

# LOS NOMBRES, LOS POETAS Y LOS MITOS: LA ALEGORÍA EN LOS ANTIGUOS ESTOICOS

*Sigmund Méndez*  
*Universidad de Salamanca*  
*sigmundmendez@yahoo.es*

## NAMES, POETS, AND MYTHS: ALLEGORY IN THE ANCIENT STOICS

**RESUMEN:** Este artículo estudia los principales fragmentos que ilustran las funciones que la alegoría desempeñó en el pensamiento de los antiguos estoicos. Por una parte, se indagan las explicaciones etimológicas implementadas desde Zenón como auténticos ejercicios alegóricos, en la medida en la que se deducen a partir de ellas contenidos cosmológicos y éticos a través de una preconcepción filosófica. Luego, muestra también el modo en que estas unidades de significado servían asimismo para desarrollar interpretaciones generales sobre los dioses y los mitos. A partir de ambas operaciones hermenéuticas, se muestra de qué manera la alegoresis forma parte nuclear de la primera teoría racionalista de la mitología de la Antigüedad y el lugar que le asigna a los poetas como intermediarios de la sabiduría, así como las necesidades culturales y especulativas que motivaron su sostenida implementación en el decurso todo de la *Stoa*.

**PALABRAS CLAVE:** Estoicismo, Alegoría, Alegoresis, Mito, Poesía.

**ABSTRACT:** This article studies the main fragments that illustrate the functions allegory performed in the thought of the ancient Stoics. On the one hand, the analysis inquires into the etymological explanations developed since Zeno as authentic allegorical exercises, inasmuch as cosmological and ethical contents were deduced from them by a philosophical preconception. Then the way in which these unities of meaning served also to unfold general interpretations about the gods and the myths is studied. On the basis of these two hermeneutical operations, it is shown how allegoresis plays an essential role in the first rationalistic theory of mythology in Antiquity and the place assigned to the poets as intermediaries of wisdom, as well as the cultural and speculative necessities that motivated its sustained implementation during all the existence of the *Stoa*.

**KEYWORDS:** Stoicism, Allegory, Allegoresis, Myth, Poetry.

RECIBIDO: 07.10.2013. ACEPTADO: 26.02.2014

Entre las diversas corrientes que acogieron la alegoría como modalidad poético-hermenéutica<sup>1</sup>, la escuela estoica ha sido considerada como una de sus más asiduas y vigorosas promotoras<sup>2</sup>. De manera notable, uno de los testimonios principales sobre este modo de interpretación ejercido por ella proviene de un grupo adversario: el epicureísmo. Así, Filodemo señaló en su tratado *De pietate* la συνουκείωσις (“asociación” o “identificación” alegórica) estoica, al indicar cómo Crisipo quería simplemente “asociar” o “adaptar” (συνουκειοῦν) sus ideas a los mitos de los poetas: ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ] (sc. περὶ θεῶν Χρύσιππος) τὰ τ[ε] εἰς Ὀρφέα [καὶ Μ]ουσαῖον ἀναφε[ρόμ]ε[v]α καὶ [τ]ὰ παρ’ [Ὀ]μήρω καὶ Ἡσιόδῳ] καὶ Εὐριπίδῃ καὶ ποιηταῖς ἄλλοις, [ὡ]ς κα[ὶ] Κλεάνθης, [τ]ειράτα[ι] συνουκειοῦ[v] ταῖς δόξαις αὐτῶ[v]<sup>3</sup> (“en el [libro] segundo [de *Sobre los dioses* de Crisipo], las cosas atribuidas a Orfeo y a Museo y las de Homero, Hesíodo, Eurípides y los otros poetas, y al igual que Cleantes, intenta adaptar a sus propias opiniones”). El pasaje aparece trasladado por Cicerón en el *De natura deorum*, donde se utiliza la palabra *accommodare*, acentuando la crítica –dentro de la contienda dialéctica del tratado– al decir el epicúreo Veleyo que Crisipo hacía de hecho a los poetas “filósofos estoicos”: *in secundo autem uolt Orphei Musaei Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam ueterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse uideantur* (“En cambio, en el libro segundo quiere a las fábulas de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero acomodar a las cosas que en el mismo primer libro sobre los dioses inmortales había expresado, de modo que los antiguos poetas, que estas cosas ni siquiera habían sospechado, parece que fueron estoicos”)<sup>4</sup>. Ese violentamiento que implicaba la *accommodatio* del texto poético al significado filosófico resulta patente y distintivo en varias manifestaciones de la alegoresis antigua y, en particular, la representada por los estoicos; aunque no habrían sido los únicos en ejercitarla, según indica por ejemplo la actitud de distancia de Séneca (caso

<sup>1</sup> El término “alegoría” tiene el significado general de creación verbal –o icónica– donde el discurso despliega dos o más niveles de significado (el literal y los figurados), y en sentido lato ha nombrado también a su correspondiente operación interpretativa por parte del receptor, aunque a esta segunda acción modernamente se le ha denominado de modo diferenciador como “alegoresis”; según G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol* (Göttingen 1997) 45: “Bevor es die Allegorie als literarische Form gab, gab es die Allegorese als hermeneutische Methode, die allegorische Auslegung von Texten”. Cabe asimismo advertir que “alegoresis” puede deslindarse de la “interpretación alegórica” (descodificación de una alegoría insita al texto) y designar aquella lectura que trata, según P. Berek, “Interpretation, Allegory, and Allegoresis”, *College English* 40.2 (1978) 118, “the poem as an illustration of a system of ideas existing independently of the text and its creator”, modo válido hipotéticamente para algunas prácticas interpretativas de los estoicos pero no pocas veces de problemática precisión respecto de la propia postura subjetiva de quien lo ejerce.

<sup>2</sup> Es, según pone de relieve G. R. Boys-Stones, “The Stoics’ Two Types of Allegory”, en G. R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions* (Oxford 2003) 210, n. 3: “the only major philosophical school of the Hellenistic period with an interest in allegory at all”.

<sup>3</sup> Phld. *Piet.* 13 (DDG p. 547b) = *SVF* 1.539.

<sup>4</sup> Cic. *N.D.* 1.41 = *SVF* 2.1077.

singular, y en oposición a Posidonio y Cornuto) sobre las *ineptiae*<sup>5</sup> interpretativas de tal índole y el absurdo que implica que tanto estoicos, platónicos, peripatéticos y epicúreos quisieran confirmar sus opiniones a través de Homero.

La tendencia alegórica adjudicada a la *Stoá* ha sido en general ratificada por la mayor parte de los críticos que en el siglo XX indagaron el tema<sup>6</sup>, reconociendo su constante presencia a partir de su fundador Zenón de Citio y sus múltiples continuadores: Cleantes, Crisipo, Antípatro de Tarso, Diógenes de Babilonia, Apolodoro de Atenas y Crates hasta llegar a Cornuto<sup>7</sup>. Sin embargo, no han faltado algunas opiniones contrarias que han problematizado tal perspectiva llegando incluso a descartar una teoría y una praxis alegóricas entre los antiguos estoicos, como ha sostenido uno de sus más destacados especialistas: A. A. Long<sup>8</sup>. Varios estudiosos posteriores apuntan sin embargo a una lectura más cercana a la “tradicional”, a veces contraviniendo directamente dichas reservas<sup>9</sup>. A pesar de esto,

<sup>5</sup> Sen. *Ben.* 1.3 = *SVF* 2.1082.

<sup>6</sup> Cabe destacar: F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum* (Borna-Leipzig 1928); M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen 1948) 97-98, 182, 368-369; Ph. DeLacy, “Stoic Views of Poetry”, *AJPh* 69: 3 (1948) 241-271; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956) 137 ss.; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of Hellenistic Age* (Oxford 1968) 140, 167, 237; A. Le Boulluec, “L'allégorie chez les Stoïciens”, *Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse Littéraires* 23 (1975) 301-321; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris 1976<sup>2</sup>) 125 ss.

<sup>7</sup> Continuidad puesta de relieve por I. Ramelli, *Allegoria I: L'età classica* (Milano 2004) 85.

<sup>8</sup> P. Steinmetz, “Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa”, *RhM* 129 (1986) 18-30, quien ha subrayado el hiato interpretativo entre la alegoresis de los mitos –cuya existencia reconoce– y de la poesía remarcando la ausencia de una teoría para ésta (“keine allegorische Deutung von Dichtung als Dichtung”, p. 20) con excepción de Cleantes; y de manera más amplia, los argumentos contra el alegorismo de A. A. Long, *Stoic Studies* (Berkeley Los Angeles London 2001) 58-84. Para Long, siendo Zenón y sus discípulos “serios filósofos” racionalistas y empiristas, “they don't talk nonsense” como creer que Homero y Hesíodo hubieran sido “criptoestoicos” (p. 64), suposición que derivaría de la manipulada traducción ciceroniana del pasaje de Filodemo y de la propia inquina epicúrea contra los maestros del Pórtico, leída luego de manera poco cuidadosa por la crítica moderna. Sin embargo, los argumentos de Long son discutibles (el malicioso énfasis del personaje ciceroniano no cancela el fondo de la cuestión), y parecen articularse sobre el juicio de una vinculación perniciosa de ese conjeturado abuso con una comprensión “postmoderna” de alegorismo (p. 83) del que hay que “salvar” al racionalismo estoico (en efecto, su lectura “saves the Stoics”, p. 74, de ese deplorable malentendido, aunque más bien sólo termina por convertirlos en alegoristas involuntarios), y que vuelve, como habrá de verse en este texto, su esforzado discripen de “interpretación” y alegoría dudosamente iluminador y difícilmente sostenible a la luz de los escasos fragmentos disponibles. A lectores modernos puede resultar “insensato” el modo en que los alegoristas han violentado los textos, pero es práctica gustada por grandes pensadores como los neoplatónicos, teólogos medievales y un filósofo “serio y empirista” del siglo XVII como Francis Bacon en su *De sapientia veterum*, en J. Spedding et al. (eds.), *Works* (London 1861) VI 625-626: “Fateo certe ingenuè et libenter, me in hanc sententiam propendere, ut non paucis antiquorum poetarum fabulis mysterium et allegoriam jam ab origine subesse putem”.

<sup>9</sup> G. W. Most, “Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report”, *ANRW* II: 36, 3 (Berlin-New York 1989) 2014-2065; D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992) 24 ss.; W. Bernard, “Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike”, en H.-J. Horn y H. Walter (eds.), *Die Allegorese des antiken Mythos* (Wiesbaden 1997) 63-83; L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe I: Sauver les mythes* (Paris 1997) 61-79; H. Chadwick, *Antike Schriftauslegung. Pagane und christliche Allegorese. Activa und Passiva im antiken*

puede considerarse que la cuestión de la alegoría estoica no se encuentra cerrada y amerita nuevas aproximaciones. La intención del presente texto es indagar la pertinencia de los supuestos sobre este tema y, a través de la revisión de algunos de los principales fragmentos conservados, mostrar cómo la búsqueda de la *enodatio nominum* y la *explicatio fabularum*<sup>10</sup>, la clarificación etimológica de los nombres y la explicación de los mitos, que les adjudica Cicerón son efectivamente verificables en ellos, como operaciones conjuntas y mutuamente implicadas de un sistema de pensamiento que de forma relevante utilizó como estrategia comprensora a la alegoría; que su función ancilar responde de manera orgánica a hondas necesidades conceptuales de una cosmovisión que requiere de ella como instrumento de integración filosófica y cultural; y que bajo su ambigua luz cabe comprender el lugar y sentido que poseyeron tanto la mitología como la poesía en el pensamiento estoico.

## 1. LOS NOMBRES

En primer término, es necesario llevar a cabo un atisbo general de los principales testimonios subsistentes de la *enodatio nominum* llevada a cabo por los representantes tempranos de la escuela. Al propio fundador de la *Stoá* se remonta la práctica de realizar explicaciones de los nombres mitológicos, en particular, a partir de los textos de los poetas. De manera notoria, corresponden a pasajes de la *Teogonía* de Hesíodo los fragmentos conservados que incluyen lecturas de esa índole: respecto de *Th.* 134 se consigna la interpretación de Zenón sobre las

---

*Umgang mit der Bibel* (Berlin-New York 1998) 2-4; J. Whitman, "A Retrospective Forward: Interpretation, Allegory, and Historical Change", en J. Whitman, *Interpretation and Allegory. Antiquity to Modern Period* (Boston - Leiden 2003) 36, n. 6; R. Lamberton, "Language, Text, and Truth in Ancient Polytheist Exegesis", en J. Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory* (Boston - Leiden 2003) 77-78; R. Radice en su "Introduzione" a I. Ramelli, *Allegoria*, 7-45 y la amplia exposición de la autora; P. T. Struck, *Birth of Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts* (Princeton - Oxford 2004) 111 ss.; C. Lévy, "Sur l'allégorèse dans l'ancien Portique", en B. Pérez-Jean, B. y P. Eichel-Lojkine (eds.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance* (Paris 2004) 221-233; R. Goulet, "La méthode allégorique chez les stoïciens", en G. R. Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Les stoïciens* (Paris 2005) 93-119; J.-B. Gourinat, "Explicatio fabularum: la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie", en G. Dahan y R. Goulet (eds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme* (Paris 2005) 9-34; P. A. Meijer, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods* (Delft 2007) 100 ss.; S. N. Svendsen, *Allegory Transformed: The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews* (Tübingen 2009) 9 ss.; G. W. Most, "Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric", en R. Copeland y P. T. Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory* (Cambridge 2010) 26-38; I. Ramelli, "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato", *IJCT* 18: 3 (2011) 335-371; M. R. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge 2011) 58, n. 3; P. Van Nuffelen, *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period* (Cambridge 2011) 3, 30 ss.

<sup>10</sup> Según apunta el cuestionamiento de Cota a Balbo: *Iam uero quid uos illa delectat explicatio fabularum et enodatio nominum?* (Cic. *N.D.* 3.62).

designaciones de los Titanes que significan los “elementos del cosmos”<sup>11</sup>; o bien, de los Cíclopes (*Th.* 139), que expresan “los movimientos circulares”<sup>12</sup>. Al mismo hipotético comentario<sup>13</sup> puede corresponder su explicación de “Caos” (*Th.* 116): *Nam Zenon Citieus sic interpretatur, aquam χάος appellatum ἀπὸ τοῦ χεῖσθαι, y χάος como derivado de χύσις (“efusión”)<sup>14</sup> referido posiblemente a las transformaciones cosmogónicas del fuego en agua y tierra<sup>15</sup>. Dichos ejemplos muestran que Zenón ha efectuado sus comentarios “etimológicos” de los nombres a partir de una preconcepción sobre el contenido de éstos; es decir, asumiendo no el aspecto arbitrario y convencional de los signos, sino (dentro de una teoría naturalista del lenguaje y “de las primeras voces que imitan las cosas”)<sup>16</sup> reconociendo un “significado verdadero” con respecto a sus conjeturados referentes y que éste es, en los casos referidos, de índole cosmológica. Ello lo corrobora con claridad la explicación de ἥλιος y las formas épica ἡέλιος y dórica ἄλιος a partir de ἄλς (“mar”), ἄλιος (“del mar”), entendible sólo respecto de la teoría estoica de las “exhalaciones” marinas como sustento de los astros: ἔστι γὰρ κατὰ Ζήνωνα τὸν Στωϊκὸν ἄναμμα νοερὸν ἐκ τοῦ θαλάσσης <ἀναθυμίαματος><sup>17</sup>. No sería extraño que alguien pudiese reclamar a Zenón que, con su “etimología”, “empuja aquí el Pórtico y mete debajo sigilosamente en el discurso las iluminaciones y exhalaciones”, al modo en que se le señala al “estoico” Sarapión en un diálogo de Plutarco sus indicaciones alegóricas<sup>18</sup>. Así, los referidos ejemplos ponen a la vista el modo en que las palabras son tratadas como auténticas ὑπόνοιαι, con*

<sup>11</sup> Sch. Hes. *Th.* 134 = *SVF* 1.100. Véase lo observado por K. Algra, “Comments or Commentary?: Zeno of Citium and Hesiod’s *Theogonia*”, *Mnemosyne*, 54: 5 (2001) 570-572, quien establece un deslinde analítico entre la afirmación de Zenón y el texto hesiódico, subrayando que el interés del filósofo era “the ‘underlying’ traditional myth” antes que el poema mismo. Hay que notar que ciertamente hubo una interpretación de la escuela anclada al referido pasaje, usada por Crisipo como muestra del modo “mítico” de los poetas (Aëtius, *Placit.* 1.6 = *SVF* 2.1009) y luego Cornuto (*ND* 17, 30) y que justificaría el uso del plural en el escolio (ἀλληγοροῦσι δὲ κτλ.) como referido a los estoicos. El análisis de Algra tiende acaso a desvincular en demasía los apuntes de Zenón del poema, aunque el haber sido relacionados desde antiguo no parece una mera arbitrariedad; hay que tener presente que los alegoristas con facilidad “interpretan” a un autor (por ejemplo, Homero en el *Comentario a la República* de Proclo) sin demasiada pulcritud filológica e incluso sin apearse a precisas citas textuales de él.

<sup>12</sup> Sch. Hes. *Th.* 139 = *SVF* 1.118. Véase Algra, art. cit., 572-573.

<sup>13</sup> No lo consigna la lista de Diógenes Laercio, pero indicado por Cic. *N.D.* 1.36. Sin embargo, en su precitado artículo Algra llega a conclusiones negativas sobre la existencia de un comentario independiente.

<sup>14</sup> Val. Prob. in Virg. *Ecl.* 6.31 = *SVF* 1.103.

<sup>15</sup> Plu. *Moralia* 1053B [*Stoic. repug.* 41] = *SVF* 2.605. Parte seguramente de concepciones heraclíteas (D.L. 9.8-9 = 22 A 1 D.-K.). Sobre el importante influjo de Heráclito en el pensamiento estoico, véase Long, *op. cit.*, 35-57.

<sup>16</sup> Origenes *Cels.* 1.24 = *SVF* 2.146. Que hay una “corrección del nombre” “por naturaleza” (φύσει) es en efecto la tesis básica sostenida por Crátilo (Pl. *Cra.* 383a4-5).

<sup>17</sup> *Et.Gud.* s.u. = *SVF* 1.121. La teoría del origen y sustento marino del sol es posiblemente heraclíteas (D.L. 9.8-11 = 22 A 1 D.-K.); sobre ello: *SVF* 1.501, 504, 2.580, 652, 655-656, 658-663; Cic. *N.D.* 3.37, Luc. 10.258-261.

<sup>18</sup> Plu. *Moralia* 400A11-B2 [*Pyth. or.* 12]: τὴν Στοῶν δευρὶ παρωθεῖς καὶ ὑποβάλλεις ἀτρέμα τῶ λόγῳ τὰς ἀνάψεις καὶ ἀναθυμιάσεις. Y aun es posible que la aplicación del verso de la *Odisea* (3.1) que

“significados subyacentes” y “ocultos” o formas en las que el lenguaje, más allá de lo evidente para el ignaro<sup>19</sup>, muestra también αἰνίσσασθαι, “decir palabras significativas” que “enigmáticamente” “indican” una relación necesaria con aquello a lo que “realmente” refieren. Pues la dilucidación lingüística, basada en asociaciones fonéticas llanas o de diversa sofisticación, está plenamente condicionada por esa predeterminación conceptual por parte del filósofo que la hace explícita; sólo conociendo la “verdad de las cosas” se esclarece el auténtico sentido de las palabras<sup>20</sup>. Y esa preconcepción suele corresponder al sistema de pensamiento del que forma parte, que, por supuesto, no es otro sino el de las verdades filosóficas enseñadas por el estoicismo. Por ello no era arbitrario el decir de Pohlenz: “Schon Zenon fand so in Hesiods Theogonie sein eigenes Weltbild wieder”<sup>21</sup>, en operaciones filosóficas que tienen por supuesto un claro perfil instrumental<sup>22</sup> donde menos importa lo dicho en particular por los poetas que desentrañar los “significados ocultos de los mitos” recogidos por ellos<sup>23</sup>.

Para dichas operaciones cabe en efecto con plausible pertinencia el término “alegoría”, tal y como sugieren las voces arriba empleadas con un virtual valor sinonímico (ὑπόνοια, αἰνιγμα)<sup>24</sup> y que son avatares verbales de un vasto y poliédrico concepto. No se trata sin embargo de una interpretación puramente “moderna”, como muestra tanto la calificación del escoliasta<sup>25</sup> como otro caso semejante de dilucidación etimológica, atribuido esta vez a Cleantes, sobre la misteriosa planta *moly* en el episodio de Circe en la *Odisea*: μῶλυ: Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος ἀλληγορικῶς φησι δηλοῦσθαι τὸν λόγον, δι’ οὗ μωλύονται αἱ ὄρμαι καὶ τὰ πάθη (“*Moly*: Cleantes el filósofo dice que se da entender alegóricamente a la razón por la que son disueltos los deseos y las pasiones”), y que no cabe

---

se hace ahí a ese mismo propósito sea una muestra genuinamente estoica de estas mismas prácticas (y de sus aplicaciones homéricas).

<sup>19</sup> De acuerdo con Goulet (art. cit., 101), entre sus varias posibilidades semánticas, también “le sens allégorique est un sens caché que l’on risque normalement de ne pas apercevoir”.

<sup>20</sup> Como bien destaca Gourinat (art. cit., 27), el intérprete conoce la “verdad física” y “*partant de cette vérité*” es que realiza las adecuaciones necesarias.

<sup>21</sup> Pohlenz, *op. cit.*, 97. Pero, como advertía Buffière (*op. cit.*, 140), esto no es una característica exclusivamente estoica sino reconocible en la mayor parte de los intérpretes de los mitos: “ils y voient fatalement l’image de leur propre pensée”.

<sup>22</sup> El fin no es mostrar la supuesta “coherencia” de los poemas o de la religión tradicional sino, en palabras de Algra (art. cit., 563), “to ‘appropriate’ Hesiodic myth and to use it in support of his own Stoic cosmology and cosmogony”.

<sup>23</sup> Algra, art. cit., 577.

<sup>24</sup> La sinonimia entre ἀλληγορία e ὑπόνοια la ha consignado Plutarco (*Moralia* 19E [De aud. poet. 4]). Por su parte, hay varios ejemplos sobre el uso de αἰνίσσασθαι con un valor muy similar (Thgn. 1.681, P. Derv. col. 13.6), y puede ser relevante también, vinculado con ella, el αἶνος como “modo de hablar” que acaso estimuló de manera temprana el desarrollo de la alegoresis, según ha sugerido A. Ford, “Performing Interpretation. Early Allegorical Exegesis of Homer”, en M. Beissinger, J. Tylus y S. Wofford (eds.), *Epic Traditions in the Contemporary World. The Poetics of Continuity* (Berkeley - Los Angeles - London 1999) 38-42.

<sup>25</sup> Sch. Hes. Th. 134 = SVF 2.1086 (ἀλληγοροῦσι).

comprender sino a la luz de una alegoresis ética del pasaje correspondiente<sup>26</sup>. El uso por parte de Apolonio el sofista de ἀλληγορικῶς ha llevado a especular sobre el posible empleo de la palabra ἀλληγορία en la antigua *Stoá*, indicando su origen no retórico sino filosófico; e incluso a la sugerencia de su utilización entre los críticos de Pérgamo de quienes habría debido recogerla algún rétor<sup>27</sup>. Sin embargo, no hay sustento textual para dichas conjeturas y los testimonios más antiguos conservados del término corresponden al ámbito de la retórica<sup>28</sup>. En cualquier caso, la práctica de la alegoresis y la implícita creencia en la alegoría poética y sus implementaciones etimológicas concomitantes anteceden a Zenón y Cleantes (bien lo atestigua el papiro de Derveni)<sup>29</sup> y ciertamente se expresan en éstos, tal y como enuncia la aplicación adverbial del lexicógrafo.

Valga recordar otros ejemplos que ilustran prácticas similares. Por ejemplo, la propia evolución semántica de ὀλοόφρων “funesto”, “sagaz”, permite a Cleanthes el recurso de la “clarificación etimológica” que promueve su conversión fonética en ὀλοόφρων<sup>30</sup>. Pródigas muestras da también el nombre de Apolo, que se

<sup>26</sup> Apollon. *Lex. s.u.* μῶλον (κ 305) (p. 114 Bekker) = *SVF* 1.526. Para Long (*op. cit.*, 71, 81), las “etimologías” estoicas no son alegorías, pero con plausible sentido el lexicógrafo la llama de tal modo cuando se ha convertido en manera tópica de nombrar dicho procedimiento. Pues, más allá de la discutible acotación personal de Long sobre la alegoría con un valor exclusivo de “relato”, es notorio que Cleanthes no lee la letra lisa y llana de *moly* sino también “otra cosa”: el significado “cifrado” de “liberarse”, “distender” o “apagar” (Hsch. s.v. μολύειν: τὸ ἐκλύειν καὶ διέλκειν καὶ μαραινέειν) las pasiones, que apenas se puede imaginar consecuente de no haber sido parte de una alegoresis integral del relato con un sentido moral semejante a la interpretación probablemente cinica transmitida ya en Jenofonte por boca de Sócrates (*Mem.* 1.3.7) que se atribuye a Antístenes (véase Pépin, *op. cit.*, 107; Ramelli, *Allegoria*, 74, n. 91) y empata con la exégesis de Diógenes (D.Chr. 8.24-25, 33.58-60, 78.34), y que con variantes asumieron autores como Horacio (*Ep.* 1.2.23-26), Heráclito (*All.* 70.7, 72-73), el Pseudo-Plutarco (*Vit.Hom.* 2.126, 136), Plotino (1.6.8), etcétera. Tampoco queda claro de qué manera la “etimología” de Cleanthes sea “filológica” o “literalista” y no tan “alegórica” como las propias lucubraciones de Heráclito al respecto (*All.* 73.10: Τὴν δὲ φρόνησιν οὐκ ἀπιθάνως μῶλον προσεῖπεν, μόνους ἀνθρώπους ἢ μὸλις εἰς ὀλίγους ἐρχομένην), diferencia que sólo sirve para comprobar que éste en rigor no se asumía a sí mismo como un estoico y por ello no tendría por qué tratar de ser fiel a operaciones interpretativas precedentes y a todas luces similares.

<sup>27</sup> Véase R. Hahn, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik* (Tübingen 1967) 15.

<sup>28</sup> Sus apariciones más antiguas corresponden, en primer término, a Demetr. *Eloc.* 99-100, y Phld. *Rh.* 4 col. 3.20-22, Cic. *Or.* 27.94. La datación del *De elocutione* de Demetrio es incierta, pero Chiron la ha ubicado en la bisagra de los siglos II-I a.C.; el hecho mismo, apuntado por D. Obbink, “Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship”, en G. R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions* (Oxford 2003) 183, de que Filodemo parece haberlo manejado abona también a su precedencia temporal. Pero una cosa es la palabra y otra el concepto; por ello es justa la afirmación de Most (“Hellenistic Allegory...”, 38), de que la retórica no es en la Antigüedad el inicio de la alegoría sino su fin.

<sup>29</sup> No escasas similitudes de contenido y aun formales hay entre el comentario del papiro de Derveni y el estoicismo; a partir de ellas, de modo reciente F. Casadesús Bordoy, “¿Fue un estoico el autor del papiro de Derveni?”, en J. Martínez (ed.), *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria* (Madrid 2012) 77-88, ha arriesgado una interpretación que, cuestionando su actual datación, sugiere que podría tratarse de una obra más tardía de un miembro de la escuela, tal vez del vasto polígrafo que fue Crisipo.

<sup>30</sup> Eust. ad *Od.* 1.52 (1, p. 17 [1389.55-59]) = *SVF* 1.549.

llama así porque “desde diversos lugares [ἀπ’ ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων] efectúa sus salidas”, “Licio” como λύκος porque “así como el lobo roba el ganado, así él también arrebató la humedad con sus rayos” (de nuevo, al igual que en la etimología de Zenón para ἥλιος, con la teoría de las “evaporaciones” marinas como fondo), “Loxias” por ser λοξαί, “oblicuas”, las “vueltas” de su trayectoria, “Lesquenorio” pues se le consagran las λέσχαι donde tienen lugar las reuniones públicas, etcétera<sup>31</sup>. Todo ello pone a la vista que el procedimiento “etimológico” obedece menos a la lingüística que a la búsqueda de “ocultas razones” en el origen de los nombres y que éstas, de modo notorio, corresponden casi siempre a una hiperinterpretación de contenidos de índole física o moral; y, por lo tanto, donde la lexicología, la fonología y la morfología de las palabras se encuentran bajo el impuesto dominio de una semántica filosófica. De tal modo que, en efecto, la alegoresis de los mitos se despliega “mit Hilfe der Etymologie”<sup>32</sup>, y ésta aparece en el estoicismo “strettamente associata”<sup>33</sup> a aquélla fungiendo como su “instrumento”<sup>34</sup>. Aunque no le es indispensable a la lectura alegórica<sup>35</sup>, puede decirse que su determinación era en muchos casos relevante en la medida en que, dentro de un proceso de atomización analítica, proporcionaba ciertas “palabras clave” que fungían como tales “abriendo” el sentido de las macroestructuras textuales de las que formaban parte, permitiendo a través suyo el desciframiento y resemantización interpretativa de los mitos.

Tales ejemplos ratifican la “plasticidad” que el lenguaje adquiere a manos de los pensadores estoicos y que les facilita modificaciones libérrimas. Cabe indicar la manipulación de Cleantes de un pasaje homérico, censurada por Plutarco (*Il.* XVI 233: Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε leído διὰ τὴν ἀνάδοσιν ἀναδωδωναίου)<sup>36</sup>. Para Plutarco, dicha lectura resulta por supuesto un exceso que no puede entenderse sino como una “ironía” de Cleantes, que modifica el texto para encontrar en él la declaración de un concepto físico. Ciertamente, hubo una distancia crítica entre los filósofos de la escuela y los poetas que se manifiesta de forma nítida en otros ejercicios; en particular, en la “reescritura” de pasajes específicos. Bien conocidos son varios casos en los que Zenón modificaba directamente versos de los poetas “enmendando” su sentido<sup>37</sup>. Sobre ello Plutarco indica en el mismo *locus* que era práctica de Cleantes y Antístenes, no menos que de Zenón, y, en contraste con su censura anterior, parece avalar esas aplicaciones<sup>38</sup>. A la vista está que se

<sup>31</sup> Véase *SVF* 1.540-543.

<sup>32</sup> Steinmetz, art. cit., 23.

<sup>33</sup> Ramelli, *Allegoria*, 79.

<sup>34</sup> Le Boulluec, art. cit., 302; Ramelli, *Allegoria*, 468.

<sup>35</sup> Como bien destacan Goulet, art. cit., 109; y Gourinat, art. cit., 26.

<sup>36</sup> Plu. *Moralia* 31D [*De aud. poet.* 11] = *SVF* 1.535 y Sch. *Er. II.* 16.233 = *SVF* 1.535.

<sup>37</sup> Plu. *Moralia* 33D [*De aud. poet.* 12] = *SVF* 1.219, modificando S. *Fr.* 873 Radt conforme con la idea de la libertad como el bien y la razón y cualidad inalienable del sabio: *SVF* 3.355, 360, 593, 597, 603, etcétera. Procl. *ad Hes. Op.* 291 (fortasse ex Plutarcho) = *SVF* 1.235 (sobre *Op.* 293, 295).

<sup>38</sup> Plu. *Moralia* 33C [*De aud. poet.* 12] = *SVF* 1.562.



trata de operaciones diferentes; una pasa como lectura del texto poético que des-  
 emboza en él un oculto sentido; en el otro caso, es una consciente y abierta trans-  
 formación de líneas precedentes, convertidas en un “dicho nuevo” por el filósofo  
 que las altera y transfigura. Esta segunda modalidad no es propiamente alegórica,  
 o sólo de manera muy oblicua, en la medida en que se le hace “decir otra cosa” a  
 los poetas. Lo que sí pueden iluminar estos canjes de algunas palabras clave que  
 cambian el sentido es cierta actitud acaso en efecto “irónica” respecto de la pala-  
 bra poética, que es utilizada literalmente como “pre-texto”, apelando a un acervo  
 literario común con sus receptores, para introducir una substitución que implica  
 a su vez una “enmienda” de contenido. Con la misma libertad con la que la mano  
 cataléptica del filósofo “exprime” el sentido de los nombres, es capaz de intro-  
 ducir esas modificaciones para cumplir un mismo fin de ilustración doctrinaria.

## 2. LOS POETAS

Los precitados indicios sugieren una actitud “ambigua” de los estoicos y sus  
 alegorizaciones respecto de la determinación fáctica de los significados que sub-  
 yacen en textos precedentes y sus propias licencias formales y hermenéuticas  
 ejercidas sobre ellos. Una pregunta que se desprende de esto es, obviando la va-  
 lidez intrínseca de tales operaciones, en qué medida el intérprete entendía que  
 dichos contenidos están “realmente dichos” en los textos poéticos y hasta qué  
 punto era consciente de su manipulación. Aunque no subsisten expresiones defi-  
 nitivas, algunos indicios arrojan luz sobre este punto. Un pasaje de Dión de Prusa  
 indica que, en sus indagaciones sobre Homero, Zenón compartía la creencia de  
 Antístenes en dos categorías discursivas, según la verdad y según la opinión (*τὰ  
 μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν*); más notable aún es que fuera tesis por él  
 aplicada al parecer de modo sistemático a los poemas homéricos, “en cada una de  
 sus partes” (*καθ’ ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους*)<sup>39</sup>. Dado que no existen ejemplos pun-  
 tuales de las lecturas de Zenón desplegadas en los cinco libros de los *Problemas  
 homéricos*<sup>40</sup>, es imposible saber de manera exacta en qué consistía y como se des-  
 plegaba frente a pasajes y “cuestiones” específicos esa labor de discrimen entre lo  
 “verídico” y lo “doxástico”<sup>41</sup>; se ha indicado su valor genérico (el conocimiento

<sup>39</sup> D.Chr. 53.4 = *SVF* 1.274.

<sup>40</sup> D.L. 7.4 = *SVF* 1.41.

<sup>41</sup> Cf. J. Tate, “Plato and Allegorical Interpretation”, *CQ* 24:1 (1930) 8; Steinmetz, art. cit., 20-21; y Long, *op. cit.*, 77-78. Steinmetz se ha inclinado a creer que los comentarios de Zenón debieron ser sobre todo de índole lingüística, juzgando innecesaria, como Tate, y aun inoperante una aplicación alegórica de contenidos físico-cosmológicos y ético-psicológicos para explicar ambos niveles de significado. Esto tampoco es definitivo, pues precisamente los sistemas hermenéuticos que acogen la alegoresis pueden preocuparse por detectar los puntos significativos para la interpretación, desatendiendo los “agregados” narrativos y carentes de valor exegético (como mostrará, por ejemplo, san Agustín *De ciu. Dei* 16.2: *Non omnia que gesta narrantur etiam significare aliquid putanda sunt, sed propter illa que aliquid significant etiam ea que nichil significant actexuntur*), algo que podría empatar con varios apuntes estoicos sobre las “añadiduras” de los poetas y el discrimen entre *physica ratio* y *superstitio* con pertinencia alegórica,

filosófico y las “opiniones comunes”, reflejadas en el tejido imitativo del poeta), acaso en una modalidad semejante al distingo de Estrabón sobre la doble presencia de “historia” y “mito” en los poemas como variantes del discurso manejadas con vistas a distintas clases de receptores<sup>42</sup>. Es de notar que el único apunte sobreviviente de Zenón al respecto es una especulación de naturaleza “etnográfica” conservada justamente por el geógrafo<sup>43</sup>; pero es dudoso suponer que esos fueran los únicos intereses del filósofo y sería posible que incluyesen contenidos físicos o éticos (como sugieren los ejemplos de Cleantes). Sea como fuere, para solventar semejante empresa hermenéutica de una exposición “integral”, no parece abusivo conjeturar que el maestro del Pórtico haya recurrido, de una u otra manera y en diversos grados, a la alegoresis para poder demostrar todos aquellos pasajes donde el poeta habló “según la verdad” que, claro está, deben corresponder a las “verdades” aceptadas por el filósofo como tales. Es también sugerente que uno de los supuestos fines de dicha tarea fuera exponer como falsa apariencia las “contradicciones” que se le adjudicaban al poeta; esto apunta a una cierta intención apologética que caracterizará a abiertos defensores y encomiastas ulteriores que recibieron sin duda influjos del estoicismo, como Heráclito el alegorista y el autor del *De Homero*. Finalmente, es dudoso pensar que ante el entreverado mitológico de los poemas el intérprete estoico dejase de aplicar el método de análisis que evidencian otros textos<sup>44</sup>.

---

tal y como ha apuntado Most, “Cornutus and Stoic Allegoresis...”, 2026. Es cierto que, según alegaba J. Tate, “Plato and Allegorical Interpretation”, *CQ* 24:1 (1930) 9, no hay una identidad nominal estoica entre μῦθος y δόξα (véase un ejemplo de ajuste homérico con ésta según Str. 1.2.10); pero tampoco es inconsecuente que a las formas fantásticas del relato mítico sin valor filosófico se les adjudicase una valoración epistemológica de tal clase.

<sup>42</sup> Str. 1.2.9 ss. y Ps.Plut. *Vit.Hom.* 2.113. Véase J. Tate, “Cornutus and the Poets”, *CJ* 23: 1 (1929) 42; Tate, “Plato and Allegorical Interpretation”, 7-9; DeLacy, art. cit., 268-269; y Long, *op. cit.*, 78-79. Claro que Estrabón (contrario a lo que pretende Long) entiende que Homero mitologizó πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν (1.2.7).

<sup>43</sup> Str. 1.41, 7.299, 16.784; *SVF* 1.275.

<sup>44</sup> Además de los ejemplos de Cleantes y algunas aplicaciones de Crisipo, pueden mirarse por ejemplo las referencias homéricas de Cornuto (*ND* 17, 26.11-27.18 ad *Il.* 15.18-19, 1.399-400). Según apunta Gourinat (art. cit., 31), parece no incluirse en sus análisis a la *Odisea*; sin embargo, la etimología de *moly* propuesta por Cleantes sugiere una alegoresis moral del episodio de Circe. Cabe recordar que, en sus apuntes sobre la instrumentación pedagógica del mito, Estrabón la destacó sobre la *Ilíada* (1.2.7), de modo probable con una valoración geográfica; y hay que pensar que el propio Séneca, opositor de la alegoresis, no dejó de reconocer en el plan general de la narración de los viajes odiseicos una enseñanza moral (*Ep.* 88.7-8), que debiera entenderse en términos “ejemplares” pero que se resuelve también en una interpretación alegórica (*tempestates nos animi cotidie iactant* como las padecidas por Ulises, los *monstra effera et humano cruore gaudentia* que corresponden a esos mismos males comunes, etcétera), lo que podría corroborar el sesgo ético presente en exégesis anteriores. De manera específica, esto corresponde de cierto al utilitarismo moral propio de la visión de Séneca sobre la poesía: E. E. Batinski, “Seneca’s Response to Stoic Hermeneutics”, *Mnemosyne* 46: 1 (1993) 74. Por otra parte, como indica Michael von Albrecht, “Seneca’s Language and Style”, en Andreas Heil y Gregor Damschen (eds.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist* (Boston - Leiden 2013) 722, en *Ep.* 95.67-69 “recourse to allegorical interpretation is evident” (sobre Verg. *Geor.* 3.75-85), aunque se trata de una explícita *accommodatio*

De acuerdo con esos indicios, resulta lícito suponer que Zenón consideró a Homero partícipe, en alguna medida, de la “sabiduría” y por ello sus obras eran materia digna de comentario. Y aun si se tratase de un atributo especialmente destacable en el mayor de los poetas, no es claro que suponga una condición excluyente respecto de otros autores; al menos, Hesíodo era otro referente tradicional que también era objeto de trabajos exegéticos e incluso le era atribuible algún papel como “autoridad” con prioridad cronológica en ciertos conocimientos<sup>45</sup>. No es concepción en absoluto extraña ni exclusiva de la escuela estoica. Heráclito adjudicó en términos críticos a Hesíodo la *πολυμαθίη*; y en el caso de Homero, dentro de una conocida historia fantasiosa sobre el fin del poeta, se le moteja tópicamente como τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων<sup>46</sup>. Luego, esa extendida consideración sobre el “maestro de Grecia” daba lugar a que en múltiples casos algún autor lo citase, como hacen los estoicos, con el fin de *συμμαρτυρεῖν αὐτοῦ τῷ δόγματι* (“comprobar su propia opinión”)<sup>47</sup> recurriendo a su “testimonio” (*μαρτύριον*)<sup>48</sup>, en esos mismos términos judiciales de “prueba” que asume su condición de *auctoritas* cultural. Esto no entraña, sin embargo, que se entendiese que la propia poesía *per se* comportara un estatus privilegiado de saber intrínseco a ella, sino incluso lo contrario. Tal sentido lo ilustra otro apunte de Plutarco: ἀλλ’ ἔνιοι τοὺς μὲν Στωϊκοὺς οἴονται παίζειν, ὅταν ἀκούσωσι τὸν σοφὸν παρ’ αὐτοῖς μὴ μόνον φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρεῖον, ἀλλὰ καὶ ῥήτορα καὶ ποιητὴν καὶ στρατηγὸν καὶ πλούσιον καὶ βασιλέα προσαγορευόμενον<sup>49</sup> (“pero algunos de cierto piensan que juegan los estoicos, cuando escuchan que el sabio entre ellos es llamado no sólo prudente, justo y valeroso, sino también rétor, poeta, general, rico y rey”). Luego, la poesía era comprendida como una modalidad de la sabiduría, que es, de hecho, su precondition fundamental; es decir, sólo se es poeta por cuanto se es sabio (a algo semejante podría apuntar Séneca, contrario a la alegoresis, que no sin cierta ironía indicó que, de haber sido Homero sabio, debió serlo antes de convertirse en poeta)<sup>50</sup>. El aserto precitado, aun con la implícita problemática que deja entrever Plutarco (¿son entonces “sabios” los rétores, poetas, reyes, etcétera?)<sup>51</sup>, resulta, a pesar de todo, coherente dentro del sistema estoico y su praxis hermenéutica. El valor de la poesía radica justamente en ser eso, una forma de la sabiduría, y como tal puede y debe ser tratada por el filósofo,

---

del propio filósofo (que difícilmente prescribe un método general de lectura sobre la poesía, pero que sí ejemplifica una vez más esa libre recontextualización a la que eran afectos los estoicos).

<sup>45</sup> Por ejemplo D.L. 8.48 = *SVF* 1.276.

<sup>46</sup> Heraclit. 22 B 40 y 56 D.-K.

<sup>47</sup> Dicho de Crisipo respecto de Homero: Diogenian.Epicur. fr. 1 (apud Eusebium *PE* 6.261c-263b) = *SVF* 2.925. Práctica recurrente mencionada ya por Platón: τὸν Ὀμηρον μαρτύρονται (*R.* 364d).

<sup>48</sup> Corn. *ND* 17, 26.11 sobre *Il.* 8.400.

<sup>49</sup> Plu. *Moralia* 472A [*De tranq. animi* 12] = *SVF* 3.655.

<sup>50</sup> *Demus illis Homerum philosophum fuisse: nempe sapiens factus est antequam carmina ulla cognosceret...* (Sen. *Ep.* 88.5).

<sup>51</sup> La respuesta debió ser, en efecto, que ninguno lo es realmente de no ser sabio o de no “participar” de algún modo de la sabiduría.

“desvelándola” y adecuándola a esa esfera superior que es fuente y justificación última de su sentido. Por ello, en efecto, en razón de ese principio se funda la necesidad de las operaciones alegóricas, pues todo “esclarecimiento” y aun enmendación no hace sino “restablecer” la “verdad de la poesía” en prosa especulativa por medio de la clarificación filosófica, adecuando al *lógos* consigo mismo.

No es extraño que el abordaje lógico y ético relegue el aspecto compositivo de la retórica y de la poesía (el placentero y bello ordenamiento de la σύνθεσις), que resulta ser un asunto básicamente desatendido por los antiguos miembros de la *Stoa*<sup>52</sup>; la dimensión del contenido resulta en efecto toral para sus indagaciones filosóficas, relieve que acaso refleja en el estoicismo medio el énfasis de la definición de Posidonio de la ποίησις como “creación poética significativa” (σημαντικὸν ποίημα)<sup>53</sup>. En efecto, los presupuestos antes mencionados ubican más bien en esas coordenadas conceptuales el lugar de la poesía dentro de su pensamiento, aunque esto no obsta para que pudiera ser objeto de estudio y recibir atenciones particulares (que habrían de extenderse y complicarse en momentos posteriores por filósofos y “críticos”). Por el contrario, tratándose de hecho de una cierta modalidad de sabiduría, se convierte en asunto digno de estudio por parte del filósofo, y así lo muestran las obras y apuntes que desde el origen de la escuela Zenón dedicó a los grandes poetas antiguos. Dichos trabajos pueden también demostrar otras preocupaciones, principalmente de cara a la idea de una válida continuidad cultural que es, a fin de cuentas, testimonio de un conocimiento perenne.

Hay además consideraciones especiales en el sucesor de Zenón, Cleantes, él mismo autor de poesía y por ello un pensador mejor dispuesto para destacar otras de sus posibles cualidades. Un testimonio de Filodemo es particularmente elocuente sobre esta actitud más propicia:

εἰ μ[ὴ τῶ π]αρά Κλεάν[θ]ει λέ|γειν [τάχ]α θελήσουσ[ι]ν, ὅς φησιν  
[ἀ]μείνο[νά] τε εἶναι τὰ ποιητικὰ | καὶ μ[ουσ]ικὰ παραδείγματα | καί, τοῦ  
[λόγ]ου τοῦ τῆς φιλοσοφίας ικανῶ[ς] μὲν ἐξαγ[γ]έλλειν δυναμένου τὰ  
θε[ῖ]α καὶ | ἀ[ν]θ[ρ]ώ[π]ινα, μὴ ἔχον[τ]ος δὲ | ψειλοῦ τῶν θεῶν μεγεθῶν  
| λέξεις οἰκείας, τὰ μέτρ[α] καὶ | τὰ μέλη καὶ τοὺς ῥυθμοὺς | ὡς μάλιστα  
προσκνεῖσθαι | πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν | θεῶν θ[ε]ωρίας<sup>54</sup>.

Si no están en disposición de decir quizá lo que Cleantes, quien afirma que son mejores los modelos poéticos y musicales y, aun siendo el discurso de la filosofía apropiadamente capaz de comunicar las cosas divinas y humanas, mas no teniendo su forma llana para las grandezas

<sup>52</sup> Véase el conocido ataque contra Crisipo en D.H. *Comp.* 4.

<sup>53</sup> ποίησις δὲ ἐστὶ σημαντικὸν ποίημα, μίμησιν περιέχον θεῶν καὶ ἀνθρωπειῶν (D.L. 7.60 = fr. 458 Theiler / fr. 44 Kidd-Edelstein).

<sup>54</sup> *Phld. Mus.* 4 col. 28.1-14 (pp. 97-98 Kemke) = *S/F* 1.486.

divinas expresiones propias, los metros, los cantos y los ritmos se aproximan lo más posible a la verdad de la contemplación de lo divino.

Según esto, la poesía puede ser una “forma superior” por paliar esa carencia de una “expresión propia” para comunicar más adecuadamente lo en substancia inexpressable; el ritmo, la métrica y el canto son esas características particulares de la poesía que le permiten una aproximación mayor frente al tema inefable de la *theōría* divina<sup>55</sup>. Además, Séneca conserva otra indicación positiva del mismo Cleantes: *Nam ut dicebat Cleanthes, ‘quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patentiore nouissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit’* (“Pues, como decía Cleantes, ‘lo mismo que nuestro aliento rinde más claro sonido cuando la trompeta, contrayéndolo por las angosturas del largo canal, lo ha difundido al fin por la más abierta salida, así nuestros pensamientos más claros los hace la estrecha exigencia de la poesía’”)<sup>56</sup>. Aquí se trata de ponderar la capacidad de la poesía para potenciar y clarificar el pensamiento. No es posible determinar hasta qué punto estas afirmaciones son “originales” de Cleantes y el grado en que pueden modificar y aun contradecir las lecciones al respecto de Zenón (a pesar de la ortodoxia del escolarca); aunque el interés del propio fundador por los poetas debió de alguna manera justificarse explicando conjeturables valores propios de la poesía como modalidad de saber. En todo caso, el énfasis personal de Cleantes adjudica a aquélla claras “ventajas formales”, que son tanto “imitativas” e “impresivas” (el modo menos imperfecto de la “imitación del sonido”, ἤχου μίμημα, dado al hombre)<sup>57</sup> respecto de su mejor aproximación al alto modelo al que tienden, la verdad divina, no menos que “expresivas”, pues por el propio rigor de su *necessitas* formal permite una mejor exposición del pensamiento. Por lo tanto, también aquí la exaltación de sus cualidades tiene el mismo escopo conceptual; la poesía no es valiosa “en sí misma”, sino que resulta plausible por ser un más adecuado vehículo para el significado y por ello capaz de transmitir mejor “lo verdadero”.

En el *Himno a Zeus* se hace patente la comprobación de que las concepciones de Cleantes tuvieron un práctico cauce literario. También es posible corroborar, en esa vertiente creativa, cómo la índole semántica atribuida a las obras de los poetas por medio de la alegoresis configura asimismo alegorías que cumplen

<sup>55</sup> Como recuerda DeLacy (art. cit., 253), Aristón de Quíos sostuvo que la σύνθεσις y la belleza sonora de la poesía es captada sólo por el oído y no puede ser aprehendida por la razón. Tal vez dicha postura se relacione con otras afirmaciones de la escuela; en cierta medida, el apunte de Cleantes asume una diferencia entre poesía y discurso lógico que resulta no superable por entero para éste, lo que, en todo caso, señala ese problema general del hiato irreductible entre ambos órdenes de lenguaje y la incapacidad de explicar y someter los constructos poéticos bajo normas racionales precisas.

<sup>56</sup> Sen. *Ep.* 108.10 = *SVF* 1.487.

<sup>57</sup> Stob. 1.1.12 = *SVF* 1.537. Es posible que la *convenientia* del sonido y de la cosa planteada en la teoría estoica del lenguaje tuviera algún valor operativo a este propósito; cf. san Agustín *De dialectica* 6.

intratextualmente con postulados semejantes. Valga poner como ejemplo los versos donde afirma:

τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοῖς ὑπὸ χερσίν  
ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζῶοντα κεραυνόν·  
τοῦ γὰρ ὑπὸ πλιγῆς φύσεως πάντ' ἔργα <τελεῖται><sup>58</sup>.

Tienes en tus invencibles manos al muy provechoso  
rayo, de doble filo, quemante, eternal:  
pues bajo su golpe todas las obras de la naturaleza son ejecutadas.

En ellos, Cleantes ha fusionado una creencia mitológica, el rayo como atributo de Zeus, con el concepto, de raigambre heraclítea, del fuego divino identificable con el λόγος que crea como πῦρ τεχνικόν y es *artifex uniuersitatis*<sup>59</sup>. Dicha mixtura pone a la vista el modo comprensor de la alegoría estoica que puede adoptar una forma preexistente en la religión popular y la literatura para “introducir” en ella (si acaso no “descubrir” un valor asumido como de antemano implícito) un concepto filosófico; de modo muy semejante opera, a nivel interpretativo, la conocida alegoresis de Crates sobre el escudo de Agamenón<sup>60</sup>. Hay además algunas otras muestras de la afición poética de Cleantes que ponen a la vista la a menudo necesaria interrelación de ella con la alegoría. Así, unos versos de su autoría que presentan un diálogo entre dos personificaciones del Deseo y la Razón, texto indicado por Posidonio y citado por Galeno como muestra de su “concepción sobre la [parte] pasional del alma”<sup>61</sup>. Ese tipo de cuadros imaginarios, donde interactúan por prosopopeya figuras que de modo abierto personifican “conceptos abstractos”, son por supuesto una de las modalidades históricas más características de la forma alegórica de representación. Hay cuando menos otra figuración similar, también atribuida a Cleantes por Cicerón, que mostraba a las Virtudes y el Placer<sup>62</sup>. Son en dichos casos “invenciones” del propio filósofo con un valor de “apólogos filosóficos” con vistas a ilustrar diferentes concepciones. Bien puede decirse que son ejemplos de una “alegoría poética” poco frecuentemente ejercitada por la escuela; pues, sin duda, en la dúplice cualidad inherente a la alegoría (retórica y hermenéutica), la más abundante es la ya comentada faceta de la interpretación de textos precedentes. Dentro de ella, o más exactamente, de forma lateral pero demostrativa de un procedimiento similar, está la

<sup>58</sup> Stob. 1.1.12 = SVF 1.537.

<sup>59</sup> B. Schweitzer, “Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike. Μίμησις und Φαντασία. Eine Studie”, *Neue Heidelberger Jahrbücher* (1925) 101, indicaba la correlación del texto poético y el contenido filosófico. Véase SVF 1.120, 160, 171; 2.422, 774, 1027.

<sup>60</sup> Crates Gr. Fr. 12 (23a + cM = pp. 42 ss. Wachsmuth; Eust. ad Il. 11.32-40). De ella deriva la alegoresis mayor del escudo de Aquiles (Sch. Arat. 26, Ov. Met. 13.110, Heraclit. All. 43).

<sup>61</sup> Gal. De plac. Hp. et Pl. 5.6 (V p. 476 Kühn) = Posidon. fr. 166 Kidd-Edelstein / fr. 417 Theiler = SVF 1.570.

<sup>62</sup> Cic. Fin. 2.69 = SVF 1.553.

utilización de los episodios poético-mitológicos a manera de *exempla* ilustrativos de una determinada idea, y que bordean también conceptualmente la cualidad de virtuales “símiles alegóricos”<sup>63</sup>.

### 3. LOS MITOS

Bien puede inferirse que las diversas huellas de la alegoría en los fragmentarios testimonios de la antigua *Stoa* no son meros ejercicios supletorios pues, aun si esporádicos o adyacentes, tienen hondas raíces conceptuales dentro de su sistema con no menos vastas implicaciones en el horizonte general de la cultura antigua. De manera central, se encuentra la cuestión de su postura e interacción respecto de la religión, la mitología y la poesía tradicionales. Se trata de ámbitos en diversas formas interrelacionados y cuyo deslinde no es simple; las labores de Zenón respecto de los contenidos míticos incluidos en la *Teogonía* hesiódica implicaron un proceso de disección crítica del antropologismo de la religión popular<sup>64</sup>, considerado por los estoicos como “pueril” e “imposible”<sup>65</sup>, con el objetivo de hallar un supuesto fondo verdadero. Dicha interrelación entre poesía y mito, de varios modos necesaria y que dificulta en última instancia su tajante deslinde<sup>66</sup>, se muestra incluso en términos encomiásticos en el apunte de Cleantes sobre la superior conveniencia de aquélla para tratar los asuntos divinos; por ello el recurso apologético tiene en esa esfera su pertinencia, pues, como puntualizaba Clemente de Alejandría, Cleantes pretendió exponer “no una teogonía poética, sino una teología verdadera”<sup>67</sup> (οὐ θεογονίαν ποιητικὴν, θεολογίαν δὲ ἀληθινήν). Para vislumbrar el modo en que se concebía ésta resulta particularmente sugestivo este fragmento: Κλεάνθης τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν λέγει εἶναι τὰς ἡδονάς, καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχὴν, καὶ τοὺς θεοὺς μυστικὰ σχήματα ἔλεγεν εἶναι καὶ κλήσεις ἱεράς, καὶ δαδοῦχον ἔφασκεν εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ τὸν κόσμον μυστήριον καὶ τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστὰς ἔλεγε<sup>68</sup> (“Cleantes dice que lo bueno y bello son los placeres, y hombre llamaba al alma sola, y decía que los dioses son místicas figuras e invocaciones sagradas, y afirmaba que un iluminador

<sup>63</sup> Véanse algunos ilustrativos ejemplos al respecto de Aristón: D.L. 2.79 = *SVF* 1.349; Stob. 4.109 = *SVF* 1.350; Stob. 4.110 = *SVF* 1.350. No se trata en esos casos de auténticas alegoresis, pues se enuncian de modo extrínseco al texto; pero ejemplifican un sitio intermedio posible en el proceso de conceptualización de aquéllas, en el punto en que el intérprete, desarrollando a partir del relato una ejemplificación de su propia noción, da el gran salto hermenéutico al creer que dicho pensamiento se encuentra en verdad, de modo intrínseco, en el texto. También sugiere la posible tendencia moralizante del abordaje estoico a la *Odisea*.

<sup>64</sup> Cic. *N.D.* 1.36 = *SVF* 1.167.

<sup>65</sup> Phld. *Piet.* 15 = *SVF* [DB] 3.33.

<sup>66</sup> Long (*op. cit.*, 82), señala la dificultad para distinguir del todo sus fronteras. Bien podía asumirse que “mitos populares” y “mitos poéticos” difieren “sólo en el metro” (S.E. *M.* 1.288). La interrelación de ambas esferas en las exploraciones estoicas es subrayada por Ramelli, *Allegoria*, 81.

<sup>67</sup> Clem. Al. *Protr.* 6.72.1 = *SVF* 1.557.

<sup>68</sup> Epiph. *Const. Haer.* 3.2.9 = *SVF* 1.538.

es el sol, y el cosmos, un misterio, y llamaba a los inspirados de los dioses iniciadores”). Este texto, con una contextura cuasi pre-neoplatónica, es peculiar; si transmite con exactitud su pensamiento, enriquece la perspectiva sobre las modalidades de la teología estoica y los fundamentos de su alegoricidad: la reducción transcendental del hombre al alma corresponde a la búsqueda de la médula significativa de sus producciones culturales; los nombres divinos tienen también un valor sagrado que justificaría su devota indagación, siendo el cosmos mismo un “misterio” al que inician los inspirados de los dioses, entre los que deben estar incluidos, cabe pensar, los poetas. Esto en efecto arroja una luz de tonalidades distintas sobre otros principios del estoicismo, capaz de asimilar lenguaje y conceptos de la religiosidad tradicional asumiendo su equivalencia filosófica; pero acaso también reafirma la posible “singularidad” de Cleantes, que podía expresarse tanto en formulaciones de tinte “místico” como en su mayor empatía hacia la poesía como privilegiado vehículo comunicativo de lo divino y de la alegoresis como propia en particular de la teología<sup>69</sup>.

Cuando el escolarca compuso el *Himno a Zeus*, no hizo sino celebrar bajo esta designación tradicional –aceptada y a la vez relativizada en conocidos dichos anteriores<sup>70</sup> al supremo dios *πολύωνυμος*, “de múltiples nombres”. Ello remite en efecto a la concepción estoica de la divinidad única nombrada de distintas maneras<sup>71</sup>. Las designaciones de Zeus y los dioses singulares del politeísmo helénico son “nombres divinos” como virtuales “advocaciones” de un referente único, aplicados a sus cualidades específicas y a los múltiples ámbitos donde se manifiesta<sup>72</sup>. Ello implica, en efecto, como censuraron sus oponentes, una honda “alteración” de las creencias comunes, una alegorización fáctica de sus contenidos<sup>73</sup> dentro de un tratamiento que hace del creador de mitos un virtual inventor de “personificaciones” antropomórficas a partir de ellos<sup>74</sup>. Tales determinaciones, y la identidad última en que se resuelven, asimilan en su exposición orgánica tanto peculiaridades míticas de los dioses como interpretaciones tópicas que convierten los nombres propios en nombres comunes (Atenea = el éter; Hera = el aire)<sup>75</sup>, “propiedades” circunstanciadas de la divinidad única, mostrando ya la unidad conceptual de la *enodatio nominum* y la *explicatio fabularum* dentro de un sistema

<sup>69</sup> Ramelli (“The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism...”, 337) destaca el deslinde de Cleantes entre física y teología (*SVF* 1.482), a partir del cual cabe inferir de modo específico que “theology is constitutively founded upon allegoresis”.

<sup>70</sup> Heraclit. 22 B 32 D.-K., A. A. 160-162.

<sup>71</sup> D.L. 7.135 = *SVF* 2.580 y 2.1070. Véase D.L. 7.147 = *SVF* 2.1021.

<sup>72</sup> Y aun “todos los nombres” pueden entenderse en el fondo con ese mismo valor substancial, según sugiere Struck *op. cit.*, 137.

<sup>73</sup> En efecto, Zenón *tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum* (Cic. *N.D.* 1.36 = *SVF* 1.167).

<sup>74</sup> Como sobre Cornuto indica Dawson, *op. cit.*, 32.

<sup>75</sup> Véase por ejemplo Pl. *Cra.* 396a-b (sobre Zeus), 404c2-4 (Hera); *SVF* 2.1021, 1062-1063, 1075-1079 y [DB] 3.33; etcétera.



filosófico que utiliza a la alegoría como herramienta maestra de traducción hermenéutica aplicada a los dioses de la religión tradicional y de los poetas.

Que hubo en efecto una *explicatio fabularum* ejercitada por los estoicos antiguos es algo que manifiestan de forma explícita algunos fragmentos. Debe destacarse la exégesis de Crisipo sobre el nacimiento de Atenea con base en el relato de Hesíodo (*Th.* 886-900, 924-926), que constituye un testimonio directo e inequívoco de su praxis hermenéutica<sup>76</sup>. El punto problemático era que, al relatarse que la diosa ha nacido de la cabeza de Zeus, esto parece indicar que la parte “hegemónica” del alma se encuentra en ella, lo que contradice la creencia estoica de que su sede es el corazón. Por ello, el filósofo señala la impropiedad de una lectura literal que no atiende a los sutiles elementos que integran el “símbolo” (σύμβολον)<sup>77</sup> del relato mítico; la intrincada lectura le permite deducir que el nacimiento de la diosa no señala el “origen” interior de la φρόνησις de las artes, que corresponde en realidad al acto de “tragarse” a Metis y por lo tanto al vientre (o el pecho), sino al momento de su expresión entendida como su exteriorización vocal (con una implícita lectura sinecdótica *totum pro parte*: la cabeza por la boca)<sup>78</sup>. Dicha alegoresis<sup>79</sup> ilustra bien el procedimiento de explicar el texto con el referente de una tesis particular (en este caso, respecto del “cardiocentrismo”)<sup>80</sup> que traduce un relato “teológico” en una exposición de temática humana “psicofisiológica”. El esfuerzo de la exégesis por mostrar la no-contradicción del mito del poeta y la teoría estoica vuelve palmaria la relevancia que también se le concede a aquél y el interés por establecer un cierto “consenso de autoridades” con vistas a una misma verdad expuesta de diversas maneras. El ejemplo muestra de cierto que el intérprete juzga que dicha significación subyace efectivamente en el texto, y que su explicación no hace otra cosa que mostrar “*das vom Dichter in Wahrheit*

<sup>76</sup> Gal. *De plac. Hp. et Pl.* 3.8 (V p. 131 Kühn) = *SVF* 2.909.

<sup>77</sup> Como ha destacado Struck (*op. cit.*, 119), es ésta “our earliest evidence of someone calling a literary construction a ‘symbol’”.

<sup>78</sup> Véase además el complementario testimonio de Filodemo, comentando el *Sobre Atenea* del discípulo de Crisipo Diógenes de Babilonia: Phld. *Piet.* 15 = *SVF* [DB] 3.33 (también DB 34 = Cic. *N.D.* 1.41), donde se aclara que Hefesto figura en el relato “porque la sabiduría llega a ser por arte”; asimismo, la alegoresis de Cornuto, que se distancia de la más tradicional creencia estoica sobre la sede del ἡγεμονικόν, ubicándolo, según muestra el mismo mito, en la cabeza (Corn. *ND* 20, 35.9-16); también Heraclit. *All.* 17-20, Tz. *Alleg. II.* 1.86-88, etcétera.

<sup>79</sup> Para Long (*op. cit.*, 76), lo que hizo Crisipo no es alegoría sino sólo “interpretación”, lo que de nueva cuenta pone a la vista lo discutible de su enfoque; pues, además de obviar la específica caracterización de Galeno (*De plac. Hp. et Pl.* 3.8.34: ἐξηγουμένον αὐτῶν τὰς ὑπονοίας) y el propio uso de σύμβολον por parte de Crisipo, bien puede decirse que dicha “interpretación”, que transforma el mito narrado por Hesíodo en un relato cifrado sobre la comprensión y la expresión de las artes, no le pide nada a invenciones exegéticas semejantes de Heráclito el alegorista, el Pseudo-Plutarco o los neoplatónicos. Bien ha indicado T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis, Books II-III* (Leiden 1996) 223, para este pasaje: “The term allegory (in a fairly strong sense, I would think) does apply”.

<sup>80</sup> Como antecedente están las enseñanzas aristotélicas al respecto (Arist. *Somn. Vig.* 456a5-6, *Juv.* 469a12, *GA* 743b25-26); por su parte, “todos los estoicos” sostuvieron que el corazón era la sede de la potencia “hegemónica” (*SVF* 2.837-839).

*Gemeinte*<sup>81</sup>. Otros casos, entre los que transmite Cicerón con procedimientos similares, implican un cierto matiz apologético, como en el escabroso asunto de la emasculación de Urano<sup>82</sup>. La alegoresis de los mitos podía extenderse además a otras expresiones artísticas, como en el caso de la écfrasis de una pintura obscena que representaba a Zeus y Hera<sup>83</sup>.

Las características exactas del constructo teórico que respaldaba la *magna molestia* de esas esforzadas operaciones de conversión semántica no nos son del todo conocidas, pero hay suficientes rastros para tratar de reconstruir sus probables principios fundamentales. Algunos vestigios de particular importancia son transmitidos en las polémicas líneas de Cicerón; cabe destacar la hipótesis básica de Zenón sobre causas “naturales” en el origen de los dioses, siendo éstos con posterioridad elaborados por los poetas en los mitos y más tarde rebajados en términos de superstición por el vulgo<sup>84</sup>. De modo más prolijo, a Cleantes se atribuye la explicación que de cuatro causas se crean las nociones de los dioses en la mente humana: por adivinación de las cosas futuras (*ex praesensione rerum futurarum*), por la abundancia de los bienes naturales (*ex magnitudine commodorum*), como resultado del terror (*terrere*) frente a fenómenos o portentos como los cometas y, finalmente, la regularidad del movimiento y revoluciones celestes (*aequabilitatem motus conuersionumque caeli*) y la distinción y belleza de las estrellas<sup>85</sup>. No es extraño entonces que otro alumno de Zenón, Perseo, haya aceptado como verosímiles las conjeturas de Pródico (el haber sido reverenciados como dioses

<sup>81</sup> Como sobre Cornuto dice Most (“Cornutus and Stoic Allegoresis...”, 2025).

<sup>82</sup> Cic. *N.D.* 2.63 = *SVF* 2.1067.

<sup>83</sup> D.L. 7.187 = *SVF* 2.1071 y testimonios siguientes (*Ep.Clem.*, *Thphl.Ant.*, Orígenes: 1072-1074); alguna duda hay sobre la obra, pues Diógenes sugiere que, no siendo conocida dicha imagen, fue inventada por el propio Crisipo, lo que resultaría un curioso caso de proliferación creativa de la “impiedad” mitológica por parte del filósofo con la finalidad común, por supuesto, de ilustrar otro “misterio” de la teología antigua compatible con las tesis estoicas. Con el propio fundamento de la nominación antigua usada por Orígenes (ἀλληγορούμεναι) la consideran como “alegoresi”, “allégorèse”, “allegorical interpretation”: Ramelli, *Allegoria*, 112; Gourinat, art. cit., 20; y Meijer, *op. cit.*, 104. Véase sin embargo lo expuesto por M. W. Schiebe, “Chryssippos und das obszöne Bild von Zeus und Hera. Eine forschungskritische Sichtung der Evidenz”, *Mnemosyne*, 65: 3 (2012) 469-479, quien supone que Crisipo no pensaba que la “imagen en cuanto tal” tuviera dicho significado y por tanto no es una “interpretación alegórica normal”; pero los testimonios no ofrecen informaciones puntuales sobre la conjetural *intentio* pictórica (aunque se diga que los contenidos alegados estaban ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμιον γραφῇ), asunto que en cualquier caso debió de resultar de secundario interés para el filósofo (quien, evidentemente, no era un “iconólogo” en sentido moderno); no así su propia *accommodatio* o efectiva alegorización de un mito, como en casos semejantes, respecto de un tema filosófico (esta vez, la interacción entre las “razones seminales” y la materia) que podía de suyo asumir como originariamente ínsito al relato ilustrado por la pintura, que es una mera *representación* (como la poesía) de ese fondo sapiencial. E insistir en este caso en una llana “interpretación”, a la manera de Long, puede resultar tan esclarecedor como utilizar de modo laxo el término y aplicarlo también a lo que habría de hacer con los mitos el alegorismo cristiano (que opera bajo su propia convicción universalista del *Lógos*), en casos ilustrativos como san Justino Mártir o el *Ovide moralisé* y semejantes (ejemplos de “alegoresis” en el sentido del citado artículo de Berek).

<sup>84</sup> Cic. *N.D.* 2.63 = *SVF* 1.166.

<sup>85</sup> Cic. *N.D.* 2.13-15 = *SVF* 1.528.

“quienes descubrieron alimentos, vestidos u otras artes como Deméter y Dioniso”<sup>86</sup>; plausible podía resultar una alegoresis de corte historicista (que antecede las propias lucubraciones de Evémero y Paléfato) para un estoico a la luz del racionalismo mitológico enseñado por Zenón (actitud que puede luego corroborarse en Estrabón, quien se asumió a sí mismo como estoico); de hecho, dicha modalidad podría insertarse en la distinción cuatripartita de Cleantes (entre los “bienes naturales” transformados también por la acción del hombre). Otra categorización aún más prolija es la de Crisipo en el *De diis* y sus siete formas: 1) de los fenómenos celestes (el cielo concebido como padre que disemina las semillas en la madre, la tierra); 2) y 3) de lo que es provechoso (de donde Zeus, Hera, Hermes, Deméter) o perjudicial (la Venganza [Ποίνη], las Erinies, Ares); 4) y 5) asociados a las acciones (πράγματα: la Esperanza, la Justicia, la Legalidad [Εὐνομία]) y las pasiones (πάθη: Eros, Afrodita, el Deseo [Πόθος]); 6) “y el sexto lugar toca a lo figurado por los poetas” (ἕκτον δὲ τόπον προσέλαβον τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεπλασμένον) con el ejemplo ya citado (*Th.* 134) sobre los Titanes que comentara Zenón como inclusión del poeta de dioses “progenitores” (γεννήτορες), y que por ello recibe la designación de “mítico” (μυθικόν); y 7) de los beneficios de la vida en común (figuras emparentadas con los hombres: Hércules, los Dioscuros, Dioniso)<sup>87</sup>.

A través del despliegue de estas clasificaciones puede corroborarse la medular alegorización en el tratamiento de las figuras de la religión popular y los mitos poéticos (la alegoresis con un “interés teológico” primario es una cualidad distintiva y “original” de su uso entre los estoicos)<sup>88</sup>, pasibles de ser comprendidos en un sistema hermenéutico de interpretación racionalista sobre su origen. Infiriéndose elementos “físico-cosmológicos” y “psicológico-éticos” en sus propias raíces, se entienden éstos como el contenido primario realmente significado en ellos y por lo tanto, de modo consecuente, el objetivo auténtico en el ejercicio comprensor del pensador estoico que, operando un más o menos codificado sistema de correlaciones alegóricas, no hace sino ejecutar la muy filosófica labor de desentrañar sus “causas”. La inclusión de una categoría de alegoresis histórica a la manera de Pródico, que contempla a los “benefactores de la humanidad”, pone a la vista los varios procesos asimilativos de esta forma de exégesis, que recoge sin duda una praxis que la antecede; pero también demuestra que en este proceso de sistematización, que conlleva probablemente la primera teoría racionalista integral sobre la religión en el mundo antiguo, supone también en sí misma una concepción historicista sobre el comienzo y el desarrollo de la mitología. Y dentro de ese marco general se ubican los poetas. Según el apunte de Crisipo, el contenido propiamente “mítico” es el que los caracteriza; el ejemplo de Hesíodo ilustra una adición que complementa y armoniza la explicación “genealógica” de los dioses.

<sup>86</sup> Phld. *Piet.* 9 (DG p. 544b 28), Cic. *N.D.* 1.38 = *SVF* 1.448.

<sup>87</sup> Aëtius *Placit.* 1.6 = *SVF* 2.1009.

<sup>88</sup> Wehrli, *op. cit.*, 85; Most, “Cornutus and Stoic Allegoresis...”, 2027; Ramelli, *Allegoria*, 98-99.

Por lo tanto, son elementos que surgen de necesidades propiamente “míticas”, es decir, respecto del ordenamiento del “relato” poético en el que se estructuran. Pero también puede deducirse que, si son susceptibles de clarificaciones etimológicas que develan un sentido “verdadero” en ellos cifrado, como enseñó ya Zenón respecto del mismo pasaje (al parecer un tópico de la escuela)<sup>89</sup>, al menos algunas de esas adiciones constituyen añadiduras con pertinente densidad semántica dentro de un “poema significativo” (σημαντικὸν ποίημα).

#### 4. ORIGEN Y VERDAD DE LA MITOLOGÍA Y LA POESÍA

Para aproximarse a la comprensión del fondo teórico de las prácticas hermenéuticas sobre los poetas y los mitos es conveniente echar un vistazo a un posterior representante de la *Stoa*, que corrobora su pervivencia en el único comentario completo, de naturaleza escolar, conservado hasta nosotros, escrito por Cornuto en el siglo I d. C. Ahí se explicita la creencia de que es plausible emprender la interpretación de los mitos πεισθεῖς ὅτι οὐχ οἱ τυχόντες ἐγένοντο οἱ παλαιοί, ἀλλὰ καὶ συνιέναι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἱκανοὶ καὶ πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι (ND 35, 76.2-5; “confiando en que no hombres ordinarios eran los antiguos, sino capaces de comprender la naturaleza del cosmos e inclinados a filosofar a través de símbolos y enigmas”). Sin embargo, esto no implicaba una consideración necesariamente positiva sobre los poetas; así, sobre Hesíodo se señala que alteró la antigua teología según los requerimientos de su propia mitologización con añadiduras que la “corrompieron” (ND 17, 31.12-17). Según esto, el poeta desarrolla un cuerpo de creencias que le precede (retomando a veces un “fragmento”, ἀπόσπασμα, de ellas)<sup>90</sup> elaborado por hombres de superior conocimiento (posiblemente “los legisladores”, οἱ νομοθέται, indicados por Estrabón)<sup>91</sup> cuyo saber parcialmente traslada añadiendo sus propios elementos como “contador de mitos” que conllevan una transmisión deturpada que complica la labor interpretativa<sup>92</sup>. Sobre esta forma de exposición se han destacado las diferencias que parece entrañar respecto del estoicismo antiguo, en la medida en que se atribuye una prelación

<sup>89</sup> Sch. Hes. *Th.* 134 = *SVF* 1.100. Que son elementos significativos lo muestra también Crisipo y Corn. ND 17, 30.11-18 = *SVF* 2.1086.

<sup>90</sup> Corn. ND 17, 26.17.

<sup>91</sup> Como quienes originalmente sancionaron los mitos como algo útil respecto de las afecciones naturales del hombre y con una utilidad pedagógica (Str. 1.2.8). Nótese a este propósito que el término νομοθέτης corresponde en el *Crátilo* (388e1, 389a2) al “nominador”, el legítimo y rarísimo ὀνοματουργός que acuña los nombres con “arte”; ello apunta a esa misma “esfera originaria” de saber cifrado en nombres y mitos que indagaron los estoicos. Además, también parece haber un “modo correcto” de dar un nombre, apuntado por Platón, que corresponde a τις τύχη ο ἢ ποιητής τις (*Cra.* 394e9-10), que Proclo precisa ser propio “de los poetas inspirados y que alcanzan la verdadera nominación”, τῆ ἀληθεῖ ὀνοματουργίᾳ (in *Cra.* 88, 44.22-23).

<sup>92</sup> Desde esos presupuestos, Svendsen (*op. cit.*, 11), afirma, con un énfasis excesivo, que la exégesis alegórica es “an attempt to undo the damage of the poets”.

temporal a ciertos conocimientos que sufrieron una degradación posterior. Este proceso epistemológico general implicaría un estado de pureza originaria<sup>93</sup> propiciatorio de una mayor “comprensión” (σύνεσις) y “agudeza de pensamiento” (ὀξύτης τῆς διανοίας), noción que corresponde a estoicos más recientes (y, en particular, a Posidonio)<sup>94</sup>. Pero ya se ha indicado a este propósito una observación esclarecedora de Aristóteles que propone de hecho una tesis semejante sobre el saber de índole cosmológica desarrollado por los hombres antiguos al que después se han añadido elementos míticos por conveniencia respecto de la mayoría y la vida social y cuya médula sapiencial cíclicamente se pierde y se recupera quedando sólo unos cuantos vestigios de ese acervo originario<sup>95</sup>. Lo cierto es que Cornuto parece haber asumido que hubo entre los más antiguos auténticos *filósofos* y que éstos eran en efecto *alegoristas*, expresándose de manera deliberada de esa forma<sup>96</sup>.

Es viable afirmar que hay algunos elementos estructurales compartidos por las tesis de Cornuto y las de sus predecesores como, de manera relevante, su concepción historicista. Nótese que la teoría desarrollada por Cleantes sugiere que en el origen de la creencia de los dioses se encuentra la respuesta emocional y “primitiva” del hombre frente a los fenómenos naturales (terror, agradecimiento, asombro), pero la asunción de contenidos sapienciales asociados con ellos muestra la coexistencia de estratos cognoscitivos distintos (que en Posidonio se perfila como el nítido discrimen de “filósofos” y hombres salvajes dentro de una visión psicológica más compleja de la humanidad primitiva y una concepción histórica que incluye al “progreso” técnico)<sup>97</sup>; lo que de hecho proyecta hacia el pasado el discrimen entre la filosofía y la religiosidad popular contemporáneas. Por su parte, a Crisipo y al propio Zenón corresponden nociones con ciertos fundamentos comunes respecto de las expuestas por Cornuto: que existe un cuerpo doctrinal anterior a los poetas, al que luego éstos añaden elementos diversos que responden a sus propias prácticas como contadores de mitos. Cornuto habla de “algo adherido” τι προσεπλάσθη<sup>98</sup> “habiéndolo añadido” (προσθεῖς) el poeta, pero ya en las enseñanzas de Crisipo se indica lo “mítico” como lo que el poeta “ha introducido” (εἰσήγαγε), y aun es semejante, aunque se trate de la operación inversa respecto del contenido, el apunte ciceroniano ( *N.D.* 2.63) sobre la

<sup>93</sup> Según apuntaba Pohlenz (*op. cit.*, 97): “der Logos sich in alter Zeit am reinsten entfaltet habe”.

<sup>94</sup> S.E. *M.* 9.28 = Posidon. fr. 305 Theiler. Radice (*cit.*, 11 y 17-18) destaca la inexistencia de testimonios similares entre los antiguos estoicos y sugiere el influjo platónico en las tesis de Posidonio.

<sup>95</sup> Arist. *Metaph.* 12.8.1074a38-b14. Sobre el pasaje, véase lo comentado por Wehrli, *op. cit.*, 56 ss.; J. Tate, “Cornutus and the Poets”, 43; y Boys-Stones, *art. cit.*, 191-192, quien apunta otros *loci* correspondientes (*Cael.* 270b14-20, *Mete.* 339a27-30, *Pol.* 7.10.1329b25-29, fr. 13 Rose) y sus antecedentes platónicos (*Lg.* 3.680b, *Plt.* 272c) y subraya cómo esta teoría conlleva que secciones de la mitología revelan ser “effectively allegorical”.

<sup>96</sup> Como bien ha puesto de relieve Boys-Stones, *art. cit.*, 205-206.

<sup>97</sup> Véase Boys-Stones, *art. cit.*, 207-209. Pero cabe preguntar si la interpretación de Cleantes en su perdido *Sobre los gigantes* (D.L. 7.174 y *SVF* 1.481) presentaría una exposición del todo divergente.

<sup>98</sup> Corn. *ND* 17, 27.20-21; también: *ND* 28, 54.14; 34, 71.18; 34, 72.19.

razón física que “fue incluida” (*inclusa est*) en los mitos. Luego, si de éstos derivan después entre el vulgo las supersticiones ello conlleva también un proceso degradatorio, de la misma manera que el acto posterior llevado a efecto por el pensador estoico suponía un claro momento de superación filosófica.

Respecto de todo ello, no hay evidencias incontestables sobre el lugar epistemológico que corresponde a los poetas en general (también entre los antiguos la composición de los “cantos”, ᾠδαί, es “de los más sabios”, τῶν σοφωτάτων)<sup>99</sup> y a los casos especiales de Hesíodo y, en particular, Homero (y aun, de sus antecesores míticos como Orfeo al que se le pudo adjudicar de manera tópica el papel precisamente de “civilizador”)<sup>100</sup>. Ciertamente, dados los esfuerzos manifiestos desde Zenón por desentrañar las supuestas verdades incluidas en los textos poéticos, y la tesis sistemática de que Homero poetizó múltiples veces “según la verdad”, no cabe sino asumir que dicho conocimiento tuvo que preceder a los poetas (que lo transmiten de una manera “inconsciente” o con una imperfecta comprensión)<sup>101</sup> o haberlo ellos mismos alcanzado como “sabios” naturales o aun “filósofos” (recuérdese que, para Estrabón, Homero es de hecho un “filósofo” que utilizó el mito alegórico de una manera consciente pero también poseía un nivel de conocimiento superior al de los demás poetas)<sup>102</sup>. Sin embargo, de manera general, resulta verosímil suponer que fueron considerados por los estoicos sobre todo como *intermediarios*, en términos tanto positivos (siendo Homero fuente verídica de diversas noticias y portador de “sabiduría divina”)<sup>103</sup> como peyorativos, transmisores necesarios pero falibles del superior conocimiento alcanzado en tiempos pretéritos. Pero fueran o no incluidos los poetas entre los conjeturados “sabios antiguos”, y fueran éstos tenidos o no por “filósofos”, es ostensible que tales sabios fueron, desde dicha perspectiva, los originarios y auténticos alegoristas que implementaron su discurso a través de “símbolos y enigmas”, incluyendo en los mitos conocimientos cosmológicos y éticos sólo “recuperables” a través del acto inverso de la alegoría poético-retórica: la alegoresis interpretativa.

De esta forma, los estoicos antiguos pudieron manejar diversas explicaciones sobre una conjetural *sapientia ueterum*, tal vez incluso, pero no necesariamente, contradictorias; pues cabría presumir como desarrollos paralelos la reacción primitiva de la “mayoría” frente al cosmos y la de los sabios antiguos que, “inclinados a filosofar a través de símbolos y enigmas”, dieron explicaciones verídicas de los fenómenos, buscándose de varias maneras, como muestran los propios poetas

<sup>99</sup> Corn. *ND* 14, 16.14-15.

<sup>100</sup> X. *Smp.* 3.5-6 y 4.6-7, *Ar. Ra.* 1030 ss., *Pl. Lg.* 677d, *Hor. Ars* 391-407, *Quint. Inst.* 1.10.9; etcétera.

<sup>101</sup> El “primer tipo de alegoría” estoica según el deslinde de Boys-Stones (art. cit., 193), producto de “intensional error, not of intentional craft”.

<sup>102</sup> *Str.* 1.1.1, 1.2.7-9, 1.2.20. En el caso de Cornuto, como bien ha indicado Most (“Cornutus and Stoic Allegoresis...”, 2025), no hay en realidad una utilización claramente jerarquizada de las fuentes que maneja entre las que se incluyen por supuesto a Homero y Hesíodo.

<sup>103</sup> Como sobre Posidonio destacaba Pohlenz, *op. cit.*, 235.

(y aun la praxis discursiva estoica), una conciliación cultural entre ambas esferas. La variante mayor sería la determinación exacta de ese saber en su origen, si era “intuitivo” (con una relación originaria directa entre naturaleza y comprensión) o propiamente especulativo (“filosófico”) según pudo llegar a asumir Posidonio y luego Cornuto, derivándose de ello una alegoría “natural” y otra estratégicamente planificada según diversos fines hermenéuticos (de transmisión y ocultamiento del saber)<sup>104</sup>. Y aun en ello hay una conciliación posible, pues el divergente modo de conocimiento se subsume en su unidad ontológica, y la propia modalidad natural de expresión es distintamente adaptable a diversas funciones culturales.

Es notorio que, aun con sus divergencias, los distintos apuntes sobre el tema, de Zenón a Cornuto, señalan la existencia de diferentes estratos cognoscitivos en el cuerpo doctrinal de la teología antigua; las sucesivas capas de figuraciones mitológicas, que incluyen tanto el conocimiento verídico originalmente cifrado bajo formas simbólicas como las ficticias invenciones poéticas y expresiones de la superstición popular, comparten después de todo una médula sapiencial que el filósofo inquiere y explicita sobre su común naturaleza alegórica (los mitos mismos, en efecto, como alegorías)<sup>105</sup>: los relatos mitológicos conllevan velos ficticios, intencionales o inconscientes, que incluyen también, en diversos grados, fragmentos de la sabiduría; la alegoría, por lo tanto, era una forma de ella y una forma de filosofía<sup>106</sup>. Esto justificaba el estudio de las fuentes antiguas en un proceso que permitía una recontextualización que los valida en el presente pero que sirve también, en un proceso integrador, para el “rescate” arqueológico y la “conciliación” conceptual de un gran cuerpo de tradiciones y conocimientos dentro de una visión histórica que termina, en efecto, por ser subsumida dentro de un universalismo metahistórico.

Luego, desde las propias directrices maestras de este sistema, la exacta determinación tanto de las circunstancias de emisión y de recepción<sup>107</sup> como la propia *intentio* del poeta y la historicidad toda del proceso quedaría en segundo término, como “accidentes” de un despliegue ontológico universal, pues la propia concepción estoica del lenguaje y su relación necesaria con la realidad (la racionalidad inmanente de palabras y mundo)<sup>108</sup> trasciende todo “personalismo” y hacen que, incluso de manera “inconsciente” para el hablante, el *lógos* universal

<sup>104</sup> Véase lo argumentado por Boys-Stones, art. cit., 206 ss.

<sup>105</sup> Al final de su estudio, Long (*op. cit.*, 82), así también lo reconoce: “The Stoics seem to have recognised that *myths are allegories*, stories told in order to explain problematic features of the physical world”. Sobre las complejas interrelaciones teóricas de mito y alegoría, véase Pépin, *op. cit.*, 41-81.

<sup>106</sup> Bien ha destacado Ramelli (“The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism...”, 336) que “allegory was *philosophy* for the Stoics”.

<sup>107</sup> Le Boulluec, art. cit., 320.

<sup>108</sup> Véase lo que a este propósito ha sido pertinentemente aducido por Pfeiffer, *op. cit.*, 238; Struck, *op. cit.*, 111-141; y Lévy, art. cit., 232-233. Realmente puede plantearse, desde su “monismo panteísta” o “universalismo materialista”, la alegoricidad fundamental del lenguaje, pues “all words... have always another referent”: el *pneuma* (Struck, *op. cit.*, 138).

(el verdadero “gran alegorista”)<sup>109</sup> exprese de diversas maneras su verdad<sup>110</sup>; con ello asimismo quedan comprendidas, a través de ese gran código que soporta todas las cosas, las distintas expresiones de la historia helénica (y humana) en una misma unidad cultural<sup>111</sup>. La alegoricidad resulta por ello no una mera veleidad, sino una cualidad ínsita al proceso comprensor de la realidad, una expresión refleja, en la esfera del lenguaje, de la naturaleza a la que le “gusta ocultarse”<sup>112</sup>. Ni el recurso de la figuración alegórica ni el propio ejercicio de la interpretación son supletorios ni conclusivos, pues el “comentario” filosófico es incapaz de agotar su valor sapiencial. Tales elementos impulsaron la exégesis sobre los dioses y los mitos que fue procurada, de modo sostenido y a lo largo de su decurso, por los miembros de la *Stoa*.

## 5. CONCLUSIONES

Según los testimonios analizados es posible sacar algunas conclusiones generales sobre los temas expuestos: a) A pesar de su condición fragmentaria y esporádica, es verificable que el pensamiento estoico ejerció realmente, según el apunte ciceroniano, tanto la *enodatio nominum* como la *explicatio fabularum*. b) Una y otra son prácticas no discontinuas sino entrelazadas abrazando una dimensión micro y macroestructural. c) Asimismo, ambas muestran de un modo sistemático la búsqueda de “sentidos ocultos” que corresponden a contenidos filosóficos de la escuela y que justifican tanto la designación crítica de una *συνοικείωσις* o *accommodatio* como la implementación léxica posterior en el período imperial del término “alegoría”. d) Hay indicios del empleo de la búsqueda de conocimientos físicos desde el propio Zenón y de índole ética desde su sucesor Cleantes, quien fue asimismo creador de alegorías filosófico-poéticas. e) La instrumentación alegórica se ejerce sobre los contenidos generales de la mitología tradicional abrazando como parte de ella las obras de los poetas. f) La doctrina estoica adopta un modo de leer los textos como “documentos” a la vez culturales y “cósmicos” en un universalismo que los abarca y los dota de sentido y que ejerce la alegoría no como una cualidad especial propia de la poesía sino como una condición incluso originaria del pensamiento y el lenguaje. g) Por ello, su

<sup>109</sup> Según apunta Lévy, art. cit., 232: “le grand allégoriste ce n'est pas le poète, mais le logos”.

<sup>110</sup> Un ejemplo posible de este misterioso proceso puede hallarse sugestivamente expresado en un pasaje de Esquilo, sobre la supuesta etimología del nombre de Helena (A. A. 681-690). *Nomen est omen*; la *προνοία* divina opera invisible en la nominación cifrando en ella, con su sapiente dominio sobre las causas y los fines, el sentido de aquello que se nombra; creencia que, en efecto, semeja las nociones estoicas sobre la immanente necesidad del lenguaje. Véase por ejemplo los apuntes de Proclo sobre la “fortuna” (τύχη) nominadora que actúa como una “fuerza divina o demoníaca” capaz de dirigir ordenadamente nombres y cosas y las expresiones y pensamientos de los hombres (*in Cra.* 88).

<sup>111</sup> El fin de la alegoresis estoica indicado por Ramelli, “The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism...”, 340: “to construct a broad and organic cultural unity, systematic and comprehensive, based on the Logos”.

<sup>112</sup> Heraclit. 22 B 123 D.-K.



hermenéutica comprende tanto la asunción posible de una interpretación alegórica (implicando la *intentio* original del emisor) como una alegoresis instrumental racionalista, pues ambas quedan comprendidas por la coherencia sistémica del *λόγος* que se dice a sí mismo por encima y a través de los discursos particulares. Y finalmente, h) todo ello apunta al secundario interés (con la excepción de Cleantes) de los estoicos por la poesía en sí misma y sus creadores, cuya relativa importancia radicaba sobre todo en su dimensión cultural y en fungir como posibles, ya voluntarios o involuntarios, portadores de la verdad.

Cabe por último reafirmar que la constancia de dichos ejercicios realizados por los distintos representantes de la escuela demuestra la importancia doctrinal que le tributaron. Echar mano de estrategias alegóricas obedecía a las propias necesidades comprensoras y comunicativas de su pensamiento de cara a la propia tradición de la que formaban parte y, de hecho, a su universalismo ontológico reflejado en su cosmopolitismo cultural que llegó a trascender los límites de la herencia puramente helénica. A fin de cuentas, hay una concepción unitaria y general, un virtual centro “hegemónico” de significación que racionalmente se replica en las distintas expresiones y deformaciones que sobre la realidad ejerce la comprensión imperfecta de los hombres. El dogma universalista se expresa en su capacidad asimilativa de diferentes creencias y tradiciones manifiestas a lo largo de los tiempos y también de los espacios humanos, pues, habiendo en el fondo una sola ciencia y verdad, era plausible sostener que éstas se encuentran parcialmente cifradas en diferentes expresiones culturales y en los diversos accidentes del lenguaje cuya alegoricidad intrínseca se resuelve y consume –como el cosmos todo por el fuego inteligible– allanando en una unidad comprensora sus aparentes contradicciones. La alegoría se convierte entonces en el flexible mecanismo de conversión hermenéutica que resuelve las diferencias, separa las añadiduras superfluas y revela el meollo sapiencial requerido por la inquisición filosófica. De conformidad con los principios e intereses de ese “hegemonismo” racionalista no resulta insólito que apenas pueda haber aquí el esbozo, en términos modernos, de una “teoría estética” entre los primeros estoicos porque en rigor no hay “placer” (una *οικεία ἡδονή*)<sup>113</sup> ni singularidad para el hecho artístico digno de mayores consideraciones filosóficas más allá de dar testimonio de representaciones catalépticas o artísticas de lo real<sup>114</sup>. De ahí la actitud instrumental con la que suelen abordar la poesía y que corresponde a una forma de alegoresis de índole más bien “substitutiva” (con el reemplazo de un discurso

<sup>113</sup> Arist. *Po.* 1459a21.

<sup>114</sup> Long (*op. cit.*, 82), ha subrayado que los estoicos abordaron a los poetas como “material etnográfico” y no como “literatura” (en sentido aristotélico). Puede considerarse válida la conclusión de Steinmetz (art. cit., 20), de que los estoicos antiguos no muestran “ninguna interpretación alegórica de la poesía como poesía”; pero cabría extender su aserto y considerar que, en rigor, no hay testimonios de interpretaciones suyas de ninguna clase de la “poesía en cuanto poesía”, con la sugestiva excepción de Cleantes, que esbozó al parecer una teoría calificable de “alegórica” sobre las posibilidades expresivas superiores de ella respecto de los temas divinos.

literal A por un contenido oculto B) y no “diarética” o “disyuntiva” al modo del neoplatonismo<sup>115</sup>, aunque esto resulte en parte discutible a la luz de las concepciones de Cleantes (la “forma poética” no es prescindible pues, siendo la mejor posible, no admite que sea del todo sustituible por otra forma verbal)<sup>116</sup>. Bien puede decirse que para los estoicos en general la poesía no supone un “bien en sí mismo” (no hay “placer propio”), sino que es en todo caso un vehículo, estimable por su relevancia cultural y aun por su eficacia referencial y comunicativa, de expresión para verdades de orden ético, físico y propiamente “teológico”; y como tal, por medio de la alegoría, fue incorporada al estudio y aun a la praxis escritural de los miembros de la escuela.

---

<sup>115</sup> Véase el citado texto de Bernard. Y aun la “ambigüedad” del lenguaje, contemplada en la teoría estoica (*SVF* 2.152-153; Le Boulluec, art. cit., 317-321; Struck, *op. cit.*, 131-139), admite una cualidad “disyuntiva” que se expresa por ejemplo en las varias posibilidades interpretativas consignadas por Cornuto.

<sup>116</sup> También la comprensión de la alegoría como posible lenguaje sapiencial originario hace que el *corpus* de los mitos, incluyendo sus expresiones poéticas, no resulte “desechable” para el acto comprensor, siempre limitado, del comentario. Véase lo destacado por Boys-Stones, art. cit, 211 ss.