"The knowledge that saves". Aeschylus' Hymn in Emanuele Severino's reading

"El saber que salva". El Himno a Zeus de Esquilo en la lectura de Emanuele Severino

Angelo Valastro Canale

Universidad Pontificia Comillas (España)
avalastro@comillas.edu
Orcid: https://orcid.org/0000-0003-2044-789X

DOI: https://doi.org/10.15366/bp2026.42.020
Bajo Palabra. II Época. Nº 42. Pgs: 393-410

Recibido: 20/10/2025
Aprobado: 15/08/2026

Resumen

El artículo se propone acercar al lector de lengua española el pensamiento de Emanuele Severino (1929-2020), sin duda una de las máximas figuras de la filosofía del siglo XX, a través del examen de su interpretación y traducción de la *Orestíada* de Esquilo y, más en concreto, del llamado *Himno a Zeus* del *Agamenón*. La crítica al nihilismo, considerado como la auténtica Locura de Occidente, el ambiguo vínculo entre *epistḗmē*, dolor y temor, la necesidad de una vuelta a Parménides como base para la afirmación de la verdad, es decir, de la eternidad de todos los entes, único remedio auténtico ante la angustia, se configuran como conceptos fundamentales gracias a los cuales Severino arroja una luz nueva y fascinante sobre las páginas del gran trágico griego.

Palabras clave: *Emanuele Severino, Esquilo, Nihilismo, epistḗmē, Dolor, Himno a Zeus, Temor, Remedio.*

Abstract

The article aims to bring the Spanish-speaking reader closer to the thought of Emanuele Severino (1929-2020), undoubtedly one of the greatest figures in twentieth-century philosophy, through an examination of his interpretation and translation of Aeschylus' *Oresteia* and, more specifically, of the so-called *Hymn to Zeus* in *Agamemnon*. The critique of nihilism, considered the fundamental madness of the West, the ambiguous link between *epistḗmē*, pain and fear, the need for a return to Parmenides as the basis to affirmation of truth, that is, of the eternity of all beings, the only authentic remedy for the anguish, emerge as fundamental concepts through which Severino sheds a new and fascinating light on the pages of the great Greek tragedian.

Keywords: *Emanuele Severino, Aeschylus, Nihilism, Epistḗmē, Pain, Hymn to Zeus, Fear, Remedy.*

"El saber que salva". *El Himno a Zeus* de Esquilo en la lectura de Emanuele Severino

"The knowledge that saves". Aeschylus' Hymn to Zeus in Emanuele Severino's reading

1. Introducción

Cuando, al comienzo de la primavera del año 458 a.C., los espectadores iban llenando las gradas del Teatro de Dioniso, el aire de Atenas estaba plagado de tensiones que desembocarían de allí a poco más de dos decenios en la llamada Guerra del Peloponeso y en la definitiva pérdida de poder por parte de la ciudad que había sido el centro del mundo griego. Dos años antes, Efialtes, jefe de la facción demócrata y promotor de una reforma que había reducido notablemente las prerrogativas del Areópago, había sido asesinado en circunstancias misteriosas, dejando el camino abierto para el ascenso del genio de Pericles: de forma tal vez imperceptible, en el momento mismo de su máximo esplendor, la antigua fe en la validez de la cosmovisión de la *polis* ateniense empezaba a entrar en crisis[1].

En aquel día del mes de *Elafebolión,* Esquilo (525/4-456 a.C.), aristócrata que había luchado con éxito en Maratón, Salamina y Platea y dramaturgo ya consagrado, presentó al público de las *Grandes Dionisias* unas obras destinadas a marcar un hito en la historia del pensamiento occidental: la trilogía trágica conocida como *Orestíada* (*Agamenón*, *Coéforas* y *Euménides*) seguida por el drama satírico hoy perdido *Proteo*. Durante más de dos milenios, las páginas de Esquilo han sido objeto de análisis e interpretaciones que han visto en ellas un alegato en favor de un equilibrio necesario entre tradición e innovación, entre una estructura de origen tribal y una nueva organización política en la que el interés de la comunidad (*πόλις*, *polis*) deberá prevalecer sobre los vínculos de sangre de la estirpe (*γένος*, *genos*), entre una arcaica venganza personificada en divinidades terribles como Alástor (*Ἀλάστωρ*) y las Erinias (*Ἐρινύες*) y la moderna justicia de Díke (*Δίκη*) y de Themis (*Θέμῖς*)[2]. Síntesis compleja y fascinante de la visión de Esquilo es para muchos estudiosos el

[1] De la reforma de Efialte habla Aristóteles en el cap. 25 de su *Ἀθηναίων Πολιτεία*: cf. Tovar, Antonio (ed.), *La Constitución de Atenas. Edición, traducción y notas. Con estudio preliminar*, Madrid, *Centro de Estudios Políticos*, 1948, pp. 106-110. Para una visión de conjunto, cf. Rhodes, Peter John, *Athenians Democracy*, Nueva York – Edimburgo, *Oxford University Press*, 2003.

[2] La bibliografía relativa a Esquilo y a sus obras es naturalmente ingente. Sobre la relación entre política y dramaturgia del autor de la *Orestíada*, cf. Di Benedetto, Vincenzo, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo,* Turín, *Einaudi*, 1978; Smyth, Herbert Weir, *Aeschylean Tragedy*, Berkeley, *University of California*, 1924; Podlecki, Anthony J., *The Political Background of Aeschylean Tragedy,* Ann Arbor, *University of Michigan Press*, 1966; West, Martin L., *Studies in Aeschylus*, Stuttgart, *Teubner*, 1990.

llamado *Himno a Zeus*[3], texto solemne engarzado en el corazón de la amplia *Párodo* con la que el coro hace su ingreso en la escena del *Agamenón* (vv. 160-183)[4]:

Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐ- [στρ. β.
τῶι φίλον κεκλημένωι,
τοῦτό νιν προσεννέπω.
οὐκ ἔχω προσεικάσαι
πάντ' ἐπισταθμώμενος
πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος
χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως.

οὔθ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας, [ἀντ. β.
παμμάχωι θράσει βρύων,
οὐδὲ λέξ<ετ>αι πρὶν ὤν·
ὃς δ' ἔπειτ' ἔφυ, τριακ-
τῆρος οἴχεται τυχών.
Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν,
τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώ- [στρ. γ.

σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν.
στάζει δ' ἀνθ' ὕπνου πρὸ καρδίας
μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ' ἄ-
κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.
δαιμόνων δέ ποῦ χάρις,
βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων.[5]

[3] El primero en usar esta denominación fue Fraenkel, Eduard, "Der Zeushymnus im Agamemnon des Aischylos", *Philologus*, 86, 1931, pp. 1-17 [= Fraenkel, Eduard, *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, I, Roma, *Edizioni di Storia e Letteratura*, 1964, pp. 353-369]. Cf. también Schroeder, Otto, "Zum Zeushymnus in der Parodos des Agamemnon", *Philologus*, 87, 1932, pp. 467-469., y Norden, Eduard, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlín, *Teubner*, 1913 [19232).

[4] A continuación, se reproduce el texto de la edición de West, Martin L., *Tragoediae cvm incerti poetae Prometheo, Editio correctior editionis primae (MCMXC)*, Stuttgart - Leipzig, *Teubner*, 1998, pp. 199-200. La edición crítica más reciente del *Agamenón* de Esquilo es la de Medda, Enrico, *Eschilo. Agamennone. Edizione critica, traduzione e commento.* (vol. suplemento n. 31 al «Bollettino dei classici» de la Accademia Nazionale dei Lincei), Roma, *Bardi*, 2017, 3 vols. con amplia bibliografía. En lengua española, cf. la edición de Rodríguez Adrados, Francisco, *Esquilo. Agamenón*. *Traducción poética*, *Estudios Clásicos* vol. 2 de la «Serie de traducciones», número 3, 1964, pp. 65-130, más tarde en Id., *Esquilo. Tragedias*, Madrid, *Hernando*, 1966, vol. 2, pp. 9-76, y en Id., *Tragedias griegas I, Agamenón, Edipo Rey, Hipólito*, Madrid, *Sociedad General Española de Librería* (*SGEL*), 1982, pp. 45-102.

[5] Conscientes de que se aleja mucho de la interpretación de Severino, se reproduce en esta nota la traducción de García Pérez, David, *Esquilo, Orestiada. Agamenón. Las Coéforas. Las Euménides*, México, *Universidad Nacional Autónoma de México* (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2021, pp. 7-8. La traducción de García Pérez se basa en el texto de la edición de Smyth, Herbert Weir, *Aeschylus,* London - Nueva York, *William Heinemann - G.P. Putnam's Sons* (*The Loeb Library*), 1926, vol. II, pp. 18-19, teniendo en cuenta algunas *lectiones* de la mencionada edición de Martin L. West:

Aunque la tradición textual no presente un gran número de variantes[6], los versos que conforman el *Himno a Zeus* han dado lugar a diferentes conjeturas e interpretaciones[7].

Entre éstas últimas, destaca la de Emanuele Severino (1929-2020), sin duda una de las máximas figuras de la filosofía del siglo XX cuyo pensamiento sigue siendo demasiado poco conocido entre los estudiosos de lengua española[8]. La lectura de Severino, pensada para el teatro y resultado de un atento análisis textual, se propone ofrecer al espectador un texto al mismo tiempo comprensible y profundo, en el cual

---

Zeus, quienquiera que sea, si de este modo
amigable quiere ser invocado,
con ese nombre lo llamo:
nada puedo semejar,
una vez que todo he ponderado,
excepto a Zeus, si en vano de mi pensamiento el peso de la pena
hay que arrojar verdaderamente.

De aquel que en otro tiempo era grande nadie,
en todo combate hinchado de audacia,
nadie dirá que antes existió;
y del que luego nació,
en el tercer asalto halló a un vencedor.
En honor a Zeus quien con fervor resuene epinicios
logrará el saber supremo.

Hacia el saber a los mortales
llevó por el camino: aprender sufriendo
estipuló como fuerte ley.
Gotea en lugar de sueño de su corazón
la pena del doloroso recuerdo, pues
a los insumisos también llega la sensatez:
sin duda, es un favor con violencia de las deidades
sentadas en el supremo puesto de mando.

[6] Dejando a un lado el único fragmento papiráceo supérstite (∏ = P.Oxy. Xm 2178 (n. 20 M.-P.3) publicado por en Edgar Lobel, *P. Oxy. 2178*, en Lobel, Edgar - Roberts, Colin Henderson - Wegener, Eefje Prankje, *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, *Egypt Exploration Society*, 1941, *Part XVIII*, pp. 101-102), el texto del *Agamenón* se reconstruye fundamentalmente sobre la base de un único manuscrito, el *Pluteo* 32.9 (abreviado en *Plut. 32.9* o, simplemente, en M) de la *Biblioteca Medicea Laurenziana* de Florencia. Se trata de un códice del siglo X, compuesto por 264 páginas de pergamino (30,9 x 21,2 cm.). Cf. Dawe, Roger David, *The Collation and Investigation of Manuscripts of Aeschylus*, Cambridge, *Cambridge University Press*, 1964.

[7] Cf. Ieranò, Giorgio, "«The finest of all Greek Plays». Tradurre l'*Agamennone* di Eschilo da Robert Browning a Emanuele Severino", en *Scienze dell'Antichità*, 20.3, Roma, *Quasar*, 2014, pp. 47-69.

[8] De Severino se han publicado en lengua española los siguientes volúmenes: *La filosofía antigua* (traducción de Juana Bignozzi), Barcelona, *Ariel*, 1986; *La filosofía moderna* (traducción de Juana Bignozzi), Barcelona, *Ariel*, 1986; *La filosofía contemporánea* (traducción de Juana Bignozzi), Barcelona, *Ariel*, 1987; *Esencia del nihilismo* (traducción de Enrique Álvarez Tólcheff), Madrid, *Taurus*, 1991; *El parricidio fallido* (traducción de Francesca Bassots), Barcelona, *Destino*, 1991; *La tendencia fundamental de nuestro tiempo* (traducción de José Ángel González Sáinz), Pamplona, *Pamiela*, 1991; *La filosofía futura* (traducción de Salvador del Carril), Barcelona, *Ariel*, 1991.

lo implícito pueda hacerse explícito sin perder intensidad y misterio[9]. En palabras del mismo Severino, "El afán de hacer el texto comprensible [...] entra en conflicto con el hecho de que en el lenguaje de Esquilo se sacan a la luz facetas desconocidas de su pensamiento"[10], facetas que, según el pensador italiano, el Occidente ha sido incapaz de comprender y que hacen del autor de la *Orestíada* uno de los primeros auténticos filósofos.

2. La Locura de Occidente

La filosofía de Severino nace de la intuición según la cual la historia de Occidente y hoy, de alguna manera, del mundo entero es víctima de un error fundamental, es decir de la convicción ilógica de que todo nace de la nada y vuelve a la nada. Frente a este error, frente a la "Locura de Occidente", se hace necesaria una "vuelta a Parménides" capaz de poner fin a la fe en el devenir, entendido como el tránsito de los entes entre el ser y la nada, que arroja al ser humano a la angustia existencial y lo obliga a buscar un remedio imposible. En la visión de Severino, toda la historia del pensamiento occidental, empezando por Empédocles y pasando por Platón y Aristóteles, el advenimiento del Cristianismo, la revolución de la Modernidad y el consiguiente triunfo del capitalismo y de la técnica, se presenta como una serie fallida de intentos de llevar a cabo el "parricidio" planteado por el Extranjero de Elea en el *Sofista* platónico, agarrándose a remedios cada vez peores en cuanto cada vez más alejados de la Verdad originaria según la cual el único sendero válido es el del Día, es decir, el del Ser que es y que no puede no ser (*Parm.*, DK 2 B 2, 3: […] *ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, hē mèn hópōs éstin te kaì hōs ouk ésti mē eînai*).

> El 'mundo' es evocado desde cuando Platón cumple el 'parricidio', llevando al ser las determinaciones (los entes) que Parménides dejaba en la nada. Guiado el rebaño al redil del ser, Platón lo divide en dos formaciones: la privilegiada de los entes divinos, no generados e inmutables, y la de los entes sensibles ('el mundo'), cuyo nacimiento y muerte parecen atestiguados por su mismo aparecer: *τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε* (*Timeo*, 28a). El mal pastor ha tomado ya el sendero de la Noche. No ha sabido coger la posibilidad, que se le había ofrecido, de cumplir el parricidio sin mancharse. Una posibilidad que espera milenios para volver. ¿Podría nuestro tiempo estar maduro para la vuelta? [11]

[9] Cf. Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione dell'*Orestea *di Eschilo*, Milán, *Rizzoli*, 1985; Id., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milán, *Adelphi*, 1989. Nótese que en la edición española de la *La filosofía antigua*, *op. cit.*, falta el capítulo dedicado a la figura de Esquilo que Severino introdujo en la reedición de 1984 del mismo libro en italiano: cf. Severino, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo*. Vol. I: *La filosofia antica e medievale*, Milán, *Rizzoli*, 20169, pp. 77-83.

[10] Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, *Avvertenza*, p. 5.

[11] Severino, Emanuele, *Esencia del nihilismo* (traducción de Enrique Álvarez Tólcheff), *op. cit.*, p. 154 (= Id., *Essenza del nichilismo*, Milán, *Adelphi*, 1995, p. 148).

La posibilidad a la que se refiere el filósofo italiano es la de renunciar a explicar el cambio de las cosas afirmando sencillamente la eternidad de cada uno de sus infinitos aspectos. Los entes, que Severino prefiere llamar *essenti*, sustantivando el participio presente del verbo italiano *essere* ("ser"), nos parecen nacer, cambiar y morir debido a los límites de nuestra conciencia perceptiva, incapaz de captar la "sucesión con la que las infinitas determinaciones inmóviles de lo eterno entran y salen del círculo del aparecer. Cada mínimo instante de algo es una estrella fija en el firmamento del ser"[12]. El "círculo del aparecer" marca el límite de nuestra experiencia y, por ende, de la capacidad de nuestra *ἐπιστήμη (epistēmē)*, es decir, de aquel conocimiento que, etimológicamente, se *impone* (*ἐπί* (*epí*): "sobre, encima de, por encima" + *ἵσταμαι* (*hístamai*): "estar de pie, permanecer firme, mantenerse") como incontrovertible[13]. Fuera de él, se dan sólo conjeturas que pueden o no chocar con la lógica. En este sentido, nacimiento y muerte de las cosas son hipótesis indemostrables que contradicen el mencionado principio según el cual el Ser no puede no ser.

> La leña está ardiendo. Primero aparecen sus contornos a la luz del fuego; después éstos desaparecen y aparece el resplandor incandescente de las brasas; a su vez, también ese resplandor desaparece y aparece la ceniza. La leña apagada, la leña encendida, las brasas, la ceniza y el viento que la dispersa se han sucedido en el círculo luminoso del aparecer. Con la irrupción de cada uno de estos acontecimientos, el anterior abandona el aparecer. El círculo del aparecer *no* atestigua que la leña se transforme en ceniza, precisamente porque *no* atestigua que la leña se aniquile en cuanto leña. En efecto, para "transformarse" o "convertirse" en ceniza es necesario que la leña se aniquile como leña. Pero si la aniquilación de la leña no aparece, tampoco puede aparecer su "convertirse" en ceniza. Dentro de ese círculo, la ceniza no es el destino que ha correspondido a la leña; la ceniza no proclama, sino que calla el destino de la leña. En ese círculo, la leña no se convierte en ceniza, del mismo modo que los hombres no se convierten en polvo: la ceniza es la sucesora de la leña; el polvo, el sucesor del hombre. Pero la aniquilación de aquello que muere *no aparece*. [...] Si el devenir no aparece como aniquilación, sino como la entrada y la salida de las cosas del círculo del aparecer, entonces la afirmación de la eternidad del todo establece el destino de aquello que desaparece: continúa existiendo, eterno, como un sol después del ocaso. No sólo la leña en llamas, las brasas, la ceniza y el viento que la dispersa son astros eternos del ser que se suceden en el círculo del aparecer; también lo son todas las fases del árbol que, «en el valle donde fresca manaba la fuente / y el joven verdor de los arbustos / jugaba junto a las serenas rocas / y el éter transparentaba entre las ramas / y alrededor rebosaban las flores» (Hölderlin), precedieron a la leña cortada para el fuego. Cuando los astros del ser abandonan el círculo del aparecer, el

[12] Severino, Emanuele, *Tĕchne. Le radici della violenza*, Mián, *Rusconi*, 1979, p. 184. Salvo indicación contraria, las traducciones de los textos de Severino son del autor del presente artículo.

[13] Cf. Severino, Emanuele, *La filosofia futura*, Milán, *Rizzoli*, 1989, p. 112: "Para los griegos, *epístema* es el ornamento de la proa del barco. Es el símbolo del imponerse de la proa sobre la amenazante fluidez del mar. El *epistéme* es el *epístema* de la proa del dominio. Se impone sobre la fluidez turbulenta e impredecible del devenir".

destino de la verdad ya los ha alcanzado e impide que se conviertan en nada. Precisamente por eso ellos -todos ellos- *pueden volver*.[14]

Para Severino, la idea de que la leña desaparece en la nada es un dogma de la filosofía occidental y no una experiencia real. Las cosas simplemente salen de las coordenadas del foco de luz. No hay una sustancia que permanece con muchos accidentes que devienen. Dicho con otras palabras, no sólo el individuo, sino también cada una de sus determinaciones, cada matiz, cada configuración espacial y cada instante de su devenir aparente (leña verde, leña seca, leña que arde, ceniza caliente, ceniza fría…) es un ente singular cuya eternidad excluye toda posibilidad de surgir de la nada o de extinguirse en ella.

Severino denomina «Tierra» a «la totalidad de los entes que se hacen presentes en el círculo del aparecer»[15], horizonte que el pensamiento nihilista concibe como separado del destino de la verdad[16] y cuyo aislamiento es superado en la «Gloria de la Alegría», entendida como el despliegue infinito de los sucesivos niveles de la "tierra que salva", esto es, del horizonte en el que la tierra deja de aparecer aislada del destino de la verdad y en el que cada ser humano aparece en la verdad de su eternidad de un modo cada vez más concreto y más pleno[17].

3. Esquilo, el dolor y el ambiguo remedio

Creer que las cosas proceden de la nada y vuelven a ella, creer en la muerte como un no volver jamás a levantarse (*μήποτ' αὖθις μηδ' ἀναστῆναι, mḗpot' aûthis mēd' anastênai*[18]), implica la que Severino denomina "extrema amenaza": cada nuevo evento que emerge del "abismo del futuro" se configura como "lo absolutamente imprevisible" que devora la vida no sólo cuando se muere sino también cuando se nace.

---

[14] Severino, Emanuele, *La strada. La follia e la gioia*, Milán, *Rizzoli*, 1983, pp. 101-107.

[15] Cusano, Nicoletta, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Brescia, *Morcelliana*, 2011, pp. 528-529: "La terra è la totalità degli essenti sopraggiungenti nel cerchio dell'apparire.".

[16] Cf. Severino, Emanuele, *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Génova, *Il Melangolo*, 2002, p. 73: **"**El mortal es el habitante de la tierra separada del destino de la verdad […]. Occidente constituye el testimonio radical del aislamiento de la tierra respecto del destino de la verdad. Al pensar que el ente es nada, la filosofía, en cuanto acontecimiento histórico —y como alma de Occidente—, es al mismo tiempo el testimonio de la nulidad de la tierra en la que el mortal deposita toda su confianza**".**

[17] Cf. Severino, Emanuele, "*Oltrepassare*, Milán, *Adelphi*, pp. 560-561: "La Gloria de la Alegría es el despliegue infinito [...] de las mesetas cada vez más altas de la tierra que salva, en cada una de las cuales aparecen formas cada vez más concretas y amplias de la Alegría de Todo".

[18] Aesch., *Ag*. 569, en West, Martin L., *Tragoediae…*, *op. cit.*, p. 219.

> Dolores, afanes, angustias, terrores, desgarramientos y agonías son el nacimiento y la muerte de los acontecimientos singulares de la vida, su irrumpir desde la nada y su ser arrastrados hacia la nada. La agonía de una felicidad o de la vida entera se vuelve insoportable precisamente porque el mortal está persuadido de tener que perder para siempre, en la nada, la felicidad y la vida. Se puede llegar entonces a preferir el súbito hundimiento en la nada, sin tener que padecer las agonías que preparan la aniquilación, sin tener que sufrir los ritos de la aniquilación. Precisamente un "sueño infinito" que descienda de manera repentina es invocado por el coro tras la muerte de Agamenón[19].

La "extrema amenaza" lleva a la búsqueda del "remedio", del "fármaco". En opinión de Severino, los pensadores griegos más antiguos, entre los cuales se encuentra Esquilo, denominan dicho remedio con muchas palabras, entre las cuales se encuentra también la palabra "filosofía", que Esquilo no pronuncia. Sin embargo, para Severino Esquilo "mira a la esencia de la filosofía"[20].

> El supremo amparo es el pensamiento irrefutable, el pensamiento verdadero que, al dirigirse al Todo, vislumbra en él el Fondo eterno, eternamente a salvo de la nada, del nacimiento y de la muerte, a los que están sometidas las cosas del mundo. Este Fondo del Todo, que (como dice Aristóteles) está "siempre a salvo"[21], es "el dios", "lo divino", "Zeus". [...] En el primer canto entonado en torno al altar, el coro elevará el himno a Zeus: «Zeus, quienquiera que sea, a él me dirijo con este nombre». La esencia de aquello que ha sido llamado "filosofía" —y que Esquilo denomina "la plena sabiduría", "la cumbre de la sabiduría"— se hace, en este himno, transparente para sí misma[22].

En la lectura de Severino, Esquilo ve en el conocimiento incontrovertible de la Verdad "la salud de la mente de la que nace la felicidad" (*ἐκ δ' ὑγιείας / φρενῶν ὁ πᾶσιν φῖλος / καὶ πολύευκτος ὅλβος, ek d' hygieías / phrenôn ho pâsin phílos / kaì polýeuktos ólbos* [23]). El contenido de ese saber es el reconocimiento de la ley inmutable que rige el Todo: la Díke (*Δίκη*), la Justicia, entendida no como un principio meramente jurídico o moral, sino como el orden necesario e inviolable del ser, en virtud del cual ninguna *hýbris* (*ὕβρις*), es decir, ninguna prevaricación inherente a la condición de todo viviente[24], puede prevalecer definitivamente. Para

---

[19] Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, p. 12.

[20] *Ibid.*.

[21] Cf. Arist., *Met.* A 3, 983b12–13.

[22] Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, pp. 12-13.

[23] Aesch., *Eum.* 535-537, en West, Martin L., *Tragoediae…*, *op. cit.*, p. 372.

[24] Cf. Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, p. 12: "Toda cosa -hombre, piedra, animal, agua, aire- *existe únicamente si impide que otras cosas existan*; *únicamente si las obliga a permanecer y a convertirse en nada*. En la cima de la rueda de la existencia hay poco espacio: quien logra, allí, mantenerse en pie debe hacer caer a los demás a la nada. Pero la rueda gira, y quien ha tenido la desmesura de apropiarse de la existencia, poniéndola al servicio de sus propios fines, es castigado y aniquilado por aquello que asciende, saliendo de la nada, y que, a su vez, consigue mantenerse durante un breve tiempo en la cima del ser". Cf. también, Severino,

Severino, "Zeus" es el nombre del «Fondo eterno del Todo» y, por ello, el fundamento eterno de la Díke.

Si es cierto que Esquilo, en palabras de Severino, "es el primero en mostrar, de manera plenamente explícita, que el conocimiento de la verdad salva de la angustia del devenir, porque, por un lado, dicho conocimiento constituye la previsión suprema del sentido fundamental de todo lo que ha de aparecer en el mundo y, por otro, es el ámbito en el que aparece el Dios inmutable, es decir, la dimensión siempre a salvo de la nada, en la que también la esencia y la sustancia del ser humano encuentran refugio y amparo frente al aniquilamiento"[25], no lo es menos que el pensamiento del autor de la *Orestíada* permanece todavía, según Severino, dentro del horizonte del nihilismo, pues participa del presupuesto fundamental de la *epistēmē* griega: la convicción de que el devenir consiste en el tránsito de los entes del no ser al ser y del ser al no ser.

Desde la perspectiva de Severino, el «remedio» encontrado por Esquilo no deja de ser un remedio ambiguo.

4. El saber que salva y el yugo de la necesidad

En 1985, Severino publica *Interpretación y traducción de la Orestíada de Esquilo*, realizada para ser puesta en escena por la compañía de Franco Parenti bajo la dirección de Andrée Ruth Shammah. Cuatro años más tarde, profundiza su interpretación filosófica de la trilogía con la publicación de *El yugo. En los orígenes de la razón: Esquilo*, obra en la que desarrolla de manera sistemática las tesis ya propuestas en el volumen anterior[26]. El análisis del filósofo italiano, sustentado en una minuciosa indagación semántica[27], tiene como punto de partida el ya mencionado *Himno a Zeus*, considerado por Severino como "el centro del pensamiento de Esquilo"[28], un pensamiento que elige para expresarse el *θέατρον* (*théatron*), lugar en el que "el pueblo no contempla acontecimientos y relatos fantásticos, «poéticos», o «míticos»,

Emanuele, *Il giogo*, *op. cit.*, p. 119: "El deseo sin límites constituye, en la tierra, la mayor amenaza para ese mismo deseo. Esquilo llama *hýbris*, prevaricación, a este rasgo esencial de la existencia. La voluntad de existir de unos amenaza la existencia de otros. Pero no solo eso: amenaza también a quienes la ejercen, aunque estos adviertan demasiado tarde que han sido los artífices de su propia ruina".

[25] Cf. Severino, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo*. Vol. I, *op. cit.*, p. 79.

[26] Cf., *supra*, nota 9.

[27] Mientras que en la edición de *Interpretazione…* no se especifica el texto crítico seguido para el estudio, en una nota al margen del Prefacio de *Il giogo* se señalan como fuentes de los textos de las tragedias Dindorf, Wilhelm (ed.), *Aeschyli tragoediae*, Leipzig, *Teubner*, 18735, y Dindorf, Wilhelm (ed.), Ahrens - Ernst Anton Julius - Benloew, Louis (eds.), *Aeschyli et Sophoclis Tragoediae et fragmenta: Graece et Latine cum indicibus*, París, *Firmin Didot*, 1842. Asimismo, se aclara que la traducción italiana citada es la de Mario Untersteiner, *Orestea*, Milán, *Mondadori*, 1951.

[28] Cf. Severino, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo*. Vol. I, *op. cit.*, p. 78.

sino el contenido más esencial de todos, es decir, la *verdad* y su capacidad de salvar el hombre de la angustia que nace del dolor provocado por el devenir y por la muerte".[29]

Según Severino, el Zeus de la *Orestíada* no es el padre mitológico de los dioses, sino una imagen del Todo, como se explica en un fragmento de las perdidas *Helíades* del propio Esquilo.

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον[30].

Zeus es el éter, Zeus la tierra, Zeus el cielo,
Zeus todas las cosas y también lo que está por encima de ellas.

En la perspectiva severiniana, "Zeus es la identidad de lo diverso, la unidad que envuelve todas las cosas, el principio al cual apuntan todos los primeros pensadores griegos"[31] y al cual hay que invocar (*-νέπω, -népō*) con "un pensamiento que se proyecta hacia adelante" (*πρός-, prós-*) hasta extenderse "sobre" (*-εν-, -en-*) todas las cosas y sobre su principio (cf. *προσ-εν-νέπω, prosennépō*, v. 162), con el fin de "ahuyentar de la mente a través de la verdad el dolor que arroja a la locura" ([…] *τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος / χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως*, […] *tò mátan apò phrontídos ákhthos khrḕ baleîn etētýmōs*, vv. 165-166)[32].

La liberación del dolor que invade y obnubila la mente es un don de Zeus, cuyos "renglones torcidos" se revelan en los versos 174-178, que constituyen, para Severino, la clave de bóveda del *Himno*.

Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν,

[29] *Ibid.*, p. 77. Nótese aquí que Severino, en esta misma página, pone en relación los términos *θέατρον* (*théatron*) y *θεωρία* (*theōría*), pertenecientes a un mismo campo semántico centrado en el acto de "contemplar", recordando asimismo que, en su origen, la *θεωρία* designaba la participación en una fiesta religiosa, entendida como el «lugar en el cual el hombre se encuentra en relación con lo divino», de la cual tal vez derive la "teoría propia del filosofar". El lector interesado en las cuestiones etimológicas puede consultar Beekes, Robert S. P., *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Leiden–Boston, Brill, 2010.

[30] Severino cita el fragmento según la edición de Nauck, August**,** *Tragicorum Graecorum Fragmenta***,** 2ª, Leipzig, *Teubner***,** 1889**,** fr. 70, p. 24, que imprime *χὤτι*, que traduce con el valor de *καὶ ὅ τι* ("y lo que"), interpretación adoptada por el editor más moderno Radt, Stefan (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. III: *Aeschylus*, Göttingen, *Vandenhoeck & Ruprecht*, 1985, fr. 70, p. 187, que imprime, precisamente, *χὤ τι***.**

[31] Severino, Emanuele, *Il giogo..., op. cit.*, p. 27.

[32] Cf. *ibid*., pp. 25-27, y Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, p. 22.

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν.
στάζει δ' ἀνθ' ὕπνου πρὸ καρδίας
μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ' ἄ-
κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.
δαιμόνων δέ ποῦ χάρις,
βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων.

[στρ. γ.

Severino traduce:

Chi ha la mente protesa verso Zeus, e annuncia la sua vittoria, perviene al culmine della sapienza.

Guidando il pensiero dei mortali, Zeus ha stabilito che attraverso il dolore il sapere acquisti potenza.

Quando, nel sonno, goccia davanti al cuore l'affanno che ricorda il dolore, allora, anche senza la volontà dei mortali, sopraggiunge in essi un sapere che salva.

Questo è forse un dono dei dèmoni, che siedono potenti sul sacro seggio di Zeus[33].

Quien tiene la mente orientada hacia Zeus y anuncia su victoria llega a la cumbre de la sabiduría.

Guiando el pensamiento de los mortales, Zeus ha establecido que el saber adquiere potencia a través del dolor.

Cuando, durante el sueño, la angustia que recuerda el dolor gotea ante el corazón, entonces, aun contra la voluntad de los mortales, sobreviene en ellos un saber que salva.

Tal vez este sea un don de los dáimones, que se sientan poderosos en el sagrado trono de Zeus.

La ley establecida por Zeus, el que "guía el pensamiento de los mortales" (*φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα, phroneîn brotoùs hodōsanta*, vv. 176-177), quiere que la liberación de la angustia sea consecuencia de un *μάθος*, es decir, de un "saber" que tiene poder sobre el dolor:

> Si, pues, *máthos* es el pensamiento (*phrontís*, v. 165) que ahuyenta a través de la verdad el dolor, *máthos* es "eficaz" en el sentido de que posee el poder de expulsar el *páthos*, es decir, el dolor. El Himno, por tanto, […] no puede afirmar, ni afirma, que el saber sea eficaz por obra del dolor, precisamente porque sostiene que la eficacia y la potencia del verdadero saber (*máthos*) consisten en su capacidad de ahuyentar el *páthos*, el dolor. El dativo *páthei* (v.

[33] Cf. Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, pp. 22-23.

177), por consiguiente, no tiene un valor instrumental[34], sino que significa "con respecto al dolor", "en relación con el dolor", "cuando hay dolor" o "a través del dolor", entendiendo esta última expresión en el sentido de "atravesar el dolor para situarse más allá de él". La expresión *páthei máthos… kyríōs échein* significa, entonces: "con respecto al dolor, el verdadero saber posee poder" (sobre él). Y los vv. 177-178 afirman que Zeus ha establecido (*thénta*) que el verdadero saber tenga poder sobre el dolor. La potencia que el verdadero saber (*máthos*) posee con respecto al dolor consiste en la capacidad del pensamiento (*phrontís*) de expulsarlo verdaderamente; el *páthei máthos… kyríōs échein* de los vv. 177-178 corresponde así al *apò phrontídos áchthos… baleîn etētýmōs* de los vv. 165-166. En otras palabras, los vv. 177-178, cerrando el círculo de la argumentación, afirman que es Zeus quien impulsa al pensamiento a liberarse del dolor.[35]

La *lectio τὸν πάθει μάθος* del v. 177 en la edición de Dindorf consultada por Severino (p. 165) coincide con la de la edición de West (p. 200), pero difiere de la de la edición de Medda que publica (p. 254) *τῷ πάθει μάθος*[36]. Tanto si se lee *τὸν*, en cuyo caso el acusativo masculino del artículo haría referencia al *Zῆνα* del v. 174 y al participio *θέντα* del v. 178 ("Zeus… que ha establecido… el saber"), como si se lee *τῷ*, dativo del artículo que se coordina con *πάθει* ("a través del dolor"), la versión de Severino funciona perfectamente: Zeus, en cuanto identidad de lo diverso se manifiesta de alguna manera (*ποῦ*, *poû*, v. 182) en una multiplicidad de aspectos (los "daímones", es decir, literalmente, "los dispensadores" de los vv. 182-183), para donar a los seres humanos la gracia (*χάρις*, *kháris*, v. 182) de un saber que salva (*σωφρονεῖν*, *sōphroneîn,* v. 181), incluso "contra la voluntad" (*παρ' ἄκοντας*, *par' ákontas*, vv. 180-181) del individuo.

En el texto esquileo aparecen tres sustantivos —*ἄχθος* (*áchthos*) en el v. 165, *πάθος* (*páthos*) en el v. 177 y *πόνος* (*pónos*) en el v. 180— y un adjetivo, *μνησιπήμων*, también en el v. 180, que, en la traducción de Severino, remiten a una misma realidad. Así, los vocablos *ἄχθος, πάθος y μνησιπήμων* son traducidos por el filósofo italiano mediante un mismo término: "dolor", aunque cada uno de ellos posea un matiz semántico propio que en la versión de Severino se pierde. De hecho, el primero designa una "carga" o un "peso" y evoca la inquietud profunda que el dolor, o la conciencia de éste, provoca en el individuo; el segundo designa propiamente un "padecimiento", es decir, el dolor en cuanto experiencia sufrida; el tercero, fi-

[34] A este propósito, Severino afirma también (en *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, p. 39): "Que el dativo *páthei* no tenga valor instrumental queda confirmado asimismo por el v. 250 del *Agamenón*, donde reaparece un motivo ya presente en los vv. 177-178 y Zeus es presentado como *Díkē*, la Verdad y la Ley del Todo: *Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει τὸ μέλλον* ("Díke hace que los que padecen se vuelvan hacia la sabiduría que muestra el futuro"). El dativo *toîs pathoûsin*, en este pasaje, corresponde al *páthei* del v. 177, pero, desde luego, no puede interpretarse como un dativo instrumental. En otras palabras, *páthei máthos* equivale a *toîs pathoûsin máthos"*.

[35] Severino, Emanuele, *Il giogo..., op. cit.*, p. 38.

[36] El dativo *τῷ* es *lectio* de todos los manuscritos. La enmienda *τὸν* fue propuesta por Schütz, Christian Gottfried, *Aeschyli Tragoediae quae supersunt ac deperditarum fragmenta. Vol. II*: *Persae et Agamemnon. Editio nova auctior et emendatior*, Halle, *Apud Ioannem Iacobum Gebauer*, 1811, p. 178.

nalmente, compuesto por *μνήσις* ("recuerdo") y *πῆμα* ("desgracia", "calamidad"), significa literalmente "que mantiene vivo el recuerdo de la desgracia" o "que trae a la memoria la desgracia". El sustantivo *πόνος*, en cambio, cuyo significado propio es "esfuerzo penoso" o "fatiga", es traducido por Severino como *affanno* ("respiración agitada o dificultosa" y, por extensión, "angustia"). De este modo, la traducción tiende a unificar bajo la idea de "dolor" un conjunto de términos griegos que, aunque pertenecen al mismo campo semántico, ponen de relieve dimensiones diversas de la experiencia del sufrimiento.

En cualquier caso, cabe subrayar que, para Severino, "el dolor no es la causa del verdadero saber (ni el medio por el que este se adquiere o llega a ser eficaz); es, por el contrario, el verdadero saber el que constituye el remedio del dolor", siendo el dolor una realidad ineludible para los "mortales". "Sin dolor no hay verdad; pero es la verdad la que libera del dolor: es conducida por Zeus a la mente de los mortales, donde manifiesta su poder sobre el dolor"[37]. Según el filósofo italiano, la mente de quien ha alcanzado la suprema sabiduría conoce el "yugo de la necesidad" (*ἀνάγκας ἕδυ λέπαδνον*, *Ag.* 218) y el *δεινόν* (*deinón*), es decir, el carácter terrible de la verdad de la *Δίκη* (*Díkē*), entendida como el orden del Todo, y ya no se deja arrastrar por el temor impío que alimenta la creencia en el devenir ni es precipitada, como la de Agamenón, en la *ὕβρις* (*hýbris*). De este modo, el *φρονεῖν* (*phroneîn*, «pensar») se transforma "bajo la constricción" (*ὑπὸ στένει*, *hypò sténei*; *Eum.* 520) en *σωφρονεῖν* (*sōphroneîn*), esto es, en el "saber que salva": el *στένος* (*sténos*, "constricción") de *Eum.* 520 y el *λέπαδνον* (*lépadnon*, "yugo") del *Ag.* 218, así como el *πάθει μάθος* (*páthei máthos*), el "verdadero saber que tiene poder sobre el dolor", de *Ag.* 177 y el *σωφρονεῖν ὑπὸ στένει* (*sōphroneîn hypò sténei*,"), el "saber que salva bajo constricción" de *Eum.* 521, designan la misma necesidad bajo la cual se manifiesta el verdadero saber[38].

Un pasaje del Coro de las Erinias en las *Euménides* (vv. 517–521) condensa esta concepción al presentar el temor reverencial suscitado por el *δεινόν* (*deinón*) como condición del *σωφρονεῖν* y del respeto debido a la *Δίκη*, fundamento del orden de la *pólis:*

ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ,
καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον
δεῖμ' ἄνω καθήμενον·
ξυμφέρει
σωφρονεῖν ὑπὸ στένει.
τίς δὲ μηδὲν ἐν φάει

[37] Cf. Severino, Emanuele, *Il giogo..., op. cit.*, p. 40.

[38] Cf. Severino, Emanuele, *Il giogo..., op. cit.*, p. 258.

καρδίας δέος τρέφων
ἢ πόλις βροτός θ' ὁμοί-
ως - ἔτ' ἂν σέβοι Δίκαν;[39]

Se reproduce a continuación la versión de Severino:

> C'è un caso in cui il terrore è bene e, vigile sentinella delle menti, deve saldo porre in esse la sua sede. La sapienza che salva richiede che si stia sotto il giogo. Se non si avvolge in questa luce che dà vigore al suo cuore, chi mai, o città o mortale, potrà in futuro onorare la giustizia?[40]
>
> Se da un caso en el que lo terrible es un bien y, como vigilante centinela de las mentes, debe fijar firmemente su sede en ellas. El saber que salva exige permanecer bajo el yugo. Si no se envuelve en esta luz que da vigor a su corazón, ¿quién, o ciudad o mortal, podrá en el futuro honrar la Justicia?

5. Conclusión

Hacia mediados de la década de los noventa, un intelectual del calibre de Giovanni Reale (1931–2014), filósofo e historiador de la filosofía antigua, especialista en el pensamiento griego clásico y en la tradición metafísica platónico-aristotélica, sostuvo con Emanuele Severino una polémica en cuyo contexto expresó el siguiente concepto acerca de los modos de la historia de la filosofía:

> Por un lado, se ha creído seguir la vía de los «filólogos», otorgando primacía a los hechos y a las palabras. Sin embargo, la historia de la filosofía no es una historia de hechos y de palabras, sino una historia de ideas; y, si no quiere reducirse a una mera doxografía, debe ser capaz de penetrar precisamente en el núcleo vivo de esas ideas. Por otro lado, se ha creído que es posible situar la historia de la filosofía en el mismo plano que la reflexión teorética y, en consecuencia, se ha incurrido en lo que denomino «teoreticismo»: el error de releer el pensamiento de los distintos filósofos a través de la trama conceptual del propio sistema filosófico. La vía correcta es la hermenéutica: intentar acceder a un «círculo hermenéutico» que permita aproximarse cada vez más al núcleo del pensamiento del filósofo estudiado, se comparta o no su doctrina. […] La figura de Emanuele Severino como teórico de primer orden es sobradamente conocida […].[41]

[39] West, Martin L., *Tragoediae cvm incerti…*, *op. cit.*, pp. 371-372.

[40] Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, p. 155.

[41] Reale, Giovanni, "Severino e la Gorgone", en Id., *Valori dimenticati dell'Occidente*, Milán, *Bompiani*, 2004, pp. 409-417 (en concreto, pp. 410-411).

Reale considera que Severino incurre en el mismo error hermenéutico en el cual ya incurrió Aristóteles: releer el pensamiento de los filósofos a través de la trama conceptual del propio sistema. De hecho, la traducción severiniana de la *Orestíada* de Esquilo se configura como una auténtica interpretación filosófica del texto, hasta el punto de que la labor filológica queda subordinada a la explicitación de la verdad ontológica que, según el autor, la tragedia contiene.

Si bien la crítica de Reale resulta, sin duda, bien fundada ante un ejemplo como el del sintagma *σπονδαὶ δ' ἐς τὸ πᾶν* (*spondaì d'es tò pân*, *Eum.* 1046), que Severino traduce como "l'alleanza che esiste nel Tutto" ("la alianza que existe en el Todo"), al atribuir a *τὸ πᾶν* un significado ontológico ("el Todo") en lugar del valor adverbial ("para siempre") que habitualmente se reconoce a la expresión *ἐς τὸ πᾶν* en el griego trágico, difícilmente pueden ponerse en duda la fuerza sugestiva y la fecundidad de la lectura severiniana. La luminosa visión del mundo propia de Severino se resume en las líneas que cierran el volumen *Interpretazione e traduzione dell'*Orestea *di Eschilo*, dedicadas a la "No-locura", negativo de la Locura que atenaza a Occidente con sus propios tentáculos:

> La no-locura dice: "No necesitamos refugio; no necesitamos salvación. No somos unas pobres cosas: todas las cosas, todos nosotros, somos eternos"[42].

Bibliografía citada

Beekes, Robert S. P., *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Leiden–Boston, *Brill*, 2010.

Cusano, Nicoletta, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Brescia, *Morcelliana*, 2011.

Dawe, Roger David, *The Collation and Investigation of Manuscripts of Aeschylus*, Cambridge, *Cambridge University Press*, 1964.

Di Benedetto, Vincenzo, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo, Turín, Einaudi*, 1978.

Dindorf, Wilhelm (ed.), *Aeschyli tragoediae*, Leipzig, *Teubner*, 18735.

Dindorf, Wilhelm (ed.), Ahrens - Ernst Anton Julius - Benloew, Louis (eds.), *Aeschyli et Sophoclis Tragoediae et fragmenta: Graece et Latine cum indicibus*, París, *Firmin Didot*, 1842.

[42] Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione…*, *op. cit.*, p. 185.

Fraenkel, Eduard, "Der Zeushymnus im Agamemnon des Aischylos", *Philologus*, 86, 1931, pp. 1-17 [= Fraenkel, Eduard, *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, I, Roma, *Edizioni di Storia e Letteratura*, 1964, pp. 353-369].

García Pérez, David, *Esquilo, Orestiada. Agamenón. Las Coéforas. Las Euménides*, México, *Universidad Nacional Autónoma de México* (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2021.

Ieranò, Giorgio, "«The finest of all Greek Plays». Tradurre l'*Agamennone* di Eschilo da Robert Browning a Emanuele Severino", en *Scienze dell'Antichità*, 20.3, Roma, *Quasar*, 2014, pp. 47-69.

Lobel, Edgar - Roberts, Colin Henderson - Wegener, Eefje Prankje, *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, *Egypt Exploration Society*, 1941.

Medda, Enrico, *Eschilo. Agamennone. Edizione critica, traduzione e commento* (vol. suplemento n. 31 al «Bollettino dei classici» de la Accademia Nazionale dei Lincei). Roma, *Bardi*, 2017.

Norden, Eduard, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig–Berlín, *Teubner*, 1913 [19232].

Podlecki, Anthony J., *The Political Background of Aeschylean Tragedy, A*nn Arbor, *University of Michigan Press*, 1966.

Reale, Giovanni, "Severino e la Gorgone", en Id., *Valori dimenticati dell'Occidente*, Milán, *Bompiani*, 2004, pp. 409-417.

Rhodes, Peter John, *Athenians Democracy*, Nueva York–Edimburgo, *Oxford University Press*, 2003.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Esquilo. Agamenón*. *Traducción poética*, *Estudios Clásicos* vol. 2 de la «Serie de traducciones», número 3, 1964, pp. 65-130.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Esquilo. Tragedias*, Madrid, *Hernando*, 1966, vol. 2, pp. 9-76.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Tragedias griegas I, Agamenón, Edipo Rey, Hipólito*, Madrid, *Sociedad General Española de Librería* (*SGEL*), 1982, pp. 45-102.

Schroeder, Otto, "Zum Zeushymnus in der Parodos des Agamemnon", *Philologus*, 87, 1932, pp. 467-469.

Severino, Emanuele, *Téchne. Le radici della violenza*, Milán, *Rusconi*, 1979.

Severino, Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Milán, *Adelphi*, 1982 (reimpr. 1995) (ed. española: *Esencia del nihilismo* (traducción de Enrique Álvarez Tólcheff), Madrid, *Taurus*, 1991).

Severino, Emanuele, *La strada. La follia e la gioia*, Milán, *Rizzoli*, 1983.

Severino, Emanuele, *Il parricidio mancato*, Milán, *Adelphi*, 1985 (ed. española: El *parricidio fallido* (traducción de Francesca Bassots), Barcelona, *Destino*, 1991.

Severino, Emanuele, *Interpretazione e traduzione dell'*Orestea *di Eschilo*, Milán, *Rizzoli*, 1985.

Severino, Emanuele, *La filosofía antigua* (traducción de Juana Bignozzi), Barcelona, *Ariel*, 1986.

Severino, Emanuele, *La filosofía moderna* (traducción de Juana Bignozzi), Barcelona, *Ariel*, 1986.

Severino, Emanuele, *La filosofía contemporánea* (traducción de Juana Bignozzi), Barcelona, *Ariel*, 1987.

Severino, Emanuele, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milán, *Adelphi*, 1988 (ed. española: *La tendencia fundamental de nuestro tiempo* (traducción de José Ángel González Sáinz), Pamplona, *Pamiela*, 1991.

Severino, Emanuele, *Il giogo*. *Alle origini della ragione: Eschilo*, Milán, *Adelphi*, 1989.

Severino, Emanuele, *La filosofia futura*, Milán, *Rizzoli*, 1989 (ed. española: *La filosofía futura* (traducción de Salvador del Carril), Barcelona, *Ariel*, 1991).

Severino, Emanuele, *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Génova, *Il Melangolo*, 2002.

Severino, Emanuele, *Oltrepassare*, Milán, *Adelphi*, 2007.

Severino, Emanuele, *Il mio ricordo degli eterni*, Milán, *Rizzoli*, 2011.

Severino, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo*. Vol. I: *La filosofia antica e medievale*, Milán, *Rizzoli*, 20169.

Smyth, Herbert Weir, *Aeschylean Tragedy*, Berkeley, *University of California*, 1924.

Tovar, Antonio (ed.), *La Constitución de Atenas. Edición, traducción y notas. Con estudio preliminar*, Madrid, *Centro de Estudios Políticos*, 1948.

West, Martin L. *Aeschyli Tragoediae Cum Incerti Poetae Prometheo. Editio Correctior Editionis Primae (MCMXC).* Stuttgart–Leipzig, *Teubner*, 1998.

West, Martin L., *Studies in Aeschylus*, Stuttgart, *Teubner*, 1990.