



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

revistapraxis@correounivalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Zamora Calvo, José María
LOS ESTOICOS Y LA CUESTIÓN DE LA FAMILIARIDAD (): LA PROPUESTA DE
HIEROCLES

Praxis Filosófica, núm. 45, julio-diciembre, 2017, pp. 11-27

Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209054627001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



LOS ESTOICOS Y LA CUESTIÓN DE LA FAMILIARIDAD (ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ): LA PROPUESTA DE HIEROCLES

José María Zamora Calvo

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

*Los Elementos de ética de Hierocles, junto a los extractos que conservamos por Estobeo, constituyen una presentación ordenada de la ética estoica desde sus primeros fundamentos. En este trabajo nos proponemos desgranar el argumento estoico de la familiaridad (*οικείωσις*) y la tesis de que lo primero familiar, ya seamos seres humanos o animales, no es solo la percepción de sí mismo sino también el impulso a la conservación de sí mismo. Hierocles exhorta a ponerse los unos en el lugar de los otros y a abrirse progresivamente en círculos concéntricos a la humanidad, pero sin demoler, desde el centro de la razón, la perspectiva de lo propio y familiar.*

Palabras clave: *familiaridad; oikeiosis; estoicismo; autoconservación; relaciones interpersonales.*

Recibido: 28 de febrero de 2017. **Aprobado:** 09 de junio de 2017.

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 45 julio-diciembre 2017: 11 - 27 DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i45.6051

The Stoics and the Question of Familiarity (*oīkeíωσις*): the Proposal of Hierocles

Abstract

*The Elements of Ethics of Hierocles, together with the extant extracts of Stobaeus, constitute an orderly presentation of Stoic ethics from foundations. In this paper I propose to analyze the Stoic argument of the notion of familiarity (*oīkeíωσις*), and the thesis that the first familiar thing, whether we are human beings or animals, is not only the perception of oneself but also the impulse to self-preservation. Hierocles exhorts to put oneself in the place of the others and to open progressively in concentric circles to humanity, without demolishing, from the center of reason, the perspective of what is proper and familiar.*

Keywords: *familiarity; oikeiosis; stoicism; self-preservation; interpersonal relationships.*

José María Zamora: es licenciado en Filosofía (1993) por la Universidad de Valladolid, y doctor por la misma universidad (1998), ambos con premios extraordinarios. Profesor Titular de Filosofía Antigua en la Universidad Autónoma de Madrid. Es presidente de la Sección española de la ISNS-International Society for Neoplatonic Studies, y miembro de la SIFG-Sociedad Ibérica de Filosofía Griega y de ALFA-Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua. En la actualidad coordina el Grupo de investigación reconocido por la UAM "Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea" (Ref. F-055), y colabora con el Grupo de Investigación sobre "Geopolítica de la Historia" (GEOPOLHIS), dirigido por Félix Duque. Asimismo, en la UAM, es representante de Relaciones Internacionales del Departamento de Filosofía y Coordinador, junto a Valerio Rocco, del Máster universitario en "Filosofía de la historia: Democracia y orden mundial".

Dirección electrónica: zamora.jm@gmail.com

LOS ESTOICOS Y LA CUESTIÓN DE LA FAMILIARIDAD (ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ): LA PROPUESTA DE HIEROCLES

José María Zamora Calvo

Universidad Autónoma de Madrid*

La familiaridad corresponde a un proceso que parte del amor a sí mismo y se extiende al amor al otro, hasta culminar en el amor a todo el género humano. El impulso de autoconservación genera simultáneamente el impulso de crear vínculos con los otros seres humanos. Ahora bien, esto plantea la siguiente paradoja: ¿cómo la amistad por el otro y, en definitiva, el amor por el género humano (*amor omnium*), el ámbito de lo público, puede surgir del amor a sí (*amor sui*), del ámbito de lo propio?¹

El *télos* de la familiaridad radica en conseguir que el género humano mantenga consigo mismo una relación firme semejante a la que mantiene con su propio cuerpo, con su propia constitución. De este modo, la familiaridad imprime un movimiento centrípeto que se transfiere desde cada uno de los círculos exteriores hacia el interior y, al mismo tiempo, centrífugo, tratando

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D: “Raíces filosóficas de la Europa futura: hacia la Europa de las ciudades” (Ref. FFI2013-43070-R) y de las actividades del Grupo de Investigación de la UAM: “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F-055).

Agradezco a los revisores anónimos por las observaciones críticas que contribuyeron a mejorar este trabajo.

Se han utilizado las siguientes abreviaturas: BS: Boeri & Salles (2014); D.L.: Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, según la edición de Dorandi (2013); LS: Long & Sedley (1987); FDS: Hülser (1987-1988); SVF: Arnim (1903-1905).

¹ Radice (2000: 224-225) y Laurand (2005: 27) hablan de una “fractura” real en el marco de la οικείωσις.

de integrar, de una manera progresiva, el último círculo en el primero y, al mismo tiempo, extender el primero en el último.

Por ello, el ser humano, a partir de la conciencia de la amistad efectiva que vincula a todos los seres humanos como hijos de Zeus, es abocado a traspasar los lazos sanguíneos a otros lazos, dirigidos por la razón. Precisamente, para “no perder al hombre”, como señala Epicteto (*Diss. II*, 10), la naturalidad racional de los actos debidos que los nombres –de origen natural– inspiran reemplaza la naturalidad de las relaciones humanas marcadas por la generación y la sociedad.

La familiaridad consigo mismo constituye el punto de partida de todas nuestras relaciones sociales. Entre la “familiaridad” (*οἰκείωσις*)² y el “amor a sí mismo” (*φιλαυτία*) se da una continuidad (cf. Hierocles, *El. Eth.* VII, 3-4 y VII, 23)³. La familiaridad hace que lo propio (*οἰκεῖον*) sea querido, favorable o beneficioso, ya sea de personas o de cosas, a diferencia de lo ajeno, de otro (*ἀλλότριον*) que, al no ser propio, resulta extraño, no familiar, y por ello se vuelve adverso, hostil, enemigo.

14

Familiaridad y conservación de sí mismo

Para Heidegger la preocupación (*die Sorge*) constituye una condición fundamental de nuestra vida, incluso la manera humana de estar en el mundo. Cuando Tugendhat (2004) aborda el tema del cuidado, centrado en el bienestar del sujeto y de aquellos por los que se siente afecto, no duda en acudir a la noción estoica de *οἰκείωσις* como la primera formulación de este tema que se lleva a cabo en la historia de la filosofía. Por su parte, Foucault (1984), integrando las enseñanzas de Hadot, titula el tomo III de su *Historia de la sexualidad*: “cuidado de sí” (cf. Depew 2016; Gagin 2016: 187-188).

Hierocles define la “familiaridad” (*οἰκείωσις*) como “la conciencia de sí que conduce a la propia salvación (*τοῦ πρὸς τὸ σωτήριον ἔαντοῦ συναίσθησίς*)” (*El. Eth.* VII, 46-48), es decir, la considera como la “consciencia” (*συναίσθησις*), una forma de percepción (*αἴσθησις*), pero no de impulso (*όρμη*)⁴.

² El término *οἰκείωσις* Annas (1993: 262) lo traduce por “familiarization”; Inwood (1999: 677) por “afiliation”; por su parte, Zeller (1876-1882, II: 208) interpreta la *οἰκείωσις* como “Selbstliebe”. La traducción por “familiaridad” o “apego” indica que la *οἰκείωσις* implica también un proceso. El término aparece utilizado antes de los estoicos solo en un pasaje de Tucídides (IV, 128, 4).

³ Cf. Séneca, *Ep.mor.* 121, 24: *caritas sui*. Rousseau expresa también en términos estoicos las relaciones entre “amour de soi” (cf. *Émile* IV, 491-492).

⁴ Cf. Plutarco, *Stoic. Repugn.* 12, 1038 B-C (*SVF* II 724): “Sin embargo, no hay sensación en aquellos para los cuales no hay nada sensible (*ἀλλ’ οὐτ’ αἴσθησίς ἐστιν οἷς μηδὲν αἰσθητὸν*), ni familiaridad en aquellos para los cuales no hay nada familiar (*οὐτ’ οἰκείωσις οἷς μηδὲν*

La discusión estoica sobre la “familiaridad” aparece resumida en una frase del *Lúculo* de Cicerón, cuando aborda el tema de la libertad humana y de qué modo se inscribe en el marco del destino: “Pues de la misma manera que un animal no puede no desear aquello que se le muestra como apropiado a su naturaleza –esto es lo que los griegos llaman *oikεῖον*–, así también no puede no asistir al objeto que se le muestra como evidente” (*Acad. Pr.* II, 38)⁵. De esto modo, Cicerón describe el mecanismo de la *oikείωσις*: dado que el animal percibe lo que le es propio y lo que le es apropiado a su naturaleza (*oikεῖον*, en latín *adcomodatum*), de ello deriva inmediatamente una tendencia hacia lo que le es familiar y apropiado. El proceso de apego o apropiación consigo mismo o con otro conecta con un proceso de familiarización, que se basa en la conciencia de lo que nos es propio y de lo que nos es familiar y apropiado, tal como expresa el término latino *conciliatio*.

Por medio del concepto de familiaridad consigo mismo los estoicos responden a la cuestión de saber de qué modo la naturaleza, a diferencia de las plantas, mantiene en vida a los animales. Precisamente, debido a que los animales se familiarizan consigo mismos, tienden a conservarse a sí mismos. Según Diógenes Laercio (VII, 85 = *SVF*, 178), Crisipo distingue entre: (1) la actitud de familiaridad consigo mismos, que los animales reciben desde su nacimiento; (2) lo que les es querido en primer lugar, es decir, su constitución y la conciencia que tienen de ella; (3) su tendencia a conservarse; (4) los comportamientos gracias a los cuales se mantienen en vida, evitan lo perjudicial y buscan lo útil⁶. La naturaleza crea a los seres vivos y los dota de los medios necesarios para la apropiación de lo que les resulta útil. Long (1970/71: 98) considera que los animales evitan lo que les hace daño y persiguen lo que les beneficia, y la naturaleza ha provisto a los animales del impulso para protegerse a sí mismos.

oiκεῖον·). Pues la familiaridad parece ser una percepción y una captación de lo familiar [a uno] (ή γὰρ οἰκείωσις αἴσθησις ἔστι τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι).” (Trad. de BS 22.7). Lo primero familiar es al mismo tiempo la constitución del animal y la conciencia que tiene de ello (cf. D.L. VII, 85). Ahora bien, de manera simultánea, esta conciencia de lo propio familiar conlleva una familiaridad o apego consigo mismo y un impulso a la conservación de sí mismo.

⁵ *Nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod accommodatum ad naturam adpareat (Graeci id oikεῖον appellant), sic non potest obiectam rem perspicuum non adprobare.* LS 40O; FDS 363; trad. de BS 6.12.

⁶ Esta misma estructura aparece también en Cicerón (*De fin.* III, 16), quien añade, como contrapartida a la familiaridad y a la constitución, la hostilidad y el miedo con respecto a la muerte.

Todo ser vivo, en virtud de la teoría de la “familiaridad”, está dotado desde su nacimiento de unos instintos de conservación que le proveen de una percepción rudimentaria de su identidad específica o sensación de sí (cf. Long 2009: 173). Crisipo, según Diógenes Laercio (VII, 85-89), sostiene que la familiaridad consigo mismo viene acompañada de la familiaridad con los hijos futuros y, aplicada a los seres humanos, de los “vínculos naturales” entre todos los seres humanos (cf. Cicerón, *De fin.* III, 63 = LS 57F).

En su conjunto, y a pesar de conservar solo de manera deteriorada los fragmentos, podemos postular que los *Elementos de Ética* de Hierocles tienen como objetivo ofrecer una exposición arquitectónica de la “familiaridad” (*oīkeíōσις*), desde unas perspectiva amplia, o una exposición que revalorice el significado particular de determinados componentes elementales de la vida animal, como la percepción de sí mismos⁷. Particularmente, tal como apunta Ramelli (2009: lxiii-lxiv), el tema específico, el *skopós* propio, de los *stoicheía* (elementos o fundamentos) de la ética pudo haber tenido como propósito propio llevar a cabo un análisis que conectara las dos líneas de pensamiento principales sobre la *oīkeíōσις* individual y la *oīkeíōσις* social, abordadas separadamente por Cicerón (*De fin.* III, 17-22, 62-68).

La diferencia entre “apropiación” y “apego” puede explicarse a partir de las dos formas del verbo *oīkeiōv*, la forma media *oīkeiōσθαι τι/τίνα* y la forma pasiva *oīkeiōσθαι πρός τι/τίνι*. Para Görgemanns (1983:184), la forma media *oīkeiōσθαι τι/τίνα* significa “apropiarse de algo” o “ganar –o conseguir– algo para sí”, un sentido más relacionado, diremos nosotros, con el término “apropiación”; y la segunda forma pasiva, *oīkeiōσθαι πρός τι/τίνι* “hacerse amigo de alguien” o “conseguir –o lograr– interés por algo”, presenta un sentido más próximo al de nuestros términos “familiaridad” o incluso “apego”.

La cita de Crisipo (D.L. VII, 85) inicia la interpretación estoica de la familiaridad consigo mismo. Por ello, influidos por un contexto crisipeano, las formas medias se han traducido por pasivas (cf. Pembroke 1971: 115). Ahora bien, el sustantivo *oīkeíōσις* se ha formado en la concepción estoica

⁷ Para probar que el animal percibe sus puntos débiles y sus puntos fuertes, Hierocles se centra en el análisis de la preservación de sí del animal (*El. Eth.* II, 18-III, 19), cuando alude a los ejemplos del toro, de la tortuga y del caracol (II, 20-27), del oso (II, 27-34), del sapo (II, 34-46), del ciervo (II, 46-III, 2), de la araña (III, 2-9) y del castor (III, 8-19), presentados de manera más pormenorizada que en otras ocasiones, pero siguiendo una sucesión acumulativa. De este modo, Hierocles prepara el terreno para desplegar el argumento de la familiaridad (*oīkeíōσις*) y la tesis de que lo primero familiar del animal no es solo la percepción de sí mismo sino también el impulso a la conservación de sí mismo. Cf. Bastianini & Long (1992: 404); Ramelli (2009: 42); Aoiz, J., Deniz, D. & Bruni Celli, B. (2014: 27 y 32); y Gourinat (2016: 42-43).

a partir de la segunda forma del verbo, pues añade el complemento en dativo o por medio de la preposición $\pi\tau\boldsymbol{\rho}\zeta$. De ahí que las características “hacerse amigo de alguien” o “conseguir –o lograr– interés por algo” son adecuadas para describir la relación consigo mismo en el contexto de la teoría estoica de la acción. De este modo, hacerse amigo de alguien constituye un proceso espontáneo y asimétrico que genera el afecto, el cariño y el cuidado, es decir, un interés activo por aquel de quien se hace uno amigo.

Como muestra Kühn (2011: 256), Hierocles (*El. Eth.* VI, 54-59) y Séneca (*Ep. mor.* 121, 24) hacen explícito lo que Diógenes Laercio (VII, 85) deja solo implícito: la condición necesaria para la supervivencia de los animales radica en un cierta familiaridad consigo mismos. Por medio del concepto de familiaridad consigo mismo los estoicos responden a la cuestión de saber de qué modo la naturaleza, a diferencia de las plantas, mantiene en vida a los animales. Precisamente, debido a que los animales se familiarizan consigo mismos, tienden a conservarse a sí mismos (cf. D.L. VII, 85 = *SVF* III, 178). La naturaleza no hace nada en vano. Si no dispusieran de familiaridad consigo mismos, la naturaleza habría producido los animales en vano, pues: “Pero también la naturaleza sería acusada de haberse afanado en vano sobre tales cosas antes del nacimiento si el animal, recién nacido, no va a complacerse a sí mismo.” (Hierocles, *El. Eth.* VI, 40-43; cf. Séneca, *Ep. mor.* 121, 24).

Kühn (2011: 249) propone el siguiente silogismo sobre la teoría de la conservación de sí mismos:

“La naturaleza no hace nada en vano [cf. Alejandro de Afrodisia, *De fato* 11, p. 179, 24-26 = *SVF* II, 1140; Aristóteles, *De caelo* I 4, 271a33].

Si los seres vivos creados por la naturaleza desaparecieran de inmediato, la naturaleza actuaría en vano por lo que concierne a ellos.

Por consiguiente, es imposible que los seres vivos creados por la naturaleza desaparezcan de inmediato”.

En otras palabras, los estoicos defienden la conservación de los seres vivos, pues la naturaleza actuaría en vano si existieran solo durante un corto período de tiempo. Por tanto, los animales que la naturaleza ha creado se mantienen necesariamente en vida durante un tiempo de vida propio y apropiado.

Para Hierocles la familiaridad consigo mismo no se da espontáneamente, sino como consecuencia de una relación más bien cognitiva y evaluativa

consigo mismo. Ahora bien, el objeto de esa relación resulta ser la causa de la familiaridad, aunque Hierocles no diga de manera explícita que la percepción de sí implica la satisfacción y la familiaridad.

En efecto, y en esto coinciden tanto Hierocles (*El. Eth.* VI, 27-30 y 40-53) como Séneca (*Ep. mor.* 121, 24)⁸, la familiaridad consigo mismo constituye una condición necesaria para la supervivencia de los animales (*El. Eth.* VII, 35). No obstante, la función de la naturaleza no consiste en hacer sentir a los animales la familiaridad consigo mismos, sino en hacerles complacientes con la representación que tienen de sí mismos. Ahora bien, si la complacencia se impone, es preciso admitir que, desde que el animal se percibe por primera vez, se familiariza también simultáneamente consigo mismo (*El. Eth.* VI, 49-53). Por tanto, Hierocles considera la satisfacción una condición necesaria y suficiente para lograr la familiaridad consigo mismo, base de la conservación de la vida animal.

Según la exposición de Catón en el libro tercero del *De finibus ciceroniano*, lo esencial de la “familiaridad” (*οἰκείωσις*) radica en la adaptación del ser vivo, desde el nacimiento, a su naturaleza. De este modo, la sociabilidad natural que implica la familiaridad estoica provoca que el ser humano, al entrar en su propia naturaleza, descubra un tipo propio de permanencia que le permite habitar la tierra tanto tiempo como dure su vida. Así pues, Cicerón socializa la metáfora de la casa, en griego *οἶκος*, inherente en el propio término *οἰκείωσις*, empleando en su traducción latina dos vocablos extraídos del léxico de las relaciones sociales: *conciliatio* y *commendatio* (cf. Lévy 1992: 378-387). El individuo es definido por su naturaleza, pero solo existe por su capacidad propia de negociar su singularidad en el interior de una clase.

Ahora bien, de manera paradójica, precisamente cuando Catón se refiere al origen de la sociedad, este aspecto transaccional de la familiaridad se difumina. El primero de los círculos concéntricos de la familiaridad/sociabilidad corresponde al amor de los padres por sus hijos (cf. Cicerón, *De fin.* III, 62), lo que hace que el nacimiento de un hijo consista en una cosmogénesis social⁹. Para Cicerón, la pareja hombre-mujer solo existe porque el niño ha nacido. Para Musonio Rufo, en cambio, la relación consigo

⁸ “Y no es sorprendente que nazcan con tal disposición, sin la cual nacerían en vano. El primer instrumento que la naturaleza les ha otorgado para su conservación es la adaptación y el amor a sí mismos. (*Nec est mirum cum eo nasci illa sine quo frustra nascerentur. Primum hoc instrumentum in illa natura contulit ad permanendum, [in] conciliationem et caritatem sui*)”. (Séneca, *Ep. mor.* 121, 24, 1-4); trad. de Roca Meliá (1986-1989: II, 404). Séneca conecta la familiaridad consigo mismo con el cuidado de sí mismo (*cura mei*), cf. *Ep. mor.* 121, 17.

⁹ Sobre la *οἰκείωσις* social, cf. Reydams-Schils (2005: 143-146); Murgier (2013: 10-11); Boeri (2013: 241-252).

mismo pasa siempre por la mediación del otro (cf. Laurand 2014: 370-404): la vida de un estoico romano solo adquiere sentido interpretada desde la perspectiva cosmopolita que imprime la óptica filosófica. Sin embargo, la cosmópolis que propone no necesita referirse a una ciudad particular, ni tampoco el filósofo-rey a Vespasiano o a Tito¹⁰.

Los tipos de familiaridad

El *Comentario anónimo del Teeteto* y los *Elementos de ética* de Hierocles establecen una distinción entre diversas clases de familiaridad, contribuyendo a aclarar el sentido del término, pero sin aportar ningún tipo de definición. El adjetivo οἰκεῖος además de al “pariente” o “de la familia” se refiere al “amigo íntimo”. Los estoicos aplican este objeto de familiaridad o apego con las cosas que buscan los animales para conservarse. Por ello, los animales no son susceptibles de que puedan llegar a familiarizarse con los medios de supervivencia en el mismo sentido en que se dice que están familiarizados consigo mismos y con su prole.

El académico anónimo que comenta el *Teeteto*¹¹ distingue dos tipos de “familiaridad en sí” (αὐτή ἡ οἰκείωσις): (1) el cuidado de sí mismo y del prójimo (οἰκείωσις κηδεμονική) y (2) la elección de los bienes (οἰκείωσις αἱρετική) (*Comm. in Plat. Thaet.* VI, 26-VIII, 6). De este modo, define los dos tipos de οἰκείωσις partiendo de los diferentes destinatarios u objetos de afinidad y de las dos maneras con las que nos relacionamos con esos destinatarios u objetos de afinidad.

Desde luego que de la familiaridad en sí ([α]ύτῆς δὲ δ[ὴ] τῆς οἰκειώ[σ] εω[ζ]) hay una que es cuidadosa (κηδεμονική) –no solo de nosotros mismos sino también de nuestros vecinos, como si, en cierto modo, fueran iguales a nosotros– y otra que es electiva, por medio de la cual elegimos los bienes para nosotros mismos (αἱρού[ν]μεθα ἔαυτοῖς τὰ γα[θ]ά), sin preocuparnos de ellos por sí mismos, sino con el deseo de que tales bienes nos pertenezcan (βουλόμενοι αὐτὰ γενέσθαι ήμιν). (*Comm. in Plat. Theat.* VII, 26-VII, 37).

El autor anónimo distingue dos actitudes identificadas con la familiaridad: el cuidado de las personas y la adquisición de bienes.

¹⁰ Cf. Temistio, *Or.* XIII, 173: “Augusto estaba relacionado con Ario de Alejandría y Tito con Musonio”. Cf. Laurand (2014: 27-28).

¹¹ Este comentario posiblemente fue redactado antes de los *Elementos de ética* de Hierocles, en las últimas décadas anteriores al comienzo de nuestra era, cf. Bastianini & Sedley (1995: 254-256); Sedley (1996); Tarrant (1983; 1985: 66-68). Hierocles fue contemporáneo de Aulo Gelio, es decir, del siglo II d.C., cf. Goulet (1989, III: 686).

Precisamente, dado que el cuidado se opone a la familiaridad con los objetos, podemos decir que no nos ocupamos de nosotros mismos o de los otros por nosotros mismos o por los otros. Por lo que respecta a los objetos de elección, según el comentador, deseamos obtenerlos; y opone este deseo a una familiaridad que significaría preocuparse de los objetos por sí mismos. Sin embargo, el cuidado está presente como una forma de familiaridad y no como una preocupación de orden práctico, que se ocupa de conseguir los medios de subsistencia, o de la vida buena y del bienestar.

La manera de “elegir” que expone el comentarista corresponde a la teoría estoica que expresa el término κατηγόρημα, lo que elegimos inmediatamente. En cambio, por mediación de algo tiene lugar la elección que se dirige a una cosa, designada por un sustantivo en la medida en que el verbo tiene un complemento, como, por ejemplo, “obtener bienes” (cf. Ario Dídimo, *Epítome* 11f = *SVF* III, 91; Brunschwig 1995: 259-261). Y, por “bienes”, el comentador puede referirse: tanto a (1) los estados, como por ejemplo la salud o la fuerza, como (2) los medios que posibilitan alcanzar esos estados o (3) sobrevivir. Los dos primeros bienes dependen del cuidado de sí y, precisamente por ello, se los elige (cf. Cicerón, *De fin.* III, 59 = *SVF* III, 498); y el tercero depende directamente de la elección de existir y, de manera indirecta, del cuidado de sí, identificado en este caso con la familiaridad consigo mismo. Asimismo, el académico anónimo puede estar refiriéndose también en su comentario a los bienes morales que, en el contexto de la teoría estoica de la acción, aluden a la excelencia moral y a los amigos que se caracterizan por poseer esta cualidad.

Por su parte, Hierocles distingue primero tres tipos de familiaridad: (1) la familiaridad benevolente con relación a sí mismo (*οἰκείωσις εὐνοητική*), (2) la familiaridad afectiva con relación a los parientes (*οἰκείωσις στερτική*), particularmente con relación a los hijos, y (3) la familiaridad que se elige (*οἰκείωσις αἵρετική*) con las cosas exteriores. Y, posteriormente, traza la siguiente proporción entre, por una parte, la familiaridad afectiva de los hombres por sus hijos y la familiaridad con las cosas exteriores que eligen y, por otra, la familiaridad benevolente de los animales por sí mismos y su familiaridad con lo que seleccionan para conservar su propia constitución (*οἰκειοῦται ἐκλεκτικῶς*) –lo que añade a esta clasificación un cuarto tipo de afectividad (*οἰκείωσις ἐκλεκτική*), que se refiere a (4) la autoconservación.

La familiaridad con relación a sí mismo es benevolente, mientras que con relación a los parientes es afectiva, pues la familiaridad se designa [5] con muchos nombres. Pues, así como, en general, nos familiarizamos con nuestros hijos afectivamente, y electivamente (*αἵρετικῶς*) con las cosas exter-

nas, así también el animal se familiariza consigo mismo benévolamente, y selectivamente (ἐκλεκτιχῶς) con las cosas que contribuyen a la protección de su constitución. (Hierocl. *El. Eth.* IX, 3-10).

Dado que en la estructura profunda de cualquier tipo de familiaridad hay una referencia implícita al bienestar del individuo y también al fin u objeto al que un ser vivo se dirige naturalmente, resulta razonable considerar que los dos tipos de οἰκείωσις misma que distingue el comentarista anónimo del *Teeteto* –(1) el cuidado de sí mismo y del prójimo (κηδεμονική) y (2) la elección de los bienes (αἱρετική)– pudieran corresponderse con las dos primeras clases de familiaridad que establece Hierocles: (1) la benevolente con relación a sí mismo (εὐνοητική) y (2) la afectiva con relación a los parientes (στερτική)¹².

Possiblemente Hierocles, como sugieren Bastianini y Sedley (1995: 496), se había inspirado en la distinción trazada por el autor anónimo, especialmente por lo que respecta a la definición del tercer tipo de familiaridad, que consiste en la elección de determinados objetos exteriores, ya que se aparta del sentido propiamente estoico que restringe el uso de la “elección” a los bienes. De hecho, si conectamos este texto con el del comentarista anónimo, Hierocles no se interesa en las personas como medios, sino por sí mismas; la familiaridad con las cosa exteriores, en cambio, presenta un interés instrumental, tal y como se lleva a cabo en la selección de estas. Sin embargo, la familiaridad propia de las elecciones no aparece caracterizada en el texto de Hierocles, quizás porque el texto contiene lagunas que impiden una reconstrucción satisfactoria y completa.

Por lo que respecta a la estructura de la proporción, Hierocles transpone a los animales lo que observa en el ámbito de los seres humanos: del mismo modo que nos familiarizamos con nuestros hijos y de manera diferente con los cosas exteriores, así también los animales se familiarizan consigo mismos y de manera diferente con las cosas que sirven como medios para su conservación¹³.

¹² Cf. Bastiani & Sedley (1995: 495); Doyle Sánchez (2014: 399-400). Cf. Porfirio, *Abst.* III 26, 9-13.

¹³ En la interpretación de esta segunda parte del pasaje optamos por la lectura que propone Kühn (2011: 280-281) frente a la que mantiene Alesse (2008: 453), quien, a la inversa, señala que Hierocles parte de la observación de los animales y la transfiere al ámbito de los humanos. Kühn (2011: 281, n. 57) se basa en un criterio sintáctico: la distribución de los términos griegos καθάπερ y οὕτω, situados, respectivamente, delante de las frases que conciernen a los hombres y a los animales.

Los círculos concéntricos

Todos los hombres participan de la razón universal, expresada en la extensión por círculos concéntricos desde la relación consigo mismo, marcada por la inteligencia, hasta la patria, la *res publica*. De hecho, los seres humanos estamos, de manera instintiva, más familiarizados con nosotros mismos que con nuestros semejantes (cf. Hierocles, *apud Estobeo Anth.* IV 27, 23, p. 671, 3-673,2; cf. LS 57G).

Para Hierocles, la facultad de pensamiento (*διάνοια*) de cada individuo puede compararse con el centro de diez círculos concéntricos, cuyos rayos aumentan proporcionalmente a la distancia por los vínculos de consanguineidad –pertenencia a la misma familia, ampliada progresivamente–, después por los vínculos de suelo –pertenencia a un mismo demo, a la misma tribu, a la misma ciudad, a las ciudades vecinas– y, por último, a los vínculos procedentes de la común pertenencia a la ciudad del mundo.

22

1. *El cuerpo (σῶμα) y lo que uno posee para satisfacer las necesidades corporales.*
2. *La familia más cercana –los padres, los hermanos, la esposa y los hijos–.*
3. *Los tíos y las tías, los abuelos, los sobrinos y las sobrinas y los primos.*
4. *Todos los miembros que integran la familia biológica.*
5. *Las personas que pertenecen a un mismo demo, pero que no comparten vínculos de consanguineidad, como los vecinos (δημιόται).*
6. *Los miembros de la misma tribu política (ó τῶν φυλετῶν).*
7. *Los conciudadanos, que comparten la misma pólis.*
8. *Los habitantes de las ciudades limítrofes (ó ἀστυγειστόνων).*
9. *Los individuos que pertenecen a la misma etnia –o nación– (ó ὄμοεθνῶν).*
10. *Todo el género humano (ó τοῦ παντὸς ἀνθρῶπων γένους), sin incluir los animales.*

Para Hierocles, el ser humano naturalmente bien dispuesto no debe comportarse con los individuos pertenecientes al décimo círculo, el más alejado del centro, como a extraños, aun cuando su sentimiento de familiaridad con ellos sea prácticamente inexistente. Por el contrario, “debemos” esforzarnos por ir más allá de nuestros intereses particulares, para familiarizarnos con los demás miembros del género humano, a fin de tratar a los individuos más alejados, pertenecientes al último círculo, como amigos íntimos, y no como extraños.

Hierocles propone que para tratar a otra persona como es debido, hemos de imaginar o postular (*ύποθέσθαι*) que nosotros somos esa otra persona e invertir los papeles (cf. Estobeo, *Eclog.* IV, 84, 20, p. 660, 16-661, 6 Hense).

Esta propuesta, calificada de “verdaderamente radical” por Konstan (2016: 146), queda más fortalecida aún cuando nos indica que el primer ejemplo que entraña este intercambio es la relación entre amo y esclavo; y continúa sugiriendo que este mismo proceso debería emplearse para las relaciones entre padres e hijos¹⁴ y, en definitiva, para todas las relaciones humanas.

Los amos deberían ponerse en el puesto de los esclavos y los padres en el de los hijos. Se trata de “papeles” (*πρόσωπα, personae* en latín) diferentes en la relaciones interpersonales. Esta recomendación, más que la igualdad y la semejanza, presupone tener conciencia tanto del rango y del estatuto del otro como del rango y del estatuto propios. Hierocles exhorta a proyectarse en el *πρόσωπον* del otro, ponerse los unos en el lugar de los otros, abrirse a la humanidad pero sin aniquilar la perspectiva de lo propio: considerar el mundo, como madre o padre o como hijo o hija, desde el centro de la razón que otorga la fraternidad, donde resuenan los versos de Terencio: *Homo sum: humani nil a me alienum puto (Heauton timorumenos 77)*.

En este sentido, Hierocles recomienda llevar a cabo una reducción progresiva de los círculos, comenzando por tratar a los miembros de cada uno de ellos de la misma manera que trataríamos a los que están situados en los círculos anteriores y, por tanto, más próximos al centro. De este modo, todos los seres humanos deberían ser tratados como si fueran miembros de la misma etnia, y estos miembros, a su vez, como si fueran conciudadanos, compartiendo la misma *pólis*, y así sucesivamente. La aplicación de este procedimiento implica la abolición de la distancia entre los otros y nosotros, llegando hasta a tratar a nuestros primos como si fueran nuestros hermanos, y a los tíos como si fueran nuestros padres. Las categorías relacionadas con el parentesco se desmoronan. Ahora bien, ponerse en el puesto del otro, tal como aparece en el extracto de Estobeo de Hierocles, requiere tender puentes entre las personas más que su destrucción. El círculo de las relaciones de familiaridad que está más próximo del centro ha de considerarse como verdaderamente semejante a nuestro propio cuerpo: “Debemos considerar que nuestros hermanos son, en cierto modo, una parte de nosotros mismos, así como mis ojos forman parte de mí, lo mismo que mis piernas, mis manos

¹⁴ En la embriología estoica, el embrión es una mezcla de las semillas de los dos padres y, por eso mismo, el hijo es una parte de los dos padres, destinado a independizarse. Amar a su propio hijo equivale, por tanto, en un primer momento, a amar una parte de sí mismo “Del mismo modo ‘nada es ajeno al civilizado y nada es familiar al vil, porque lo uno es bueno y lo otro es malo’. ¿Cómo es, entonces, que una y otra vez en todos sus libros de física (y por cierto que también en los de ética!) se preocupa por escribir que, en cuanto nacemos, estamos familiarizados con nosotros mismos, con nuestra partes y con nuestros propios vástagos?’”. (Plutarco, *Stoic. repugn.* 12, 1038B, SVF II 274; LS 57E; trad. de BS 22.7). Cf. Inwood (1996: 257-258); Zamora Calvo (2015).

y todo lo demás” (Estobeo, *Eclog.* IV, p. 663, 1-4). La última etapa de este proceso centrípeto culminaría en la reducción del propio cuerpo, que giraría reducido en torno al pensamiento, centro único en el que coinciden todas las partes corpóreas. Ahora bien, este regreso al centro puede restituir una estructura jerárquica: la razón dirige todas las cosas e imprime la necesidad de que unas partes colaboren con otras en armonía.

Precisamente las personas buscan hacerse amigos para protegerse ante la desgracia. Por ello, según el procedimiento de Hierocles, las personas no solo han de tratar de reducir los círculos de relaciones, sino que también han de tratar de invertir completamente el orden, hasta llegar a preferir a los que están situados en los círculos más lejanos en vez de a los que están más próximos

El comentarista anónimo del *Teeteto* propone la disolución de los vínculos a medida que se extienden, lo que niega Hierocles, pero que constituye el punto de partida de la propuesta de Cicerón, que defiende el entrecruzamiento de dos principios, el de la disolución y el de una afinidad privilegiada con los conciudadanos (cf. Laurand 2005: 42). Por ello, el comentarista justifica a Sócrates, cuando manifiesta que se interesa más por los jóvenes de Atenas que por los de Cirene, porque les ama más (cf. Platón, *Teeteto* 143d), y se basa en un postulado que se separa de las tesis propiamente estoicas sobre la *oikeíωσις*. De este modo, los vínculos tejidos por la *oikeíωσις* se distienden y relajan.

La conexión entre la amistad y la familiaridad plantea la necesidad moral de sintonizar el interés personal con el comportamiento apropiado respecto al amigo (cf. Epicteto, *Diss.* II, 22, 18). En sintonía con esta concepción estoica, Housset (2003: 20) afirma: “El ideal de impasibilidad solo puede denunciar la piedad como inútil o peligrosa para el hombre que vive bajo el mando de la razón. [...] Por una parte, su carácter patológico lleva a aquel que la experimenta a estar fuera de sí en un exceso de emotividad, y, por otra, su oscuridad no permite ver cómo salvar al otro de su desgracia”. La amistad estoica no exige al otro sufrir por compasión, ya que las pasiones se contagian. Para frenar la expansión patológica, es preciso no dejarse perturbar por las calamidades que padecen otros, pues la causa de la perturbación no es realmente el acontecimiento, sino el juicio que se elabora sobre él. Sin embargo, la impasibilidad moral (*ἀπάθεια*) del sabio estoico no debe interpretarse como una manera de ser egoísta e inhumana, sino abierta a compartir la desgracia del otro, pero protegiéndose y controlando las pasiones. Puede, en efecto, sentir compasión por su amigo que sufre, pero sabiendo imitar la piedad sin padecerla, es decir, sin compartir el error de juicio en el que cae el que sufre una pena.

Referencias bibliográficas

- Alesse, F. (2008): “La teoria delle forme di appropriazione nello stoico Ierocle”, en F. Alesse, F. Aronadio, M. C. Dalfino, L. Simeoni & E. Spinelli (eds.), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di G. Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, pp. 441-457.
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- Aoiz, J., Deniz, D. & Bruni Celli, B. (2014). “Elementos de ética de Hierocles”. *Helmantica*, 65, pp. 13-90.
- Arnim, H. von (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-III, Stuttgart: Teubner.
- Bastianini, G. & Long, A. A. (1992): “Hierocles, Elementa Moralia”, en *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, I, 1**, Firenze, Olschki, pp. 268-451.
- Bastianini, G. & Sedley, D. (1995): “Commentarium in Platonis Theaetetum”, en *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte III: Commentari, Firenze, Olschki, pp. 227-562.
- Boeri, M. D. (2013): “Cuidado de sí y ‘familiaridad’ en el estoicismo: ¿cuán egoísta y cuán altruista es la ética estoica?”, *Thaumázein. Rivista di Filosofia*, 1, pp. 225-255.
- Boeri, M. D. & 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: Academia.
- Brunschwig, J. (1995). *Études sur les philosophies hellénistiques: épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Depew, J. F. (2016). Foucault Among the Stoics: Oikeiosis and Counter-Conduct. *Foucault Studies*, 0, 22-51. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i0.5012>
- Dorandi, T. (2013). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Doyle Sánchez, D. (2014). *La doctrina estoica de la oikeiosis. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*, Hildesheim: Olms.
- Gagin, F. (2016). *L'esthétique des passions et leur régulation stoïcienne*, Thèse de Doctorat, Paris: Université de Paris 8.
- Görgemanns, H. (1983). “Oikeiosis in Arius Didymus”, en W.W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, New Brunswick N.J., Transaction books, pp. 165-189.
- Goulet, R. (1989-2012): “Hiéroclès RE 17”, en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I-V, Paris, C.N.R.S., pp. 686-688.
- Gourinat, J.-B.: “La gestation de l’animal et la perception de soi”, en J.-B. Gourinat (ed.), *L’éthique du stoïcien Hiéroclès*. Hors-Série. Philosophie antique: problèmes, Renaissance, usages, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 15-46
- Housset, E. (2003). *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, préface de J.-L. Marion, Paris: Cerf.

- Hülser, K. (1987-1988). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, I-IV, Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Inwood, B. (1996): “L’*oikeiōsis* sociale chez Épictète”, en K. Algra, P. van der Horst & D. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Leiden-New York, Brill, pp. 243-264.
- Konstan, D. (2016): “Hiéroclès, sur la famille et l’économie domestique”, en J.-B. Gourinat (ed.), *L’éthique du stoïcien Hiéroclès*, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 145-155.
- Kühn, W. (2011): “L’attachement à soi et aux autres”, en M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, Paris, Vrin, pp. 237-366.
- Laurand, V. (2005). *La politique stoïcienne*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Laurand, V. (2014). *Stoïcisme et lien social: enquête autour de Musonius Rufus*, Paris: Garnier.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie de Ciceron*. Rome: École française de Rome.
- Long, A. A. (1970/71): “The Logical Basis of Stoic Ethics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, pp. 85-104.
- Long, A. A. (2009): “L’éthique: continuité et innovations», en J.-B. Gourinat & J. Barnes (eds.), *Lire les stoïciens*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 171-191.
- Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Murgier, Ch. (2013). La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d’appropriation (*oikeiosis*). *Methodos*, 13, 1-37. Recuperado de <http://methodos.revues.org/3030>
- Pembroke, S. G. (1971): “Oikeiosis”, en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, Athlone Press, pp. 118-149.
- Radice, R. (2000). *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano: Vita e Pensiero.
- Ramelli, I. & Konstan, D. (2009). *Hieroclès the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Reydams-Schils, G. (2005). *The Roman Stoicks: Self, Responsibility, and Affection*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roca Meliá, I. (1986-1989). *Epístolas morales a Lucilio*, I-II, Madrid: Gredos.
- Sedley, D. (1996): “Three Platonist interpretations of the *Theaetetus*”, en C. Gill & M. M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 79-103.
- Tarrant, H. (1983): “The Date of Anon. *In Theaetetum*”, *The Classical Quarterly*, 33, pp. 161-187.
- Tarrant, H. (1985). *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Barcelona: Gedisa [trad. esp. de *Egozentrizität und Mystik*, München: C. H. Beck, 2003].
- Zamora Calvo, J. M. (2015): “La embriología estoica”, *Azafea: revista de filosofía*, 17, pp. 51-73.
- Zeller, E. (1876-1882). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil 2, 1, Leipzig: R. Reisland.