἀγνοοῦσα, παρήγαγεν ἡμῶν ἕκαστον
 τρόπον τινὰ μετὰ συμμαχίας.

Anth. II 662, 1-664, 6

Pero es obra de un verdadero hombre y digno de admiración apaciguar al estúpido y tosco con acciones en su favor.

Y la exhortación no se dirige a algo enteramente imposible, pues, incluso en los que se hallan en la disposición [5] más insensata están presentes las semillas para el cambio de valoración hacia lo que es mejor así como las del afecto para quienes han obrado en su favor. ¿Y, acaso, no es cierto que los animales salvajes y hostiles por naturaleza a nuestro género, conducidos por la fuerza y retenidos en un primer momento con cadenas o en jaulas, llegan luego a ser con el tiempo domesticados [10] al haberles amansado con algunos cuidados y la alimentación diaria? Y el hombre, no solo en el caso de que sea hermano, sino incluso aun cuando no estuviera en ninguna relación de parentesco ¿acaso, mereciendo bajo cualquier perspectiva mayor cuidado, no cambia hacia un carácter más manso, aun cuando no depusiera su exceso de agriedad? Por consiguiente, respecto [15] a cualquier hombre, pero muy especialmente respecto al hermano, se debe imitar aquello de Sócrates: a alguien que le decía 'moriré si no me vengo de ti, 'moriré — dijo— si no logro convertirte en mi amigo' (55). [663, 1] Basten estos argumentos respecto al punto. No obstante, hay que considerar además que, en cierto modo, los hermanos vienen a ser partes de uno mismo, como precisamente mis ojos son parte de mí y, asimismo, las piernas, las manos y los restantes miembros. Y, precisamente, estos están [5] así dispuestos si son examinados en relación con la familia. Por consiguiente, tal como los ojos y las manos, si cada uno tuviera de suyo alma e inteligencia propia, se ocuparía de los restantes miembros por todos los medios a causa de la mencionada comunión, por no ser estos capaces de realizar convenientemente su propia función sin [10] la presencia de los otros miembros, así también es necesario que nosotros, siendo efectivamente hombres y reconociéndonos poseedores de alma, de ningún modo pasemos por alto el celo con el que hay que tratar debidamente a los hermanos. Así, en efecto, en comparación con los miembros, los hermanos de forma natural están incluso más vinculados entre sí; si los ojos ven conjuntamente [15] estando presente uno y el otro, y la mano trabaja conjuntamente estando presente la otra, la acción conjunta de los hermanos es, no obstante, en cierta manera mucho más fértil (56).

Realizan, en efecto, acciones comúnmente relevantes, incluso estando enteramente alejados, y obtienen gran provecho recíproco, aun cuando la distancia (*sc.* entre ellos) sea inmensa. Ahora bien, por otra parte, en general [20] hay que considerar que la vida parece ser para nosotros una guerra (57) amplia y de muchos años; esto, en primer lugar, en virtud de [664, 1] la naturaleza de las cosas mismas, que tienen algo de resistencia; en segundo lugar, en virtud de los repentinos e inesperados asaltos de la fortuna, pero, muchísimo más, en virtud del vicio mismo, que ni se aparta de violencia alguna, ni del engaño, ni de perversas estrategias. Por ello, [5] convenientemente, la naturaleza, no desconociendo para qué engendra, nos introduce (*sc.* a la vida) a cada uno de nosotros de alguna manera con aliados.

Anth. II 664, 6-18

οὐδείς οὖν ἔστι μόνος οὐδ' «ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης», ἀλλ' ἐκ γονέων καὶ μετ' ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν καὶ ἄλλων οἰκείων. μέγας δὲ βοηθὸς ὁ λόγος, καὶ τοὺς ὀθνεῖους καὶ [10] μηδὲν καθ' αἶμα προσήκοντας ἐξιδιούμενος, ἀφθονίαν τε παρέχων συμμάχων. διὰ τοῦτο κατὰ φύσιν ἡμῖν σπουδὴ καὶ ὄντινον προσαγαγέσθαι καὶ φιλοποιήσασθαι. γίγνεται γοῦν ἤδη τὸ πρᾶγμα τελεωτάτη μανιῶν, τοῖς μὲν οὐδὲν ἐκ φύσεως ἔχουσι φίλτρον πρὸς ἡμᾶς ἐθέλειν [15] συγκραθῆναι καὶ τῇ γνώμῃ εἰς ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται πλεῖστον χεῖαι τὴν οἰκειότητα, τῶν δὲ ἐξ ἐτοίμου καὶ παρ' αὐτῆς χορηγουμένων τῆς φύσεως κατημεληκέναι βοηθῶν κάπικούρων, οἴους δὴ συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀδελφοῦς.

Anth. II 671, 3-672, 6

Ἰεροκλέους

ἐκ τοῦ Πῶς συγγενέσι χρηστέον.

Τοῖς εἰρημένους περὶ γονέων χρήσεως καὶ ἀδελφῶν [5] γυναικός τε καὶ τέκνων ἀκόλουθόν ἐστι προσθεῖναι καὶ τὸν περὶ συγγενῶν λόγον, συμπεπονθότα μὲν πως ἐκείνοις, δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο συντόμως ἀποδοθῆναι δυνάμενον. ὅλως γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οἶον κύκλοις πολλοῖς περιγέγραπται, τοῖς μὲν σμικροτέροις, τοῖς δὲ μείζοσι, καὶ τοῖς μὲν [10] περιέχουσι, τοῖς δὲ περιεχομένοις, κατὰ τὰς διαφόρους καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις. πρῶτος μὲν γὰρ ἐστὶ κύκλος καὶ προσεχέστατος, ὃν αὐτὸς τις καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται διάνοιαν ἐν ᾧ κύκλῳ τό τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἔνεκα [15] παρειλημμένα. σχεδὸν γὰρ ὁ βραχύτατος καὶ μικροῦ δεῖν αὐτοῦ προσαπτόμενος τοῦ κέντρου κύκλος οὗτος. δεύτερος δ' ἀπὸ τούτου καὶ πλεον μὲν ἀφεστῶς τοῦ κέντρου, περιέχων δὲ τὸν πρῶτον, ἐν ᾧ τετάχεται γονεῖς ἀδελφοὶ γυνὴ παῖδες. ὁ δ' ἀπὸ τούτων τρίτος, ἐν ᾧ θεῖοι καὶ [20] τηθίδες, πάπποι τε καὶ τῆθαι, καὶ ἀδελφῶν παῖδες, ἔτι δὲ ἀνεψιοί. μεθ' ὃν ὁ τοὺς ἄλλους περιέχων συγγενεῖς. τούτῳ δ' ἐφεξῆς ὁ τῶν δημοτῶν καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῶν φυλετῶν, εἶθ' ὁ πολιτῶν, καὶ λοιπὸν οὕτως ὁ μὲν ἀστυγειτόνων, ὁ δὲ ὁμοεθνῶν. ὁ δ' ἐξωτάτω καὶ μέγιστος [672, 1] περιέχων τε πάντας τοὺς κύκλους ὁ τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους, τούτων οὖν τεθεωρημένων, κατὰ τὸν ἐντεταμένον ἐστὶ περὶ τὴν δέουσαν ἐκάστων χρήσιν τὸ ἐπισυνάγειν πως τοὺς κύκλους ὡς ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τῇ [5] σπουδῇ μεταφέρειν αἰεὶ τοὺς ἐκ τῶν περιεχόντων εἰς τοὺς περιεχομένους.

Anth. II 664, 6-18

En consecuencia, nadie está solo, tampoco proviene de una encina o de una piedra (58), sino que proviene de unos padres y está acompañado de los hermanos, los parientes y los demás familiares. La razón, además, es un gran auxilio tanto al asimilar a los extranjeros y a quienes [10] no están emparentados por lazos de sangre, como al suministrar abundancia de aliados. A causa de esto, tenemos, conforme a naturaleza, propensión a llevarnos con cualquiera y a hacer amigos. Resulta, entonces, una cosa enteramente loca querer [15] mezclarse con quienes no tienen atracción natural hacia nosotros y difundir intencionalmente la familiaridad al máximo posible y descuidar, en cambio, los auxiliares y protectores que son provistos por la naturaleza misma, tales como, resultan ciertamente ser los hermanos (59).

Anth. II 671, 3-672, 6

[3] De Hierocles

del De qué manera hay que comportarse con los parientes (60).

A lo dicho acerca del trato con los padres, los hermanos, [5] la esposa y los hijos, es consecuente añadir también la exposición acerca de los parientes; por tener en cierto modo reciprocidad afectiva entre sí, como con aquellos, es por esto mismo posible ofrecerla sucintamente. Así, pues, en general, cada uno de nosotros está circunscrito como por muchos círculos; unos más pequeños, otros más grandes, es decir, [10] unos rodean y otros son rodeados, de conformidad con las diferentes y desiguales relaciones de unos con otros. Hay, en efecto, un primer círculo, el más próximo, en el que uno mismo ha inscrito su propia mente, como estando hacia el centro; en este círculo está contenido tanto el cuerpo como lo que es [15] asumido para el cuerpo (61). Este círculo es, en efecto, el más pequeño y le falta poco para tocar el propio centro. A partir de este hay un segundo círculo, más separado del centro que, a su vez, contiene el primero y en el cual están colocados los padres, los hermanos, la esposa y los hijos. A partir de estos hay un tercer círculo, en el cual están los tíos y [20] las tías, los abuelos y las abuelas, también los hijos de los hermanos y, además, los primos. Tras este está el círculo que contiene a los demás parientes. Sigue a este el círculo de los habitantes del demos; tras este el de los miembros de la tribu, después el círculo de los ciudadanos, sigue, asimismo, el círculo de los habitantes de los lugares vecinos y el círculo de los de la misma raza. Pero el más extremo y mayor, [672, 1] abarcante de todos los círculos, es el círculo de todo el género humano. Visto esto, entonces, corresponde a quien está dirigido al debido trato de estas personas alcanzar, en cierta medida, los círculos, como yendo hacia al centro, y transferir siempre con [5] diligencia a quienes provienen de los círculos que contienen hacia los círculos que son contenidos.

Anth. II 672, 6-673, 18

κατὰ τὸν φιλοίκειον γοῦν ἐστὶ γονέας μὲν καὶ ἀδελφούς <καὶ γυναῖκα καὶ παῖδας ὡς ἑαυτὸν χρῆσθαι> ... οὐκοῦν κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογί-αν καὶ τῶν συγγενῶν τοὺς μὲν πρεσβυτέρους καὶ <τάς> πρεσβυτέρας ὡς πάππους <ἢ θήσας>, θεῖους ἢ τηθίδας, τοὺς δ' [10] ὀμήλικας ὡς ἀνεψιούς, τοὺς δὲ νεωτέρους ὡς παῖδας ἀνεψιῶν. ὥστε εἴρηται διὰ συντόμων ὑποθήκη σαφῆς, πῶς χρῆ προσφέρεσθαι συγγενέσιν, ἐπειδὴ προεδιδάχθημεν, πῶς τε χρηστέον ἑαυτοῖς καὶ πῶς γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς, ἔτι δὲ γυναικὶ καὶ τέκνοις· πρόσκειται δ' ὅτι καὶ τούτοις μὲν [15] ὁμοίως τιμητέον τοὺς ἐκ τοῦ τρίτου κύκλου, τούτοις δ' αὐτὸ πάλιν τοὺς συγγενεῖς. ἀφαιρήσεται μὲν γάρ τι τῆς εὐνοίας τὸ καθ' αἷμα διάστημα πλέον ὄν· ἡμῖν δ' ὅμως σπουδαστέα περὶ τὴν ἐξομοίωσιν ἐστίν. ἤκοι μὲν γάρ ἂν εἰς τὸ μέτριον, εἰ διὰ τῆς ἡμετέρας αὐτῶν ἐνστάσεως [20] ἐπιτεμνόμεθα τὸ μῆκος τῆς πρὸς ἕκαστον τὸ πρόσωπον [673, 1] σχέσεως. τὸ μὲν οὖν συνέχον καὶ πραγματικώτερον εἴρηται· [2] χρῆ δ' ἐπιμετρεῖν καὶ κατὰ τὴν τῶν προσηγοριῶν χρῆσιν, τοὺς μὲν ἀνεψιούς καὶ θεῖους καὶ τηθίδας ἀδελφούς ἀποκαλοῦντας πατέρας τε καὶ μητέρας, τῶν δὲ [5] συγγενῶν τοὺς μὲν θεῖους, τοὺς δὲ ἀδελφιδούς, τοὺς δὲ ἀνεψιούς, ὡς ἂν καὶ τὰ τῆς ἡλικίας παρείκη ἔνεκα τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασιν ἐκτενείας. οὗτος γάρ τῆς προσρήσεως ὁ τρόπος ἅμα μὲν ἂν σημεῖον οὐκ ἄμαυρόν εἴη τῆς οὐσης ἡμῖν σπουδῆς περὶ ἕκαστους, ἅμα δ' ἂν ἐποτρύνει καὶ [10] προσεντεῖνοι πρὸς τὴν ὑποδεδειγμένην οἶον συνολκὴν τῶν κύκλων. ἐνταῦθα μέντοι γενομένοις οὐκ ἄκαιρος τοῦ ῥηθέντος ἐπὶ γονέων διορισμοῦ φαντάζεται μνήμη. ἐλέγομεν γάρ αὐτὸ κατ' ἐκεῖνον ἡνίκα τὸν τόπον ἤμεν, ἔνθα μητέρα πατρὶ συνεκρίναμεν, ὡς χρῆ τῇ μὲν μητρὶ τῆς [15] στοργῆς, τῆς δὲ τιμῆς τῷ πατρὶ πλέον ἀπονέμειν· οἷς ἐπομένως καὶ δεῦρο τιθεῖμεν ἂν, ὡς τοὺς μὲν μητρόθεν προσήκοντας στέργειν πλέον πρέπει, τοὺς δ' αὐτὸ κατὰ πατέρα συγγενεῖς διὰ μείζονος ἄγειν τιμῆς.

Anth. II 672, 6-673, 18

Corresponde, por tanto, al que aprecia a su familia *** tratar *** a sus padres y hermanos ***, a su esposa e hijos, como a uno mismo ... consecuentemente, siguiendo la misma analogía, también entre los parientes, *** tratar *** a los más ancianos y ancianas como abuelos *** o abuelas, tíos o tías; así, a los [10] de la misma edad como primos, en cambio, a los más jóvenes como a los hijos de los primos. De suerte que, en pocas palabras, ha sido expresado un claro precepto en relación a cómo se ha de tratar a los parientes, puesto que ya hemos mostrado cómo debemos, por una parte, tratarnos a nosotros mismos y cómo, por otra, se ha de tratar a los padres, los hermanos y a la esposa e hijos. Añádase, entonces, que [15] se ha de honrar a los del tercer círculo de la misma manera que a estos (sc. los del segundo) y, a su vez, a los parientes, de la misma manera que a estos últimos. Así, al ser mayor la distancia de los lazos de sangre, se suprimirá en algo la benevolencia; nosotros, sin embargo, hemos de esforzarnos diligentemente en la asimilación (62), pues llegaría a su medida [20] si acertáramos, en virtud de nuestro empeño, la distancia de la relación respecto a cada persona. [673, 1] En consecuencia, lo esencial y más importante queda dicho. [2] Pero es necesario, también, respecto al uso de las denominaciones, rebasar la medida llamando hermanos, padres y madres, a los primos, tíos y tías, y [5] entre los parientes, a unos tíos, a otros sobrinos y a otros primos, en tanto sea, asimismo, factible, en razón de las relaciones propias de la edad y gracias al afecto presente en los nombres. Este modo de nombrar, en efecto, a la vez que sería no pequeña prueba del celo diligente que está presente en nosotros respecto a cada uno de aquellos, promovería e [10] intensificaría, a su vez, lo ya formulado como estrechamiento de los círculos. Llegados a este punto, no se nos muestra inoportuno el recuerdo de la distinción señalada respecto a los padres. Decíamos allí, en efecto, cuando hablábamos de aquel tópico, en donde comparamos a la madre con el padre, que es necesario otorgar más [15] cariño a la madre y más honra al padre. Consecuentemente con ello, también aquí estableceríamos que conviene más dispensar cariño a los allegados por parte de la madre y dispensar, a su vez, más honra a los parientes por parte del padre.

Anth. III 696, 21-699, 5

Ἱεροκλέους
[ἐκ τοῦ Οἰκονομικοῦ].

Πρὸ πάντων γε περὶ τῶν ἔργων, ὑφ' ὧν οἶκος συνέχεται. ταῦτ' οὖν διαιρετέον μὲν κατὰ τὸ πλεῖστον, <ὥστε> τῷ [697, 1] μὲν ἀνδρὶ τὰ κατ' ἀγρὸν καὶ τὰ περὶ τὰς ἀγορὰς καὶ τὴν ἀστυπολίαν ἀνακεῖσθαι, τῇ δὲ γυναικὶ τὰ περὶ τὴν ταλασίαν καὶ σιτοπονίαν καὶ ὅλας τὰ κατοικίδια τῶν ἔργων. οὐδέ μὴν ἀγεύστους ἀξιοῦν εἶναι τοὺς ἐτέρους τῶν [5] ἐτέρων. γένοιτο γὰρ ἂν ποτε καὶ γυναικὶ κατ' ἀγρὸν γενομένη καθῆκον τὸ τοῖς ἐργαζομένοις ἐπιστῆναι καὶ τὴν τοῦ οἰκοδεσπότης τάξιν ἐκπληρῶσαι, καὶ ἀνδρὶ περὶ τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν ἐπιστροφὴν ποιήσασθαι καὶ τὰ μὲν διαφυθέσθαι, τὰ δὲ καὶ ἐπιδεῖν τῶν γινομένων. οὕτω γὰρ [10] ἂν ἐπισυνδέοιτο μᾶλλον τὰ τῆς κοινωνίας, εἰ συμμετέχοιεν ἀλλήλοις τῶν ἀναγκαίων φροντίδων. δεῦρο μέντοι τοῦ λόγου γενόμενος οὐκ ἂν ὀκνήσαι μοι δοκῶ καὶ τῆς αὐτουργίας ποιήσασθαι τινα μνήμην, ἐπεὶ εἰκὸς τοῖς ὑπὲρ τῶν ἔργων εἰρημένοις καὶ τοῦτο προστεθῆναι. ὡς μὲν τοίνυν [15] τᾶνδρὶ καθῆκει τῶν γεωργικῶν ἄπτεσθαι πόνων, τί δεῖ καὶ λέγειν; οὐ πολὺς γὰρ ὁ κατὰ τοῦτο δυσπειθής, ἀλλὰ καίπερ τοσαύτης τρυφῆς καὶ ἀπονίας τὸν νῦν κατεχούσης βίον, ὅμως σπάνιός ἐστιν <ὁ> μὴ καὶ δι' ἑαυτοῦ [698, 1] προθυμούμενος ἔργων κοινωνῆσαι τῶν ὑπὲρ σπόρου καὶ φυτείας καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ γεωργίαν. δυσπειθέστερος δ' ἴσως ὁ πρὸς θάτερα τῶν ἔργων, ὅσα γυναιξὶν ἀπονενέμῃται, παρακαλῶν τὸν ἄνδρα λόγος. [4] καὶ πάσχουσί γε [5] οὐκ ἀπεικὸς οἱ καθαριότεροι, μὴ καθ' ἑαυτοὺς εἶναι τοπάζοντες ἄψασθαι ταλασίαν. ἐπεὶ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος εὐτελεῖς ἀνθρωπίσκοι καὶ τὸ τῶν κατεαγότων καὶ γυννίδων φύλον εἰς τὴν ἐρίαν ἐργασίαν καταφέρεται ζήλω θηλύτητος, οὐ δοκεῖ κατὰ τὸν ἀληθινώτερον ἄνδρα [10] τυγχάνειν τὸ εἰς ταῦτα συγκαθιέναι· ὥστ' ἔγωγε τάχ' ἂν οὐδ' ἂν αὐτὸς συμβουλευόμενος τοῖς μὴ τελείαν παρεσχημένοις πίστιν ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν ἀβρόνότητος καὶ σωφροσύνης ἄπτεσθαι τοιοῦδέ τινος. εἰ μέντοι διὰ τοιοῦδε βίου πεποιήκοι τις [ἀν] ἑαυτὸν πάσης ὑπονοίας ἀτόπου [15] καθαρεύοντα, τί καλύσει καὶ κατὰ ταῦτα τῇ γυναικὶ κοινωνῆσαι τὸν ἄνδρα; τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατοικιδίων ἔργων μὴ καὶ τὸ πλέον ἀνδράσι προσῆκειν ἡγήτερον ἢπερ γυναιξίν; ἔστι γὰρ καματωδέστερα καὶ βώμης δεόμενα σωματικῆς, οἶον ἀλέσαι καὶ σταῖς μάξαι διασχίσαι τε [20] ξύλα καὶ ὕδωρ ἀνιμῆσαι καὶ σκεῦη μεταθεῖναι καὶ [699, 1] διατινάξαι στρώματα καὶ πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον. καὶ τὰ μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν ἀποχρῶν ἂν ἐπιμετρηῆσαι δέ τι καὶ τὴν γυναικῶν πρέπον, ὥστε μὴ τῆς ταλασίας κοινωνεῖν μόνον ταῖς θεραπαίναις, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἔργων τῶν [5] ἐπανδροτέρων.

Anth. III 696, 21-699, 5

[21] De Hierocles

[Del *Económico*] (63).

Antes que nada, entonces, sobre los trabajos por los cuales un hogar se mantiene cohesionado. Estos, ciertamente, hay que distinguirlos conforme a lo acostumbrado, de modo que [697, 1] el esposo se ocuparía de los asuntos del campo, de los del ágora y de los de la administración de la ciudad, mientras que la esposa, por su parte, se ocuparía de lo relativo a la hilandería, la preparación de los alimentos y, en general, de los trabajos del hogar (64). De ninguna manera hay que considerar que no toman parte en los trabajos de [5] los otros. En ocasiones, en efecto, incluso para la esposa que está en el campo resultaría un deber el saber de las labores rurales y desempeñar el puesto del señor de la casa; asimismo para el esposo el volver su atención sobre las cosas que ocurren en la casa; a saber, informarse unas veces e inspeccionar otras lo que sucede en esta. De esta manera, [10] se reforzaría aún más los lazos de la comunidad, si ambos compartieran entre sí las preocupaciones necesarias. Llegada la exposición hasta este punto, no me parece que resultaría ocioso incluso hacer alguna mención del trabajo manual (65), puesto que es razonable añadir a lo dicho sobre los trabajos también esto. Puesto que, en efecto, [15] el esposo debe ocuparse de las tareas agrícolas ¿qué es preciso aun decir? El argumento es, ciertamente, muy persuasivo, a pesar de ser tan grande la molicie y holgazanería que cubre la vida actual; no obstante, es raro quien no está [698, 1] inclinado por sí mismo a compartir las tareas de siembra, plantación y las restantes tareas de la agricultura. Ahora bien, mucho menos persuasivo es el argumento que exhorta al esposo hacia los otros trabajos que están asignados a la esposa. [4] Así les sucede, [5] no sin cierta razón, a los más escrupulosos, por suponer que no es propio de ellos dedicarse a la hilandería. Dado que, en efecto, en la mayoría de los casos, vulgares hombrecillos y el grupo de los amanerados y afeminados se entregan con celo propio de mujer al trabajo de la lana, no parece [10] resultar de un auténtico varón el condescender a esto. De modo que yo, por mi parte, tampoco aconsejaría fácilmente a los que no ofrecen una prueba perfecta acerca de su virilidad y temperancia dedicarse a esta clase de trabajo. Si, no obstante, alguien se hubiera hecho a sí mismo a través de tal tipo de vida, [15] limpio de toda sospecha de raro ¿qué impediría, entonces, que el esposo compartiera con la esposa esas labores? Ciertamente, de los restantes trabajos propios del hogar ¿no se ha de considerar que convienen aún más a los esposos que, precisamente, a las esposas? En efecto, los hay muy agotadores y que requieren de fuerza corporal, como, por ejemplo, moler y amasar la harina, también [20] cortar los leños, sacar agua, cambiar de lugar los muebles, [699, 1] sacudir las alfombras y cualquier actividad similar. Y estas bastarían en relación con los esposos. No obstante, es conveniente añadir alguna también a la esposa, de modo que no sólo comparta con las criadas la hilandería, sino también las otras

Anth. III 699, 5-15

καὶ γὰρ σιτοπονίας ἄψασθαι κατὰ τὴν ἐλευθέραν εἶναι μοι δοκεῖ καὶ ὕδωρ ἀνιμῆσαι <καὶ> πῦρ ἀνακαῦσαι καὶ κλίνην καταστρῶσαι καὶ πᾶν τὸ τούτοις ἐοικός. πολὺ δ' ἂν ἀνδρὶ φαίνοιτο καλλίων τῷ γε ἑαυτῆς, καὶ μάλιστα νεᾶνις οὔσα καὶ μηδέπω τετρυμένη [10] κυφορίας, εἰ καὶ τρύγης ἀμπέλων αὐτουργοῦσα συμμετάσχοι καὶ συλλογῆς ἐλαιῶν, εἰ δὲ παρείκοι, καὶ σπόρου καὶ ἀρόσεως καὶ παραδόσεως ἐργαλείων τοῖς σκάπτουσι ἢ φυτεύουσι. τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον ἔνεκα τῶν ἔργων οἶκος προστατούμενος ὑπ' ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἄριστ' ἂν μοι [15] δοκεῖ κατὰ γε ταῦτα διεξάγεσθαι.

Anth. III 699, 5-15

tareas [5] más varoniles. Así, en efecto, me parece adecuado a la mujer libre dedicarse tanto a la preparación de los alimentos como a sacar agua, encender el fuego, tender la cama y cualquier actividad similar a éstas. Ahora bien, en mayor medida parecería hermosa a su esposo, especialmente siendo joven y aún no agotada por [10] los embarazos, si también compartiera con sus propias manos la recogida de la uva y la recolección de la oliva, y si fuera posible, también las labores de siembra, del labrar y del suministro de las herramientas a los que cavan o plantan. Un hogar gobernado por el esposo y la esposa de esta manera en vista de las labores [15] me parece que sería conducido de la mejor manera, al menos a este respecto.

GLOSAS DE LA *SUDA*
DE HIEROCLES

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

όμιλοῖεν ἢ συνουσιάζοιεν. οὕτως Ἱεροκλῆς.

Suid. s. v. διότι. Δ, 1214 (Adler).

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

Suid. s. v. ἐμποδών· E, 1032 (Adler).

Θουκυδίδης ἠ' ἀντὶ τοῦ προχείρους. φησὶ γάρ· «τὰς ἐμποδών αἰτίας μόνον ἐπισκοπεῖν, πορρωτέρω δὲ μηδὲν ἐπορέγεσθαι ταῖς διανοίαις». Λυκούργος δὲ ἐν τῷ κατὰ Λυκόφρονος, ἀντὶ τοῦ φανερόν. Πλάτων δὲ ἀντὶ τοῦ ἐν μέσῳ. Ἰσαῖος δὲ ἀντὶ τοῦ ὑπόγυον καὶ ἐν χερσὶ· φησὶ γάρ ἐν τῇ ὑπὲρ Εὐμαθοῦς εἰς ἐλευθερίαν ἀφαιρέσει, «ἀλλὰ τὸ πρῶϊζόν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι· τουτὶ γὰρ παντελῶς ἐμποδών 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 ἐμποδών ὄντος;

Suid. s. v. λέσχη· L, 309 (Adler).

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

Suid. s. v. τέμνουσι φάρμακον. T, 301 (Adler).

τιμῶσιν, ἡγοῦνται. οὕτως ἄλλοι τε καὶ Ἱεροκλῆς.

Suda. s. v. διαλέγοιντο γυναξιν

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 στοιχειώσις 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 στοιχειώσις con el término ὑποτύπωσις, utilizado por Enesidemo y Sexto Empírico. No mencionó, sin embargo, la referencia de Aristocles a las μακρὰι στοιχειώσεως de Enesidemo, un oxímoron, a juicio de Chiesara (2000) p. 127, en el que στοιχειώσις 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 στοιχειώσις, 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 Dídimo 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 στοιχειώσις 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 στοιχειώσις 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 στοιχειώσις, 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 Στοιχειώσις. 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 στοιχειώσις 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 στοιχειώσις 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 στοιχειώσις y que Porfirio calificó las *Categorías* de Aristóteles como τήν περί τῶν ἀπλῶν λέξεων στοιχειώσιν. Al reseñar la edición de von Arnim, Crönert (1906) p. 1391, llamó la atención sobre la glosa de Hesiquio στοιχειώσις; 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, στοιχεῖον, 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 στοιχειώσις 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 στοιχειώσις 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 ὄτι o 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 οἰκειώσις, 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 Pírrónicos* I 42.

6. La percepción (incluida también bajo el término παντασία, 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 ὁμηρικὴ. Aristóteles reconoció que la facultad perceptiva, que definía a los animales, podía ser descrita también como desiderativa, ὁρετικόν (*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 οἰκειώσις 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 οἰκειώσις, 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 este 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. Chiersara (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 *συναισθάνεσθαι*, 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 *οἰκειώσις*. 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, ὡσαυτε συναισθάνόμενοι, 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, συναισθάνόμεθα, 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 (ἀντίλαμβάνεται) sus partes, el animal percibe (αἰσθάνεται) sus partes y el animal es consciente (συναισθάνεται) 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, *zweipolig* 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 *Gebrauchwissen* 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 ἐπαίω (*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 αἴω. Bénatouïl (2006) p. 19-40, ha puesto de relieve la especificidad del tratamiento estoico del uso, χρεία, 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 (*Epistolae 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 (*Epistolae Morales a Lucilio* 121, 17, 21, 24) que a diferencia del uso de las artes, técnicas y objetos, *nuñica* 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 entorpecerían estas actividades. El *sensus sui* y la συναίσθησις de la que hablan Séneca y Hierocles no constituye una reflexividad que entorpeciera 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 coimplicación 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 comportamien-

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 *οικειώσις* 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 Martin 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 *συμμετρῆν* 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 *συμμετρῆν* 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' ἕμα τῷ ἄπτικῶ 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. Brunschwig (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 la 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 εἶπειν (Col. VI 3), mediante la que, pudiera pensarse, prepara o pide excusas al lector por la rareza de tales verbos,

aunque también *φέρε 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 varias 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 *ἄχραντικῶς 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, *φαντασίαι* (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, *φαντασίαι* (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, *πιθανή 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 Labarriére 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 *synaesthesia* de algo parecido al asentimiento (Cf. Labarriére (1993) p. 244, 248-249).

19. Von Arnim (1906), p. xxxii-xxxiii, reconoció que se trababa 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 tomado 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 *αἴα* 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 δὺναμις 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 κείραν (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, φαντασῆαι, 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 las 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 οἰκειώσις 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 οἰκειώσις αἰρετική, centrada en la escogencia de los bienes externos y una οἰκειώσις κηδεμονική, a la que concierne el cuidado y la preocupación por personas. Hierocles distingue en Col. IX 3-10 entre una οἰκειώσις εὐνοητική y στερκτική y otra αἰρετική, aunque en Col. IX 12, si se acepta la lectura de Prächter que incorporamos, pudiera haberse referido también a una οἰκειώσις κηδεμονική. No está claro si Hierocles reconoce además una οἰκειώσις 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 οἰκειώσις refleja la influencia de planteamientos peripatéticos y señala que probablemente

Hierocles establecía una analogía proporcional entre animales y hombres respecto a los modos de οικειωσις 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 προσεθνυμετόν 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 ἦν 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' ἄρα και 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 προεδίδαχθημεν, 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 περί γάμου pertenecería, como probaba para Prächter la glosa ἐμποδῶν 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 Needham (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 οικειωσις. 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

πρῶτον οἰκείον 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 παρανεητικὴ ἠθική (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 entender 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 διᾶθεσις, 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 ἀνάπνετος (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 μῖα 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, *περί τῆς εἰς τὸ θεῖον ὀλιγωρίας*, 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 Hesíodo 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 primigenias 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 *auctoritas*, 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, *ἀντοσχεδῶς*, 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 (*Ilíada* 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 *Ilíada* 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 un 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, distinguió, 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 μέσον*, *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 causas 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... <ἀστατά ἐστιν ὡς ἐνίοτε καὶ τῶν δυσχρήστων αἴτια εἶναι> de Philippson (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 καινουργία 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, θεσις, 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 Antípatro, 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 Hesiodo 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 συναγλαστικός 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, σύμφωρον, 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 Antípatro 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 ἀναγκαϊότατος, 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 adversan. 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 una 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 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. *Epistolas 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 (*Epistolas 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, *Ilíada* 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 (*Epistolas 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 *οικειωσις* social, que la mayoría de los intérpretes contemporáneos ven plasmada en el extracto de Hierocles, aunque, en verdad, tampoco se refiere a la *οικειωσις* 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 *οικειωσις* 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 *οικειωσις* 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 *οικειωσις* y otra a partir de la física, específicamente, de la teología estoica racionalista.

61. Cf. Epicteto, *Enquiridion* 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 *οικειωσις 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 *οικειωσις 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 *οικειωσις*. Para mostrar la imposibilidad de fundamentar la justicia en la *οικειωσις* el anónimo *Comentario al Teeteto* pone de relieve la existencia de una oposición insalvable entre la *οικειωσις 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 *ἐξιδιώμα* (*Anth.* II 664, 10). En el que

comentamos emplea el sustantivo ἑξομοίωσις, que, como observan Boeri-Salles (2014) p. 527, evoca la expresión platónica ὁμοίωσις θεῶ. Ambos términos (ἑξιδιόμοιαι, ἑξομοίωσις) poseen la misma estructura y probablemente han de ser interpretados a partir del estrechamiento de los círculos, συνολική 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 (McCabe (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 αὐτοψυγία, 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).

**GLOSARIO:
VOCES Y TEMAS SEMÁNTICOS**

GLOSARIO: VOCES Y TEMAS SEMÁNTICOS

A.

αγ.

ἄγειν: dispensar (sc.estimación/honra).
Anth. I 731, 11 & II 673, 18.

ἀγαγεῖν/ἄγονται: casarse. *Anth.* II 506,
10 & 506, 14.

ἀχθέντα: ser conducido. *Anth.* II 662, 8.

(διά-ἐξ)+αγ. διεξάγεσθαι/διεξαγωγή:
ser conducido/cursus de vida.
Anth. II 699, 15 & II 505, 1.

(εἰς)+αγ. εἰσηγμένα: introducir. *Anth.*
I 734, 6.

(παρά)+αγ. παρήγαγεν/παρηγμένον:
introducir/haber sido traído.
Anth. II 664, 5 & II 604, 16.

αγαθ.

ἀγαθ(ά/οἰς/ῶν): bienes. *Anth.* II 182, 4;
182, 5; 181, 13; 182, 8; *E. Mor.* VI 58
& XII 18.

ἀγαθ(οί/όν/ός): bueno. *Anth.* II 503, 21;
I 733, 14 & II 182, 1.

ἀγαθο-ποι(ός).ἀγαθο-ποιού:
benefactor. *Anth.* II 181, 27.

αγαπ.

ἀγαπήσεως: afecto. *Anth.* II 662, 6.

αγελαστ.

(σύν)+αγελαστ. συναγελαστ(ικός/
ικούς): gregario. *Anth.* II 502, 17
& *E. Mor.* XI 15.

αιρε.

αἵρεσιν: elección/escuela. *Anth.* II 641,
4 & *E. Mor.* VIII 10.

αἶρε(τική/τικῶς): electivo/
electivamente. *E. Mor.* IX 5 & IX 7.

(ἀν)+αιρε. ἀναιρεῖν: matar. *E. Mor.* II
16. ἀναίρεσις: destrucción. *Anth.*
II 732, 13 & *E. Mor.* VII 9.

(αὐθ)+αιρε. αὐθαιρέτοις: decisión
propia. *Anth.* II 181, 16.

(δι)+αιρε. διαρετέον: hay que
distinguir. *Anth.* III 696, 23.

(ἐξ)+αιρε. ἐξαιρέτως: especialmente.
Anth. II 661, 6.

(πρό)+αιρε. προαἶρε(σιν/σει):
decisión/elección. *Anth.* I 64, 14 &
II 604, 9.

αισθ.

αἰσθ(άνεται): percibir. *E. Mor.* I 1a; κτλ.

- αίσθ(ήσει): percepción. *E. Mor.* I 32; κτλ.
- αίσθ(ητική): perceptivo. *E. Mor.* IV 24 & IV 42.
- (ἀνά)+αίσθ. ἀναισθήτως. hallarse carente de percepción. *E. Mor.* II 4.
- (ἀνά-ἐπι)+αίσθ. ἀνεπαίσθητον. estar desprovisto de percepción. *E. Mor.* IV 55.
- (σύν)+αίσθ. συναίσθησις. conciencia. *E. Mor.* II 3; κτλ. συναισθάνεται. tener conciencia/ser consciente. *E. Mor.* II 20; κτλ.
- αιτι.
- αἴτι(α/οι/ος): causa/causante. *Anth.* II 182, 10; I 64, 3 & II 181, 14; II 181, 12; 182, 3 & *E. Mor.* III 19
- αἰτί(ας): causa. *Anth.* II 506, 16 & *E. Mor.* VI 40.
- ακαρ.
- ἀκαρ(ής): rápidamente/corto. *Anth.* I 733, 21 & *E. Mor.* XII 14.
- ακολουθ.
- ἀκόλουθον: inherente/consecuente. *Anth.* II 603, 11 & II 671, 5.
- (ἐπί)+ακολουθ. ἐπακολουθ(ούσας): acompañar. *E. Mor.* V 8.
- (εὐ-παρά)+ακολουθ.
- εὐπαρακολουθ(ήτως): fácil de deducir. *E. Mor.* IV 57.
- αλληλ.
- ἀλλήλ(οις/ους/ῶν): entre sí/unos con otros. *Anth.* II 505, 13, 14; II 663, 13, 14, 16; II 671, 11; III 697, 11 & II 663, 19.
- αλλοτριο.
- ἠλλοτρι(ωμένους/ῶται): extrañarse. *Anth.* II 503, 16 & *E. Mor.* VI 34.
- ἄμα: conjuntamente/a la vez/tan pronto como. *Anth.* I 731, 10, 13; II 673, 8, 9. *E. Mor.* I 6; I 38; II 27; VI 23; VII 41 & VII 48.
- αμιλλ.
- ἄμιλλ(αν): confrontación. *Anth.* II 506, 21.
- (διά)+αμιλλ. διαμίλλαις. lucha. *E. Mor.* II 11 & III 25.
- αναγκ.
- ἀναγκ(αία/αίας/αίοις/αἰος/αιότατος/αιῶν/): necesario. *Anth.* II 643, 20; II 644, 3; II 504, 9; II 642, 9; II 502, 2; II 642, 13; III 697, 11.
- ἀνάγκη: necesidad. *E. Mor.* III 17.
- Loc. ὑπ'ἀνάγκης: forzosamente. *E. Mor.* VII 12.
- ἀναγκάζει: forzar. *E. Mor.* VI 50.
- (πρόσ)+αναγκ. προσαναγκάζειν: obligar. *Anth.* II 642, 16.
- ἄνευ: sin. *Anth.* II 502, 11; II 503, 13, 14; II 604, 10 & *E. Mor.* II 14.
- αξιο.
- ἄξι(ον/οῦμενος/ῶσειεν/ωτέον): merecedor/ser considerado. *Anth.* II 662, 2; II 603, 23; II 662, 13; II 661, 12; II 644, 8, III 697, 4 & *E. Mor.* VII 17. ἀξίως. merecidamente. *Anth.* I 64, 4.
- (ἀπ)+αξιο. ἀπάξιον: desdeñable. *E. Mor.* II 13.
- απτ.
- ἄπτ(εσθαι/ον): ocuparse/tocar/palpable. *Anth.* II 643, 23; III 697, 15; III 698, 13; III 699, 5; *E. Mor.* V 56 & III 58.

(πρός)+απτ. προσάπτουσι: imponer/
tocar. *Anth.* I 64, 4 & II 671, 16.

αρεσ.

(δύσ)+αρεσ. δυσαρεστεῖ. aborrecer. *E. Mor.* VI 29, 46. δυσαρεστήσεως. aborrecimiento. *E. Mor.* VI 47.

(εὐ)+αρεσ. εὐαρεστεῖν. complacerse. *Anth.* II 604, 15; *E. Mor.* VI 28, 33, 48. εὐαρέστησιν. Complacencia. *Anth.* I 734, 9.

αρχ.

ἀρχ(εται/όμενον/ομένου): dar
comienzo/iniciar/regir/ser
gobernado. *E. Mor.* I 7; III 8; V 46;
VI 11; VI 20; *Anth.* II 503, 13, 14.

ἀρχ(ήν/ῆς): principio. *E. Mor.* I 1; I 36;
VI 18 & XII 2.

ἀρχ(ική): rector. *E. Mor.* VI 19.

Loc. ἀπ' ἀρχ(ῆς): inicial/desde el
comienzo. *Anth.* I 63, 10; II 182, 1;
I 15 & VI 9.

Loc. ἐξ ἀρχ(ῆς): originario. *Anth.* I
734, 1.

ἀρχ(ον/οντος/οντας/ων): gobernar/
arconte. *Anth.* II 13, 14; II 605, 4.

(κατά)+αρχ. καταρχήν: fundamento.
E. Mor. VII 19.

Loc. κατ' ἀρχάς: en los primeros
momentos. *E. Mor.* VII 58 & VIII
23.

(ὑπό)+αρχ. ὑπάρχουσιν: obtener/'ser'.
Anth. II 663, 19 & *E. Mor.* VII 5.

ασθεν.

ἀσθέν(ειαν/ῆ/ῶν): debilidad. *Anth.* II
642, 11; *E. Mor.* II 19 & III 21.

B.

βα(ιν).

(ἀντί)+βαίν. ἀντιβατικός. capacidad
de ofrecer resistencia. *E. Mor.* IV
47.

(παρά)+βαίν. παραβαίνειν:
transgredir. *Anth.* II 733, 12.

(πρό)+βαίν. προβήναι: avanzar. *E. Mor.*
VII 45.

(σύν)+βαίν. συμβαίνει/συμβέβηκεν:
resultar. *Anth.* II 506, 11 & II
664, 18.

βαλ(λ)-βολ.

βάλλ(ων): colocarse. *Anth.* I 734, 10.

(ἐπι)+βαλ(λ). ἐπιβάλλουσιν: dirigir
(sc. la atención). *Anth.* II 505, 17.

(μετά)+βαλ(λ). μεταβάλλουσιν/
μεταβάλλει: cambiar/
transformar. *Anth.* I 63, 16; II 662,
13; *E. Mor.* I 21, 26.

μεταβολ(ῆς): cambio. *Anth.* II 662, 4.

(περί)+βαλ(λ). περιβάλλοντες/
λουσιν: lanzar/cubrir. *Anth.* II
181, 15 & I 64, 4.

(πρό)+βαλ(λ). προβαλλομένους: tener
presente. *Anth.* II 641, 14.

(σύν)+βαλ(λ). συμβάλλεσθαι:
contribuir. *Anth.* II 181, 10.

(ὑπέρ)+βολ(ήν/ἄς): exceso/
excepcional. *Anth.* II 662, 14 & *E.*
Mor. II 52.

βεβαιο.

βεβαι(οὖν/ότατοι/ότης): consolidar/
firmeza. *E. Mor.* VI 53; *Anth.* I 62,
12 & II 641, 7.

βοσκ.

γηρο-βοσκ(ούς): sustentador/soporte de la vejez. *Anth.* II 603, 17, 22.

βραδ.

βραδ(είς/υτέρων): lento. *E. Mor.* I 42 & I 39.

βραδ(ύνει): tardar. *E. Mor.* I 26.

βραχ.

βραχ(ύς/έα): breve/pequeño/poco. *Anth.* II 642, 9; II 671, 15; *E. Mor.* I 34 & V 16.

Γ.

γι(γ)ν-γεν-γον.

(σύν)+γεν. συγγενέσι: parientes. *Anth.* II 671, 3; κτλ.

συνγεν(έστερον): familiar.

Anth. II 505, 3. συγγεν(ική/ικής). familiar/parental (sc. apropiación) *Anth.* II 505, 1 & *E. Mor.* IX 4.

φιλο-συγγνή: amor parental. *Anth.* II 604, 25.

γλυκ.

γλυκ(αζομένων): endulzarse. *E. Mor.* VI 5.

γλυκ(έως): dulce. *E. Mor.* VI 5

γνω.

γνω(ναί): reconocer. *E. Mor.* V 13. ἔγνωσαν. *Anth.* I 63, 16.

γνω(μη): intencionalmente. *Anth.* II 664, 15.

γνω(σιν): conocimiento. *E. Mor.* I 35.

(ἀ)+γνω. ἀγνωεῖν: poner en duda/desconocer. *E. Mor.* I 43; III 12 & *Anth.* II 664, 5.

ἀγνωεῖν: se ha de desconocer/ignorar. *E. Mor.* I 37; III 56 & VI 10.

(ἀπό)+γνω. ἀπέγνωκεν: desestimar. *E. Mor.* II 54.

(κατά)+γνω. κατέγνωκεν: condenar. *E. Mor.* II 55. κατάγνωσιν: condena. *E. Mor.* VI 49.

(εὐ)+γνω. εὐγνώμοσι: bienintencionado. *Anth.* II 662, 1.

Δ.

δαιμον.

δαιμόν(ιον): divinidad/manes. *Anth.* I 63, 14; II 605, 11.

δαιμον(ίως): divinamente. *E. Mor.* IV 6.

(εὐ)+δαιμο. εὐδαιμονεστέρω. muy favorable. *Anth.* II 605, 12.

δακτυλ.

δακτύλ(ου/ων): dedo. *Anth.* II 732, 13 & II 732, 1.

διδασκ.

διδάσκ(αλος/αλοι): maestro. *Anth.* 502, 21; II 643, 1; *E. Mor.* II 51.

διδάξαντες. enseñar. *Anth.* II 643, 3.

διηνεκ.

διηνεκ(ές/εἰς/ής/ῶς): continuo/permanentemente. *Anth.* II 640, 12; II 641, 5; II 641, 20; *E. Mor.* III 1b & IV 44.

διότι: porqué/que. *Anth.* I 732, 14; II 604, 18 & ap. Suda.

δίχα: sin. *Anth.* II 732, 17; II 663 9; *E. Mor.* VI 2 & VII 13.

E.

εθ.

ἔθ(η/ος): costumbre. *Anth.* I 734, 3, 7; II 643, 10, 16 & *E. Mor.* VIII 25.

ἐκτός: externo/de afuera. *Anth.* I 64, 5; I 64, 13; II 504, 4; *E. Mor.* I 45; V 54; VI 2; IX 5 & IX 7.

ετοιμ.

έτοιμ(ότητα): disposición. *E. Mor.* I 24.

Loc. ἐξ έτοιμου: simplemente/sin duda. *Anth.* II 661, 9, II 664, 17; *E. Mor.* V 42.

εὐθύ(ς): γα/desde el momento en que. *Anth.* II 182, 1; II 604, 3; *E. Mor.* I 38; κτλ. εὐθέως. inmediatamente. *E. Mor.* I 28

ἐφεξής: tras/a continuación. *Anth.* II 672, 1 & *E. Mor.* III 54.

εχ.

(περί)+εχ. περιέχ(εται/ομένοις/ουσι/ων): contener/rodear/ser rodeado. *Anth.* II 671, 10, 13;

κτλ. περιέχ(οντες/οντι): medio ambiente. *E. Mor.* I 20, 27 & V 59.

(πρός)+εχ. προσοχῆ: atención. *E. Mor.* V 5.

(σύν)+εχ. συνέχ(εται/ον): mantener cohesionado. *Anth.* III 696, 22; II 673, 1; *E. Mor.* VI 12, 15 & I 19.

συνεκτική: sinéctico/cohesionador. *E. Mor.* IV 32, 35 & VI 12.

συνεχέστερον. *E. Mor.* VI 20.

Z.

ζα.

ζῆν: vivir. *Anth.* II 502, 22; 503, 1; κτλ.

ζῶ(α/ον/ων): animal. *Anth.* II 503, 4; *E. Mor.* I 1a; *Anth.* II 502, 23; κτλ.

(διά)+ζη(σιν): vital. *E. Mor.* II 56.

ζω-γραφία: pinturas. *Anth.* II 505, 10.

H.

ηγε.

ἡγε(μονίαν): comando. *E. Mor.* IV 50.

ἡγη(τέον): hay que considerar. *Anth.* I 734, 6 & II 698, 18

ἡγε(μονική): hegemónico. *E. Mor.* VI 10.

ἡγ(οῦμαι): considerar. *Anth.* II 505, 5; *E. Mor.* I 1; κτλ.

(πρό)+ηγε. προηγούμεν(ον/ος): preferido. *Anth.* II 502, 10 & 13.

ηθ.

ἦθ(ους): carácter. *Anth.* II 506, 17.

ἦθ(ικῆς): ética. *E. Mor.* I 1 & I 37.

ηκω.

(κατά)+καθήκ(ειν): convenir/deber. *Anth.* I 732, 10; III 697, 15; κτλ.

καθήκον: deber. *Anth.* I 733, 10; κτλ.

καθηκ(όντως): como es debido/ apropiadamente. *Anth.* II 503, 9 & II 604, 15.

Θ.

θαυμ.

θαυμ(άσια/ασιώτερον/ασιώτατον): admirable. *E. Mor.* II 49; III 10; VII 24; XI 19 & *Anth.* II 505, 21.

θαυμ(άσει): maravillarse/ sorprenderse. *E. Mor.* II 46. ἑθαύμασα. *Anth.* II 505, 23.

- θε. (διά)+θε. διαθέ(σεως/σις): índole. *Anth.* II 506, 17; *E. Mor.* V 14 & V 19.
- (παρά)+θε. παράθεσις: yuxtaposición. *E. Mor.* IV 10. παραθέσθαι. ofrecer. *E. Mor.* IV 60.
- (σύν-κατά)+θε. συγκατατίθεται: dar asentimiento. *E. Mor.* VI *27.
- (ὑπό)+θε. ὑποθέσθαι: prescribir. *Anth.* I 731, 1; II 502, 19, κτλ. ὑποθήκη: prescripción. *Anth.* II 660, 5 & 672, 11.
- θεραπ. θεραπ(ευτικῶς): solícitamente. *Anth.* II 504, 3.
- θεραπ(εία/όντων): cuidado/criado. *Anth.* II 642, 5, 17; 505, 17.
- θεραπ(εύειν): cuidarse. *E. Mor.* VII 18.
- θερμ. θερμ(αινομένων): acalorarse. *E. Mor.* VI 6.
- θερμ(οῦ): calor. *E. Mor.* VI 5.
- (παρά)+θερμ. παραθέρμου: acalorado. *Anth.* I 733, 16.
- θυμ. (ἐν)+θυμ. ἐνθυμη(θείς/θῆναι): reflexionar/tener en cuenta. *Anth.* II 661, 2 & *E. Mor.* I 3. ἐνθυμετέον: hay que considerar/tener en cuenta. *Anth.* II 663, 1, 20 & *E. Mor.* I 31.
- (εὐ)+θυμ. εὐθυμ(ίαν): buena disposición de ánimo. *Anth.* II 643, 4, 8 & 22.
- (πρό)+θυμ. προθυμ(ίαις): deseo. *Anth.* II 503, 5; κτλ.
- (πρόσ-ἐν)+θυμ. προσενθυμε(τέον): asimismo se ha de considerar. *E. Mor.* IV 3 & XII 53.
- θυρ. θύρ(αζε): salida al exterior. *E. Mor.* I 20.
- θυρ(αίος): fuera de casa. *Anth.* II 504. θύραις. puerta. II 506 19.
- I.
- ιμερ. ἰμε(ι)ρων: desear. *Anth.* I 732, 6. (ε)ἴμερον: amor de sí. *E. Mor.* VII 4.
- ιατρ. ἰατρ(ικῆ): médica (sc. ciencia). *Anth.* II 182, 19.
- ἰατρ(οῦς): médico. *E. Mor.* III 14.
- K.
- καιρ. καιρ(ίων): partes vitales (sc. miembros u órganos). *E. Mor.* IV 14. καιρίων. adecuado. *E. Mor.* VII 53.
- καιρ(ός): ocasión/oportuno. *Anth.* I 64, 10; *E. Mor.* I 5; κτλ.
- (ἀ)+καιρ. ἄκαιρος/ἀκαιρως: inoportuno. *Anth.* II 673, 11 & *E. Mor.* VII 51.
- κακ. κακ(ῶν): males. *Anth.* I 64, 2; κτλ. κακ(ίαις): vicio. *Anth.* II 181, 12; κτλ. κακο-ηθ(εια): malignidad. *Anth.* I 64, 5. κακο-ποιεῖν: hacer mal. *Anth.* II 181, 27. κακο-ποιητικός: hacedor de males. *Anth.* II 182, 2.
- Loc. κακῶς πάσχειν. *Anth.* II 182, 10.
- κεντ. κέντ(ροις/ρον): aguijón/centro. *E. Mor.* II 10; *Anth.* II 671, 13; κτλ.

κεραυν.

κέκραται: mezclarse. *E. Mor.* IV 41 & 46.

κράσις: mezcla. *E. Mor.* IV 8.

(σύν)+κεραυν. συγκέκραται/
συγκραθῆναι. fundirse/
mezclarse. *E. Mor.* IV 6, 22 &
Anth. II 664, 14.

κεφαλ.

κεφάλ(αιον): punto capital/
encabezamiento. *Anth.* II 504, 22
& *E. Mor.* VI 23.

κεφαλ(αιώδη): central (sc.
pensamiento). *Anth.* II 641, 4.

κεφαλ(ήν): cabeza. *E. Mor.* II 23; κτλ.

(σύγ)+κεφαλ. συγκεκεφαλαιώσθω.
recapitular. *Anth.* I 732, 14.

κηδ.

κηδ(εμονία/εμών): cuidado/protección/
solicito. *Anth.* II 505, 18; II 642, 16;
II 644, 13 & II 504, 20.

κηδ(εμονική): solícitamente afectiva.
E. Mor. IX *12.

κλαυθμ.

κλαυθμ(ώδεσς): gimiente. *Anth.* II 642,
21.

κλαυμ(ίζεται): gemir. *E. Mor.* V 59.

κοινων.

κοινων(ίαν): comunidad. *Anth.* II 502,
3; κτλ.

κοσμ.

κόσμ(ον): cosmos/adorno. *Anth.* I 63,
18 & II 505, 6.

(διά)+κοσμ. διακεκοσμημένα.
embellecer. *Anth.* 505, 10.

κρατ.

(ἀ)+κρασ(ίαν): incontinencia. *Anth.* II
182, 15 & 21.

Λ.

λα(μ)β-ληβ.

(ἀντί)+λα(μ)β. ἀντιλάβεσθαι: captar.
E. Mor. VI 21.

(ἀντί)+ληβ. ἀντίληψιν: captación. *E.*
Mor. I 45; III 21; IV 51; κτλ.

Loc. ἀντιληπτικῶς εἶχε: Tener
captación. *E. Mor.* III 51.

(διά)+ληβ. διειληφέναι: comprender.
Anth. II 181, 11 & II 182, 8.

(πρόσ-διά)+ληβ. προσδιαληπτέον:
asimismo se ha de considerar.
Anth. I 63, 8.

λεγ-λογ.

(ἀνά)+λογ(ίαν/ον): analogía/de forma
análoga. *Anth.* II 672, 7 & *E. Mor.*
VI 6.

(ἀνά)+λογ. ἀναλογ(ίσασθαι): colegir.
Anth. I 63, 15.

λεκτέον: se debe hablar. *Anth.* II 640, 7.

(ἀνά-ἀντί)+λεγ. ἀναντίλεκτον:
incontrovertible. *E. Mor.* V 61.

λόγ(ος/ον): argumento/razón/
exposición. *Anth.* II 181, 24; *E.*
Mor. IV 49, I 2; κτλ

λογ(ισμοίς/ός): razonamiento. *Anth.* I
732, 8; II 604, 12 & *E. Mor.* VI 50.

λευκ.

λευκ(αινομένων): emblanquearse. *E.*
Mor. VI 4.

λευκ(οῦ): blanco. *E. Mor.* VI 3.

Μ.

μα(ν)θ.

(ἀ)+μαθ. ἀμαθ(ίαν/ής):
desconocimiento/ser

- desconocedor. *Anth.* II 643, 17 & *E. Mor.* II 27.
- μαχ.
μάχ(ην/ης): batalla/incoherencia. *E. Mor.* II 5; XI 20 & *Anth.* II 604, 14.
- μάχ(οιτο): combatir. *E. Mor.* III 23.
- (σύν)+μαχ. συμμάχ(ια/ους): alianza/aliado. *Anth.* II 507, 4, 1; κτλ.
- μαρτυρ.
μαρτύρ(ια): testimonio. *E. Mor.* IV 53.
- με(ι)ρ.
μέρ(ους/ών): parte. *Anth.* I 732, 13; *E. Mor.* I 51; κτλ.
- (σύν-κατά)+μειρ. συγκαθειμαρμένων: compartir un mismo destino. *Anth.* II 505, 12.
- μειγν.
μίγ(μα/ματος): mezcla. *Anth.* I 730, 13 & IV 7.
- μετρ.
μετρ(ίαν/ιος/ιον): moderado/mesurado/medido. *Anth.* II 505, 1; 661, 13; 672, 19. μετρίως. moderadamente. *Anth.* II 662, 1.
(ἀ)+μετρ. ἀμετρίαν: desmesura. *E. Mor.* II 58.
- μέτρ(ον): medida. *Anth.* II 640, 11.
- (ἐπί)+μετρ. ἐπιμετρ(εῖν/ῆσαι): rebasar la medida. *Anth.* II 673, 2 & III 699, 2.
- (σύν)+μετρ. συμμετρίαν: proporción. *Anth.* II 605, 10. (ἀ-σύν)+μετρ.
ἀσυμμετρίας: desproporción. *E. Mor.* II 55.
- μέχρι: hasta. *Anth.* II 505, 15; *E. Mor.* I 13; IV 18 & V 8.
- μηχαν.
μηχαν(ῆ): por todos los medios. *Anth.* II 663, 7.
- μηχαν(ομένη): ingeniárselas. *E. Mor.* II 45; κτλ.
- (μι)μνη.
μνή(μη): recuerdo/mención. *Anth.* II 673, 12 & III 697, 13. μνη(σθεῖε): mencionar. *Anth.* II 640, 7.
- (ὑπό)+μνη. ὑπόμνησιν: recuerdo/recordatorio. *E. Mor.* I 49
- (ὑπό)+μνη. ὑπομινθήσκειν: reparar en. *E. Mor.* VII 17 & V 61.
- μυθ.
μυθο-λογεῖται: fabular. *E. Mor.* I 29.
- N.
- νο.
νοῦ: entendimiento. *Anth.* I 63, *20.
Loc. τὸν ἔχοντα νοῦν: el sensato. *Anth.* II 502, 12.
- (ἀ)+νο. ἀνόητος: insensato. *Anth.* I 732, 1 & 6.
- (διά)+νο. διάνο(ιαις/ας): mente. *Anth.* I 733, 4; κτλ. & *E. Mor.* IV 15.
- (εὐ)+νο. εὐνο(ίας): benevolencia. *E. Mor.* XI 21; *Anth.* II 504, 12; κτλ.
- εὐνοητική: benévola (sc. apropiación). *E. Mor.* IX 3. στερκτικῶς: benevolamente. *E. Mor.* IX 6.
- (πρό)+νο. πρόνοιαν: preocupación. *E. Mor.* V 17.
- προϋνόησαν: preocuparse. *Anth.* II 604, 6; κτλ.
- (σύν)+νο. συννοεῖν: comprender. *E. Mor.* I *50.
- νυκτ.

νυκτ(ωρ): de noche. *Anth.* II 643, 5 & *E. Mor.* V 6.

Ξ.

ξύλ.

ξύλ(α/οις/ον): leño/maza. *Anth.* III 698, 20; *E. Mor.* II 29 & V 20.

Ο.

οικ.

οικ(εία/ου): propio. *Anth.* 503, 4; *E. Mor.* I 2; κτλ.

οικ(ειότητα): familiaridad. *Anth.* II 604, 22; κτλ.

οικ(ειούται): apropiarse. *E. Mor.* VI 1b; κτλ.

οικ(είωσις): apropiación. *E. Mor.* VII 20; κτλ.

οικ(ετῶν): los de casa/criado. *Anth.* II 504, 20; *Anth.* II 661, 2.

οικ(ία): hogar/casa. *Anth.* 503, 12; κτλ.

οικ(οδεσπότου): señor de la casa. *Anth.* III 697, 7.

οικ(ονομικοῦ): económico. *Anth.* III 696, 21.

οἶκ(ος): hogar. *Anth.* II 502, 5; κτλ.

οικ(οῦμεν): habitar. *E. Mor.* XI 15.

(διά)+οικ. διοικοῖεν: gobernar. *Anth.* I 63, 18.

(κατά)+οικ. κατοικίδια: del hogar/casero. *Anth.* III 697, 3, 698, 16 & *E. Mor.* III 40.

ολεθρ.

ὀλέθρ(ιον): funesto. *E. Mor.* III 29.

ὀλεθ(ρον): ruina. *Anth.* II 506, 18 & *E. Mor.* VI 48.

ονομ.

ὄνομ(άζειν): denominar. *E. Mor.* VIII 25.

ὄνομ(α/ατος): nombre/apelativo. *Anth.* I 731, 4; II 641, 22; II 673, 7 & *E. Mor.* IX *10 (v. Arnim Umschrift).

ορμ.

ὄρμ(ή/ῆ/ῆς): impulso. *E. Mor.* VII 46; I, 33 & IV 26.

ὄρμ(ητική): capacidad de impulso. *E. Mor.* IV 26.

ὄρμ(ήσαντα): precipitarse. *E. Mor.* V 57.

(ἀπό)+ορμ. ἀφορμ(άς/ῆς): ocasión/punto de partida. *Anth.* II 506, 27 & II 644, 10.

οπ.

ὀφθαλ(μοί/ῶν): ojos. *Anth.* II 663, 3; *E. Mor.* I 55; κτλ.

ὄψ(ιν): vista/aspecto exterior. *E. Mor.* II 49; κτλ.

(κατά)+οπ. κατοψόμενον: contemplar. *Anth.* II 503, 7.

(πρός)+οπ. προσώπων: figura/gostro. *E. Mor.* IV *20. *Anth.* II 661, 11. persona. *Anth.* II 640, 7; 660, 15.

Π.

παθ.

πάθ(ος/ων): pasión/afección. *Anth.* I 733, 8; *E. Mor.* IV 21; κτλ.

Loc. τι πάθ(οιμεν): pasar algo (sc. infortunio). *Anth.* II 603, 20.

πάθ(οιμεν): *Anth.* II 603, 20.

(ἀ)+παθ. ἀπαθές: indemne. *E. Mor.* VI 57.

- (δύς)+παθ. *δυσπαθή*: vulnerable. E. P.
Mor. II 20.
- (εὐ)+παθ. *εὐπαθία*: sensibilidad. E.
Mor. II 28 & III 3.
 Loc. *τι πάθ(οιμεν)*: pasar algo (sc. infortunio). *Anth.* II 603, 20.
- (σύν)+πα. *συμπαθεῖς*: compasivo/empático/simpatético. *Anth.* II 503, 23; *κτλ* & *E. Mor.* IV 11.
συμπαθία. *simpatía*. E. *Mor.* IV 10.
- πατρι.
- πατρί(δι/δος): patria. *Anth.* I 730, 7; *κτλ* & *E. Mor.* XI 11.
- πειθ.
- πιθανόν: persuasivo/convincente. *Anth.* I 63, 15 & *E. Mor.* IV 54.
πιθανωτάτην. probable. E. *Mor.* IV 30.
- πιπτ.
- (ἀ-μετά)+απτ. *ἀμεταπτωσία*: inmutabilidad. *Anth.* I 63, 11.
- πιστ.
- πίστ(ιν/ις): prueba. *Anth.* III 698, 13; *E. Mor.* II 1; *κτλ*.
- πιστά: valedero. E. *Mor.* IV 54.
- πιστεύει: confiar en. E. *Mor.* II 52.
- πνευ.
- πνεῦμα: *pneuma*. E. *Mor.* I 13; *κτλ*.
- πνευματ(οω-ῶ). *πεπνευματωμένω*: inflar. E. *Mor.* II 43.
- ποδ.
- (ἐν)+ποδ. *ἐμποδ(ίζεται)*: obstaculizar. *Anth.* II 182, 18.
- ἐμποδών: impediendo. *Anth.* II 502, 14. & *arud. Suda*.
- (παρά)+ποδ. *παραποδ(ισμός)*: impedimento. E. *Mor.* IV 16.
- ρωμ.
- ῥώμ(η/ης): fuerza corporal/vigor. *Anth.* III 698, 19; *E. Mor.* V 25 & VII 56.
- ῥωμ(αλέα): parte fuerte. E. *Mor.* II 19.
- Σ.
- σαφ.
- σαφή(ης): claro. *Anth.* II 660, 16; *κτλ*.
σαφῶς: claramente. E. *Mor.* III 5.
- (ἀ)+σαφ. *ἀσαφής*: poco claro. E. *Mor.* VII 60.
- (διά)+σαφ. *διασαφ(ῆσαι/οίην)*: indicar/indicar claramente. *Anth.* II 642, 23 & *E. Mor.* VII 51.
- σκελ.
- σκέλ(εσιν/η): pierna. E. *Mor.* I 60; *κτλ* & *Anth.* II 663, 3.
- σπε(ι)ρ.
- σπέρ(μα/ματα): semen/semilla. E. *Mor.* I 5, 14 & *Anth.* II 662, 5.
- στεργ.
- στέργ(ωσιν): amar (sc. filio-parental). *Anth.* II 644, 7; *κτλ*.
- στερκ(τέον): se ha de querer. *Anth.* II 644, 8.
- στερκ(τική): afectiva (sc. apropiación). E. *Mor.* IX 3. *στερτικῶς*. afectivamente. E. *Mor.* IX 6.
- (ι)στη.
- (διά)+στη. *διάστημα*: distancia. *Anth.* II 663, 19; II 672, 17; *E. Mor.* II 37 & II 60.
- (περί)+στη. *περίστασις*: circunstancia. *Anth.* II 502, 11; *κτλ*.

- (σύν)+στη. συστή(ματι): sistema. *Anth.* I 732, 9; 10 & II 605, 9.
- κτλ. σύστασιν: constitución. *E. Mor.* VI 52; κτλ.
- στοιχ.
- στοιχ(ειωδεσάτη): más elemental. *Anth.* II 502, 4.
- στοιχ(είωσις): fundamentación/
*elemento. *E. Mor.* I 2; κτλ.
- στρατ.
- στρατ-ηγη(μάτων): estratagema. *Anth.* II 664, 4.
- (ἀ)+στρατ. ἀστρατηγήτως:
desprovisto de estrategia. *E. Mor.* III 28.
- σω(ι)ζ.
- σώζ(ειν/ουσα): salvar. *Anth.* I 732, 5; *E. Mor.* VI 15 & 39.
- (περι)+σωζ.
- περισώζει: preservar. *Anth.* I 732, 4.
- σωτ(ηρίαν/ηρίας): salvación. *E. Mor.* III 5; *Anth.* I 732, 10; κτλ.
- σωτήρια: medios de salvación. *E. Mor.* VI 58.
- σωματ.
- σώμ(ατος/ατων): cuerpo. *E. Mor.* I 8; *Anth.* II 505, 15; κτλ.
- σωμα(τικῶν): corporal. *Anth.* I 64, 4; *E. Mor.* IV 12; κτλ.
- T.
- τασσ.
- ταξ(εἰς/εως): secuencia/sucesión/
puesto. *E. Mor.* I 10; *Anth.* II 605, 2 & III 697, 7.
- (ἀντι)+τασσ. ἀντίτακτον: resistencia. *Anth.* II 644, 1. ἀντίταξις.
enfrentamiento. *E. Mor.* II 7.
- τε(ι)ν-τον.
- τειν(αμένη): tensar. *E. Mor.* IV 44.
τετάμενος. estar dirigido hacia. *Anth.* II 503, 8.
- (ἀνά)+τειν. ἀνατεταμένη: extendida. *E. Mor.* XII 17.
- (ἐν)+τειν. ἐντείνομεν: dirigirse hacia. *E. Mor.* I 57. ἐντεταμένον: estar dirigido a. *Anth.* II 672, 2.
- τόν(ον/ου): tono. *E. Mor.* IV 32 & V 15.
- το(νικῆν): tónico (sc. movimiento). *E. Mor.* IV 32 & 36.
- (ἀ)+τειν. ἄτονος: distónico. *E. Mor.* V *15.
- (σύν)+τον. σύντονον: rígido. *Anth.* II 505, 18.
- τεκμα(ι)ρ.
- τεκμή(ριον): testimonio. *E. Mor.* V 19 & VII 15.
- τηρ.
- (διά)+τηρ. διατηρήσαι: mantener. *Anth.* II 504, 18.
- (σύν)+τηρ. συντηρή(σιν/σεως):
preservación. *E. Mor.* VII 1 & VI 55.
- συντερεῖν: preservar. *Anth.* I 733, 12 & *E. Mor.* VII 44.
- τραν.
- τραν(ής/ότητος): claro/claridad. *E. Mor.* VII 53 & 55.
- τραχηλ.
- τράχηλ(ον/ω): cuello. *E. Mor.* III 36, 37 & *Anth.* I 733, 20.

Υ.

υγι.

ὕγι(ἐς/ῆς): sensato/indemne/sano. E.
Mor. VII 17, III 16 & Anth. II 660, 18.

υπν.

ὕπν(ου): sueño. Anth. II 642, 11; E. Mor.
IV 56; κτλ.

Φ.

φα(ι)ν.

φανε(ρόν): evidente. Anth. 506, 22; 605,
13 & E. Mor. VI 9.

φαντ(άζεται): mostrarse. Anth. II 673,
12.

φαντ(ασίας/ασίαις): impresión. E.
Mor. VI 25, κτλ; Anth. II 503, 4.

φαντ(αστικῆς): hábito representativo
(ἔξις). E. Mor. IV 15.

φιλ.

φιλ-ανθρωπ. φιλόανθρωπος: benéfico.
Anth. II 182, 19.

φιλ-αυτ. φιλαυτία: amor a sí mismo.
Anth. II 661, 15; E. Mor. VII 23 & 34.

φιλ-ετιρ. φιλεταίρον: amor al amigo.
Anth. II 604, 25.

φιλ-οικ. φιλοίκειον: amor por los
miembros de la familia. Anth. II
672, 6.

φιλ-σοφ. φιλοσοφεῖν: filosofar.
apud. Suda. φιλοσόφ(οις/ων):
filósofo. E. Mor. XII 11 & apud
Suda. Φιλοσοφουμένων, α & β.
Filosofumena, I & II. apud Suda.

φιλ-συγγεν. φιλοσυγγενῆ: amor al
pariente. Anth. II 604, 25.

φιλ-τεχν. φιλοτεχνίας: habilidad.
Anth. II 643, 21. φιλοτέχνως:
hábilmente. E. Mor. VII 10.

φερ-φορ-οισ.

(ἀ)+φορ. ἀφόρητος: insoportable. E.
Mor. VII 21; Anth. II 506, 6, κτλ.

οἰσ(τός): soportable. E. Mor. VII 20.
(δύς)+οἰσ. δύσοστον. difícil de
soportar. Anth. II 506, 4.

φυ.

φύ(σις): naturaleza. E. Mor. I 13; Anth.
II 502, 17; κτλ.

φύ(σικῆ): natural. Anth. II 502, 23.
φυσικωτέρας. físico. Anth. I 64, 9.

φυ(τόν): vegetal/planta. E. Mor. VI 16;
Anth. II 502, 24, κτλ.

(σύν)+φυ. συμφυᾶ: congénito. E. Mor.
II 7, 8;

Loc. (κατά)+φυ. κατά φύσιν:
conforme a naturaleza. Anth. II
182, 5, κτλ.

Loc. (παρά)+φυ. παρά φύσιν:
contrario a naturaleza. E. Mor.
VII 17 & Anth. II 182, 11.

Χ.

χειρ.

χειρ(ας/ος): pata/mano. E. Mor. II 30,
Anth. I 732, 13; κτλ.

(πρό)+χειρ. πρόχειρ(α/ω): presente/
a la mano. Anth. II 504, 8 & 641, 5.

χρα.

χρε(ίαν): uso. E. Mor. I 55.

χρη(σις): trato. Anth. II 660, 15, κτλ.

χρηστέον: hay que comportarse. Anth.
I 63, 6, κτλ.

(εὐ)+χρα. εὐχρήστων: útil. <i>Anth.</i> II 181, 14.	Ψ.
(δύς)+χρα. δύσχρησ(τα/των): adverso/inútil. <i>Anth.</i> II 182, 11 & <i>E. Mor.</i> II 56.	ψυχ. ψυχ(ῆς): alma: <i>Anth.</i> I 733, 9; <i>E. Mor.</i> I 17; κτλ.
χυ.	(ἐν)+ψυχ. ἐμψύχων: ser animado. <i>E. Mor.</i> I 4.
χύ(σιν): difusión. <i>Anth.</i> II 604, 4.	
(διά)+χυ. διάχυσιν: distensión. <i>Anth.</i> II 504, 15.	Ω.
(σύν)+χυ. σύγχυσιν: confusión. <i>E. Mor.</i> VIII 3.	ωρα. ὥρ(αν/ας): hora fijada. <i>E. Mor.</i> IV 61 & V 7.

NOMBRES Y LUGARES

- Ἡρακλῆς: *E. Mor.* V 20.
 Ἱεροκλῆς: *Anth.* I 63, 6, κτλ; *E. Mor.* I 1 & apud *Suda*.
 Κλεάνθης: *E. Mor.* VIII 11.
 Λοκροί: *Anth.* I 733, 19.
 Μαργείτης: *E. Mor.* IV 23 & VI 44.
 Ζάλευκος: *Anth.* I 733, 19.
 Νεῖλος: *E. Mor.* III 11.
 Πλάτων: *Anth.* II 181, 24.
 Χρύσιππος: *E. Mor.* VIII 10 & 11.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

A. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE HIEROCLES

- Bastianini, G. & Long, A. A. (1992) "Hierocles. Elementa Moralia" en *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CPF)* I vol. 1 (1992) p. 268-461.
- (1993) "Dopo la nuova edizione degli «Elementi di Etica di Ierocle Stoico (PBerol 9780 v)»" en *Studi su Codice e Papiro Filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle CXXIX* (1993) p. 221-249.
- Boeri, M. (2004) *Los estoicos antiguos*, Santiago de Chile.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014) *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Sankt Augustin.
- Delle Donne, V. (1987) "Per una nuova edizione dei «Principi di etica» di Ierocle Stoico" en *Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici*, Vol. X (1987/1988) p. 113-144.
- (1995) "Sulla nuova edizione della Ἠθικὴ στοιχειώσις di Ierocle Stoico" en *Studi italiani di filologia classica* XIII 1 (1995) p. 29-99.
- Eyben, E. (1978) "De latere Stoa over het huwelijk" en *Hermeneus* 50 n. 4 (1978) p. 337-358.
- Guthrie, K. (1919) *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Oxford.
- Long, A. A. & Sedley, D. (1987) *The Hellenistic philosophers*, Vol. I-II, Cambridge.
- Malherbe, A. (1986) *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook*, Philadelphia.
- Moricca, U. (1930) "Un trattato di etica estoica poco conosciuto" en *Bilychnis. Rivista di Studi Religiosi*, Vol. XXXIV (1930) p. 77-100.
- Needham, P. (1709) *Hieroclis Philosophi Alexandrini Commentarius in Aurea Carmina. De Providentia & Fato quae supersunt, et reliqua Fragmenta. Graece & Latine*, London.

- Ramelli, I. (2009) *Hierocles The Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Atlanta.
- Taylor, Th. (1822) *Political Fragments of Archytas, Charondas, Zaleucus, and others Ancients Pythagorians preserved by Stobaeus; and also Ethical Fragments of Hierocles, The celebrated Commentator on the Golden Pythagoric verses, preserved by the same author*, Chiswick.
- Von Arnim, H. (1906) *Hierokles, Ethische Elementarlehre nebst den bei Stobäeus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles*, Berlin.
- Wachsmuth, C. und Hense, O. (1844-1923) *Ioannis Stobaei Anthologium* 5 Vol., Berlin.

B. OTRAS FUENTES

- Adler, A. (1928-1938) *Suidae lexicon*, 5 Vol., Leipzig.
- Alejandro de Afrodisia (1887) *De anima*, ed. Ivo Bruns, Berlin.
- Aulo Gelio (2002) *Noches Áticas* (L. V-X), Edición, traducción y notas de A. Gaos, México.
- Bastianini, G. and Sedley, D. (1995) "Commentarium in Platonis Theaetetus" en *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CPF)* III (1995) p. 227-651.
- Boissonade, J. F. (1835) *Theophylacti Simocattae Quaestiones Physicae et Epistolae*, Paris.
- Bowe, A. and Todd, R. (2004) *Cleomedes' Lectures on Astronomy*, London.
- Cappelletti, A. (1996) *Los estoicos antiguos*, Madrid.
- Ciceron (1914) *De Finibus*, ed. H. Rackham, London.
- Cunningham, I. C. (2003) *Synagoge Texts of the Original Version and of MS. B*, Berlin.
- Chiesara, M. L. (2001) *Aristocles of Messene Testimonies and Fragments*, Oxford (NY).
- Dorandi, T. (2013) *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge.
- Epictetus (1925-1928) *Discourses*, Vol. I-II, ed. W. Oldfather, London.
- Hammerstadt, J. (1988) *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Frankfurt.
- Manteuffel, G. (1935) *Papyri Varsovienses adiectae sunt phototypicae*, Warsaw.
- Marcovich, M. (2008) *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Vol. I Libri I-X, Berlin.
- Pearson, L. et Stephens, S. (1983) *Didymi in Demosthenem Commenta*, Stuttgart.
- Pendrick, G. (2002) *Antiphon The Sophist The Fragments*, Cambridge.
- Olivii. P. (1924) *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum, Vol. II, Quaestiones 49-71*, ed. B. Jansen, Florence.
- Seneca (1925) *Ad Lucilium Epistulae Morales* (93-124), ed. M. Gummere, London.
- Sorabji, R. (1993) *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Vol. 1. Psychology (with Ethics and Religion)*, New York.

- Filopón (1897) *In Aristotelis De Anima Libros Commentaria*, ed. M. Hayduck. Berlin.
- Gibson, C. (2008) *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta.
- Monet, A. (1996) "Philodème Sur les sensations. PHerc. 19/698" en *Cronache Ercolanesi*. 26 (1996) p. 27-126.
- Juliá, V., Boeri, M. y Corso, L. (eds.) (1998) *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*, Buenos Aires.
- Otranto, R. (2002) *Antiche liste di libri su papiro*, Roma.
- Simplicio (1882) *In Libros Aristotelis De Anima Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin.
- Todd, R. (1990) *Cleomedis Caelestia*, Leipzig.
- Usener, H. (1887) *Epicurea*, Lipsia.

C. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Adorno, F. (1966) *Studi sul pensiero greco*, Firenze.
- Alesse, F. (2008) "La teoria delle forme di appropriazione nello stoico Ierocle" en Alesse, F. e Aronadio, F. (eds.) *Anthropine Sophia Studi di Filologia e Storiografia Filosofica in Memoria di G. Giannantoni*, Napoli, 2008, p. 441-455.
- Allen, J. (2005) "The Stoics on the Origin of Language and the Foundation of Etymology" en Frede-Inwood (eds.) (2005) p. 14-35.
- Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. (eds.) (1999) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.
- Algra, K. (2003) "The Mechanism of Social Appropriation and its Role in Hellenistic Ethics" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXV, p. 265-296.
- Aoiz, J. (2009) "La reflexividad de la percepción en la filosofía antigua" en Navia, M. y Rodríguez, A. (eds.) *Fenomenología y Hermenéutica*, Mérida, 2009, p. 141-171.
- Aoiz, J. (2012) "Oikeiosis y percepción de sí" en Vigo (2012) p. 11-35.
- Aymard, J. (1959) "La querelle du cobra et de la mangouste dans l'Antiquité" en *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 71 (1959) p. 227-262.
- Badalamenti, G. (1987) "Ierocle stoico e il concetto di συναίσθησις" en *Annali del Dipartimento di Filosofia* (Univ. Firenze) 3, 1987, 53-97.
- Balsemão, E. and Nonnenmacher, B. (eds.) (2010) *Relations of Self*, Coimbra.
- Barbour, R. (1998) *English Epicures and Stoics*, Amherst.
- Bees, R. (2004) *Die Oikeiosislehre der Stoa I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg.
- Bénatouïl, Th. (2006) *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris.
- Bermúdez, J., Marcel, A. and Eilan, N. (eds.) (1995) *The Body and The Self*, Cambridge (Mass.), 1995.

- Bermúdez, J. L. (2000) *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge (Mass.).
- Bernard, W. (1987) "Philoponus on Self-Awareness" en R. Sorabji (ed.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, p. 154-163.
- Blass, F. (1907) "Hierokles, Ethische Elementarlehre" en *Literarisches Zentralblatt* 58 (1907) p. 370-371.
- Blumenthal, H. (1996) *Aristotle and Neoplatonism in late Antiquity. Interpretations of the De Anima*, London, 1996.
- Bobzien, S. (1998) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford.
- Bock, F. (1899) *Aristoteles, Theophrastus, Seneca de matrimonio*, Leipzig.
- Boehm, I. (1996) *De l'Audition à l'Intellection. Naissance et Développement de aisthánomai et de sa famille de l'Epoque archaïque à la fin du V^e Siècle*, Paris.
- Boeri, M. (2013) "Cuidado de sí y familiaridad en el estoicismo: ¿cuán egoísta y cuán altruista es la ética estoica?" en *Thaumàzein* 1 (2013) p. 225-255.
- Bonhöffer, A. (1890) *Epictet und die Stoa*, Stuttgart.
- (1894) *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart.
- (1902) "Karl Prächter, Hierokles der Stoiker" en *Wochenschrift für Klassische Philologie* 33/34 (1902) p. 898-902.
- (1907) "Hierokles, Ethische Elementarlehre" en *Deutsche Literaturzeitung* 2 (1907) p. 86-89.
- Boter, G. (2010) "Evaluating Others and Oneself in Epictetus 'Discourses'" en Rosen and Sluiter (eds.) (2010) p. 322-349.
- Brennan, T. (2005) *The Stoic life. Emotions, Duties & Fate*, New York.
- Brink, C. O. (1955) "Οικειώσις and Οικειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory" en *Phronesis* I-II (1955) p. 123-145.
- Brunschwig, J. (1986) "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism" en Schofield, M. and Striker, G. (eds.) *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, London, 1986, p. 113-144.
- Brunschwig, J. and Nussbaum, M. (eds.) (1993) *Passions & Perceptions Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge.
- Campbell, G. (2003) *Lucretius on Creation and Evolution. A Commenatry on De Rerum Natura V 772-1104*, Oxford.
- Campos, J. (2003) "Homero y la tragedia entre Antístenes de Atenas y Zenón de Citio" en *Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 19 (2003) p. 71-113.
- Cancrini, A. (1970) *Syneidesis: Il tema semantico della con-scientia nella Grecia antica*, Roma.
- Celenza, Ch. S. (2001) *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence*, Leiden.

- Cole, J. and Pallard, J. (1995) "Living without touch and peripheral information about body position and movement: Studies with deafferented subjects" en Bermúdez-Marcel (eds.) (1995) p. 245-266.
- Crönert, W. (1906) "Hierokles, Ethische Elementarlehre" en *Wochenschrift für Klassische Philologie* 51 (1906) p. 1390-1392.
- De Carvalho, J. (2010) "Wahrnehmung und Selbstreferenz- Der Selbstreferentielle Charakter der Wahrnehmung nach Hierokles" en Balsemão-Nonnenmacher (eds.) (2010) p. 109-139.
- De Lacy, Ph. (1948) "Stoic Views of Poetry" en *The American Journal of Philology* 69 N. 3 (1948) p. 241-271.
- Deming, W. (2004) *Paul on Marriage and Celibate: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*.
- Deniz, D. (2010) *Apropiación y conciencia en Hierocles estoico* (Tesis de Maestría inédita), Caracas.
- Deniz, D. (2012) "Hierocles y la génesis de la conciencia" en *Azafea Revista de Filosofía* 14 (2012) p. 145-164.
- Diels, H. (1899) *Elementum: Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig.
- Doyle, D. (2012) "Preservative ΟΙΚΕΙΟΣΙΣ: Its Constitution and Consciousness" en Vigo (ed.) (2012) p. 37-66.
- Dyroff, A. (1897) *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin.
- Dyson, H. (2009) *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin.
- Edelstein, L. (1987) *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, London.
- Engberg-Pedersen, T. (1990) *The Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus.
- Engberg-Pedersen, T. (2005) "The Relationship with Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism" en *ZNW* 96 (2005) p. 35-60.
- Festa, N. (1906) "Ierocle. Un filosofo redivivo" en *Atene e Roma* 96 (1906) p. 354-367.
- Fine, G. (2003) "Subjectivity, Ancient and Modern. The Cyrenaics, Sextus and Descartes" en Miller, J. and Inwood, B. (eds.) *Hellenistic and early modern Philosophy*, Cambridge, 2003, p. 192-231.
- Forschner, M. (1981) *Die stoische Ethik*, Stuttgart.
- (2005) "Le Portique et le concept de personne" en Romeyer-Gourinat (eds.) (2005) p. 293-317.
- (2008) "Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung" en Neymeyr, B., Schmidt, J. und Zimmerman, B. (eds.) *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Berlin, 2008, p. 169-191.
- Foucault, M. (1986) *The Care of Self*, New York.

- (1993) "Hierocles on Oikeiôsis and Self-Perception" en K. J. Bouduris (ed.) *Hellenistic Philosophy*, Athens, 1993, p. 93-104.
 - (1996) "Notes on Hierocles Stoicus apud Stobaeum" en Funghi, M. (ed.) *ODOI AISTHESIOS Le vie della Ricerca Studi in Onore di Francesco Adorno*, Firenze, 1996, p. 299-309.
 - (1996) *Stoic Studies*, Cambridge, 1996.
 - (2006) "Zeno's epistemology and the Theatetus" en Long, A. A. *From Epicurus to Epictetus*, New York, 2006, p. 223-235.
- Long, A. A. (ed.) (1971) *Problems in Stoicism*, London.
- Lories, D. (1998) *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoiciens*. Louvain, 1998.
- Lloyd, A. C. (1964) "Nosce Teipsum and Conscientia" en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964) p. 188-200.
- MaCabe, M. (2005) "Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism" en Salles (ed.) 2005, p. 413-443.
- Moretti, G. (1995) *Acutum Dicendi Genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli stoici*, Bologna.
- Magnaldi, G. (1991) *Λ'οικειώσις peripatetica in Ario Didimo e nel «De finibus» di Cicerone*, Torino.
- Marietta, D. (1970) "Conscience in Greek Stoicism" en *Numen* 17 (1970) p. 176-187.
- Martin, W. M. (2006) "Stoic Self-Consciousness" (Conferencia en York University publicada por el autor <http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin/SSC.pdf>).
- Mccabe, M. (2005) "Extend or Identify: two stoic Accounts of Altruism" en Salles, R. (ed.) (2005) p. 426-427.
- Mitsis, Ph. (1993) "Seneca on reason, rules and moral development" en Brunschwig-Nussbaum (eds.) (1993) p. 285-312.
- Müller, R. (1972) *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin.
- Mutschmann, H. (1911) "Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift im antiken Buch" en *Hermes* 46 (1911) p. 93-107.
- Natali, C. (1995) "Oikonomia in Hellenistic political thought" en Laks-Schofield (eds.) (1995) p. 95-128.
- Newmyer, S. (2011) *Animals in Greek and Roman Thought A sourcebook*, London.
- Osborne, H. (1931) "Σύνοσις and Συνειδησις" en *The Classical Review* XLV (1931).
- Oehler, K. (1997), *Subjektivität und Selbstbewubtein in der Antike*, Würzburg.
- Owens, J. (1988) "The Self in Aristotle" en *Review of Metaphysics* LXI (1988) p. 707-722.

- Pasquali, G. (1908) "Marginalia" en *Studi Italiani di Filologia Classica* 16 (1908) p. 441-451.
- Patin, A. (1907) "H. von Arnim, Hierokles Ethische Elementarlehre" en *Philologische Rundschau* XXII (1907) p. 169-172.
- Pohlenz, M. (1906) "Hierokles' ethische Elementarlehre" en *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 168 (1906) p. 914-920.
- (1940) *Grundfragen der Stoischen Philosophie*, Göttingen.
- (1948) *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen.
- Pembroke, S. G. (1971) "Oikeiosis" en Long, A. A. (ed.) (1971) p. 114-149.
- Perkams, M. (2008) *Selbstbewusstsein in der Spätantike. Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles' De anima*, Berlin.
- Pierce, A. C. (1955) *Conscience in the New Testament*, London.
- Philippson, R. (1932) "Das 'Erste Naturgemase'" en *Philologus* 87 (1932) p. 445-466.
- (1933) "Hierokles der Stoiker" en *Rheinischen Museum für Philologie* LXXXII (1933) p. 97-114.
- Prächter, K. (1901) *Hierokles der Stoiker*, Leipzig.
- (1912) "Hierokles bei Theophylaktos" en *Hermes* 47 (1912) p. 117-125.
- (1916) "Zum Platoniker Gaios" en *Hermes* 51 (1918) p. 510-529.
- Prier, R. (1989) *The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*, Tallahassee.
- Putallaz, F.-X. (1991) *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris.
- Radice, R. (2000) "Oikeiosis". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.
- Redard, G. (1953) *Recherches sur XPH, XPHEΘAI. Étude Sémantique*, Paris.
- Reesor, M. (1951) "The Indifferents in the Old and Middle Stoa" en *Transactions and Proceedings of The American Philological Association* 82 (1951) p. 102-119.
- Rist, J. M. (1969) *Stoic philosophy*, Cambridge, 1969.
- Romeyer, G. et Gourinat, J.-B. (eds.) (2005) *Les Stoïciens*, Paris.
- Rosen, R. and Sluiter, I. (eds.) (2010) *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden.
- Salles, R. (ed.) (2005) *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford.
- Salles, R. (2006) *Los estoicos y el problema de la libertad*, México.
- Salles, R. (2012) "Οικειωσις in Epictetus" en Vigo (2012) p. 95-119.
- Sambursky, S. (1959) *Physics of the Stoics*, New York.
- Schenkl, H. (1909) "Hierokles Ethische Elementarlehre" en *Berliner Philologische Wochenschrift* 29 (1909) p. 195-200.

- Schmekel, A. (1901) "K. Prächter, Hierokles der Stoiker" en *Berliner Philologische Wochenschrift* 48 (1901) p. 1477-1480.
- Schofield, M. and Striker, G. (1986) *The norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge.
- Schofield, M. (1995) "Two Stoic approaches to Justice" en Laks-Schofield (eds.) (1995) p. 191-212.
- (1999) *The Stoic idea of the city*, Chicago.
- Schwyzler, H.-R. (1960) "Bewusst und unbewusst bei Plotin" en Dodds, E. R. (ed.), *Les sources de Plotin*, Gêneve, 1960, p. 341-390.
- Schibli, H. (2002) *Hierocles of Alexandria*, Oxford.
- Schirren, Th. (1998) *Aisthesis vor Platon. Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, Leipzig.
- Snell, B. (1963) *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid.
- Sorabji, R. (1998) *Animal Minds and Human Morals The Origins of the Western Debate*, Ithaca (NY).
- (2005) *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago.
- (2007) "Epictetus on Proairesis and Self" en Scaltsas, T. and Manson, A. (eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford (2007) p. 87-98.
- Stevens, J. (2000) "Preliminary Impulse in Stoic Psychology" en *Ancient Philosophy* 20 (2000) p. 139-168.
- Striker, G. (1983) "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I (1983) p. 145-167.
- (1996) *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, New York.
- Thorsteinsson, R. (2010) *Roman Christianity and Roman Stoicism A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford.
- Tielemann, T. (1991) "Diogenes of Babylon and Stoic Embriology" en *Mnemosyne* XLIV 1-2 (1991) p. 106-125.
- (1996) *Galen and Chrysippus on the Soul*, Leiden.
- Toivanen, J. (2009) *Animal Consciousness Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Jyväskylä.
- Tsouna, V. (2007) *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge.
- Vander, P. A. (1988) "Hermachus and the Epicurean Genealogy of Morals" en *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988) p. 87-106.
- Van Sijl, C. (2010) *Stoic Philosophy and the Exegesis of Myth*, Zutphen.
- Van der Eijk, P. (2005) *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge.

- Van der Horst, P. W. (1975) "Hierocles the Stoic and the New Testament" en *Novum Testamentum* XVII 2 (1975) p. 156-160.
- Verlinsky, A. (2012) "Epicurus and his Predecessors" en Frede-Inwood (2005) p. 56-100.
- Vigo, A. (ed.) (2012) *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim.
- Voelke, A.-J. (1961) *Les Rappports avec autrui dans la Philosophie Grecque d'Aristote a Panétius*, Paris.
- (1973) *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris.
- Vogt, K. (2008) *Law, Reason and the cosmic City: Political Philosophy in the early Stoa*, New York.
- Wachsmuth, C. (1860) *Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen*, Berlin.
- Warren, J. (2002) *Epicurus and Democritean Ethics. An archeology of Ataraxia*, Cambridge.
- Webb, C. C. (1902) "Praechter's Hierocles the Stoic" en *The Classical Review* XVI (1902) p. 127.
- Wehofer, Th. (1902) "Karl Prächter, Hierokles der Stoiker" en *Byzantinische Zeitschrift* XI (1902) p. 531-533.
- Wellmann, M. (1917) "Übersehenes" en *Hermes* LII (1917) p. 131-135.
- Welsch, W. (1987) *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart.
- Wieland, W. (1999) *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.
- Whitlock, M (1990) "Parental Nature and Stoic οἰκείωσις" en *Ancient Philosophy* 10 n. 1 (1990) p. 221-242.
- Wong, H. Y. (2010) "Bodily Awareness and Bodily Action" en O' Connor, T. and Sandis, C. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford, 2010, p. 227-235.
- Yrjönsuuri, M. (2008) "Perceiving One' Own Body" en Knuutila, S. (ed.) *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Helsinki, 2008, p. 101-116.
- Zeller, E. (1868) *Die Philosophie der Griechen* III 2, Leipzig.
- Zucker, F. (1930) "Syneidesis-Coscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum" en *Gnomon* VI (1930) p. 21-30.

