

Θέατρον y θεωρία. EMANUELE SEVERINO, EL NIHILISMO OCCIDENTAL Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ESQUILO*

*Θέατρον and θεωρία. Emanuele Severino,
Western Nihilism and Aeschylus's Philosophical Thought*

Pietro CAIANO
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9043-8834>

Enviado: 20 de febrero de 2025
Aceptado: 17 de marzo de 2025

RESUMEN

El presente análisis investiga la presencia y la importancia de la *tragedia* y del *nihilismo* en el pensamiento del filósofo italiano Emanuele Severino (1929-2020). En la primera parte del artículo se describe la perspectiva severiniana acerca del nihilismo. Este último es descrito como la *esencia* de Occidente y consiste en la radical alienación de la verdad del ser. En la segunda parte, se analiza el papel desempeñado por la tragedia (en particular, la *Orestía* de Esquilo, que en este artículo se cita de la traducción del mismo Severino), reconociendo el vínculo entre el *teatro* (θέατρον) y la *contemplación* de la verdad (θεωρία). La tercera y última parte visibiliza la conexión descrita por Severino entre el pensamiento trágico de Esquilo, la poesía de Giacomo Leopardi y la cuestión de la técnica. El objetivo final del artículo es mostrar la importancia de una perspectiva que, a través de la filosofía, pueda mirar al saber humano como un entero concreto, y no como una yuxtaposición de disciplinas abstractamente separadas.

*. Me gustaría agradecer a Beñat Landa De Marcos por su ayuda en la revisión lingüística de este artículo. También me gustaría dar las gracias a los informantes por su tiempo y por sus interesantes comentarios sobre lo que he escrito. Por último, me gustaría agradecer al profesor Francisco José Martín Cabrero el apoyo y la confianza que me ha mostrado en los últimos años.

Palabras clave: Contingencia; Esquilo; Leopardi; Necesidad; Nihilismo; Ser; Severino; Técnica; Tragedia: Verdad.

ABSTRACT

The present analysis investigates the presence and importance of *tragedy* and *nihilism* in the thought of the Italian philosopher Emanuele Severino (1929-2020). In the first part of the article Severino's perspective on nihilism is described. This is presented as the essence of the West and consists in the radical alienation of the truth of being. The second part analyses the role played by tragedy (namely Aeschylus' *Orestia*, which is here mentioned from Severino's translation), recognizing the link between the *theatre* (θέατρον) and the *contemplation* of truth (θεωρία). The third and last part makes visible the connection described by Severino between the tragic thought of Aeschylus, the poetry of Giacomo Leopardi and the question of technique. The aim of the article is also to show the importance of a perspective that, through the philosophy, can look at human knowledge as a concrete whole, rather than an abstract juxtaposition of abstractly separate disciplines.

Keywords: Aeschylus; Being; Contingence; Leopardi; Necessity; Nihilism; Severino; Technique; Tragedy; Truth.

INTRODUCCIÓN

En este artículo se presentan los rasgos esenciales de la postura teórica de un autor en cuyo pensamiento la *tragedia* y el *nihilismo* desarrollan un papel fundamental: el filósofo italiano Emanuele Severino¹. El objetivo es también

1. Emanuele Severino (1929-2020) fue uno de los más relevantes filósofos del siglo pasado. Nació en Brescia (Italia) en 1929. En 1948, obtuvo la Laurea en la Universidad de Pavia, con una tesis acerca del pensamiento de Martin Heidegger (*Heidegger e la metafisica*, publicada en la homónima obra en el año 1994), bajo la supervisión del filósofo neo-tomista Gustavo Bontadini. Dos años después obtuvo la libre docencia en la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán. La publicación de obras como *Studi di filosofia della prassi* (1962) y el ensayo *Ritornare a Parmenide* (1964), con su *Poscritto* (1965), marcan el gradual alejamiento de las posiciones tradicionalmente adoptadas por Severino, que ya abandona el horizonte teórico de metafísica clásica y de la filosofía cristiana. En 1970, el Santo Uffizio decretó la absoluta incompatibilidad entre la filosofía de Severino y la doctrina católica. Posteriormente, el pensador de Brescia empezó la docencia en la Università Ca' Foscari de Venezia, donde fue decano de la Facultad de Filosofía. En los últimos años, a partir de 2002, colaboró con la Università Vita-Salute

introducir aspectos quizás poco conocidos de la obra de este gran pensador, incluso en Italia. El interés que lo lleva a abordar el tema de la tragedia en su relación con el nihilismo es de carácter fundamentalmente *teorético*, es decir, relacionado a la edificación de su pensamiento: Severino, como se podrá entender a lo largo de este artículo, lee la civilización occidental a la luz de la categoría filosófica del nihilismo y entiende mostrar que las raíces de dicha categoría se pueden encontrar en el nacimiento de la filosofía –en el pensamiento griego–, *es decir*, en el nacimiento de la tragedia. Esta coincidencia se debe a la profunda conexión entre *θέατρον* y *θεωρία*, entre el teatro y la «contemplación». En particular, Severino se dedica a la interpretación de la tragedia de Esquilo, traduciendo la *Orestía* (1985) y ampliando su lectura del *pensamiento filosófico* de las tragedias esquiléas con una monografía titulada *Il giogo* (1989).

Este artículo consta de tres partes: la primera es una introducción al pensamiento de Severino y al significado que el pensador italiano atribuye a la categoría de *nihilismo*; la segunda parte intenta visibilizar la íntima conexión entre la *tragedia* y el *nihilismo*, siguiendo la interpretación severiniana del *pensamiento filosófico* de Esquilo (véase 2018b, 14); la tercera y última parte, más concisa que las antecedentes, intenta conectar –siempre teniendo como referencia fundamental la lectura de Severino– Esquilo, la filosofía contemporánea (con particular atención al *pensamiento filosófico* de un poeta, Giacomo Leopardi) y la *edad de la técnica*, es decir, trazar un nexo entre el pensamiento griego y el futuro de nuestro mundo.

1. LA FILOSOFÍA DE EMANUELE SEVERINO: NIHILISMO Y OLVIDO DEL SER

El pensamiento de Severino es extremadamente original lo cual, junto a ciertas dificultades de penetración del léxico filosófico utilizado por este autor, es una de las razones que justifican la escasa difusión de sus obras fuera del contexto italiano². Su filosofía puede llegar a distinguirse internamente en una *pars construens* y una *pars destruens*, siendo la primera la afirmación de la necesidad de la eternidad del ser, y la segunda la crítica del pensamiento occidental que, según el autor, se desarrolla en el total olvido de la verdad del

San Raffaele de Milán, donde fue docente de Ontología Fundamental. Falleció en Brescia en 2020.

2. Las citas de obras de Severino que carecen de traducción al español serán transcritas en italiano. En el caso de que exista una traducción en español, el texto original italiano estará acompañado por dicha traducción.

ser. La *pars construens* no será abordada en estas páginas, requiriendo para su clarificación un ingente trabajo expositivo que no es el objeto directo del presente análisis. Sin embargo, es necesario precisar, aunque en pocas líneas, el significado de la afirmación de la necesidad de la eternidad del ser. Ya en *Volver a Parménides. Escrito posterior* (el *Poscritto* de *Ritornare a Parmenide*, publicado por Severino en 1965, en el año siguiente a su ya mencionado ensayo –véase la nota 1–) se puede entender que esta idea se remonta a *La struttura originaria*, texto de 1958 (cuya segunda edición ampliada se publica en 1981): «para reavivar la verdad del ser, que desde el día de su nacimiento yace adormecida en el pensamiento occidental, habrá que seguir penetrando en el sentido de este simple y gran pensamiento: que el ser es y no le está permitido no ser» (Severino 1991b, 92). De hecho, siete años antes él mismo escribía que «l'essere è eterno» (1981, 520). El autor precisa y aclara esta tesis como sigue: «nel significato della determinazione (essenza) di cui si predica l'essere (esistenza) è originariamente incluso l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione» (517-518). La inclusión *originaria* del ser en la determinación, o de la determinación en el ser, se explica en términos de un nexo necesario entre los dos. En *Tautotes*, Severino aclara que «l'eternità degli essenti implica il loro nesso necessario» (1995, 133), lo cual refleja otra definición de *La struttura originaria*:

Il termine «essere» indica una sintesi [...] tra il significato «essere» (*essere formale*) e i significati costituiti dalle *determinazioni* che, appunto, *sono*. O col termine «essere» si intende una complessità o concretezza semantica i cui momenti astratti sono l'essere formale e le determinazioni di questa formalità» (1981, 144).

El lenguaje metafísico tradicional habla de la *essentia* para definir la determinación y de la *existentia* para indicar el ser de esa misma determinación. Para Severino no cabe la posibilidad de que la *essentia* y la *existentia* puedan pensarse *separadamente*. La eternidad del ser no es la eternidad del ente divino, cuya «[...] existentia, ejusque essentia unum et idem sunt» (Spinoza, *Ethica*, I, prop. XX), frente a la contingencia de las cosas del mundo, cuya «[...] essentia non involvit existentiam» (prop. XXIV). La eternidad es concebida aquí en su forma más radical y profunda:

Del ser (de cada, de todo el ser) no se puede pensar que devenga porque, al devenir, no sería –esto es, no sería antes de su nacimiento y después de su corrupción–. De modo que *todo* el ser es inmutable. No surge de la nada y no vuelve a la nada. Es eterno (Severino 1991b, 92).

Todo el ser significa todo ente, toda positividad, toda diferencia a la absoluta nada.

Sin embargo, lo que se intenta visibilizar en este artículo es inherente a la *pars destruens*. Uno de los principales rasgos distintivos de esta vertiente de la filosofía severiniana es la crítica a la estructura fundamental del pensamiento occidental. Para entender la razón y la forma de esta crítica es preciso introducir la categoría filosófica del nihilismo e investigar el valor teórico e histórico que Severino atribuye a este término, entendiendo la especificidad que este concepto adquiere en el lenguaje del filósofo italiano. En *Volver a Parménides*, publicado en la obra *Esencia del nihilismo*, Severino escribe: «La historia de la filosofía occidental es la vicisitud de la alteración y, por consiguiente, del olvido del sentido del ser, inicialmente vislumbrado por el pensamiento griego más antiguo» (1991b, 47). Dicha alteración y dicho olvido³ han de ser interpretados, según el autor, como rasgo esencial de todo el pensamiento occidental. Pero la raíz de la alteración –de la alienación– se encuentra en el pensamiento griego. El nihilismo es el resultado de la alienación, siendo «la convicción de que el ente es en el tiempo, es decir, de que el ente es nada» (27). En el pensamiento griego, comenzando por Parménides, pero en manera más clara con Platón, las cosas del mundo se conciben como lo que oscila entre el ser y la nada, lo que surge de la nada y está destinado a volver a ella. En el *Simposio* platónico leemos que la *ποίησις* es cualquier acto que produzca el pase de cualquier objeto *del no ser al ser* (véase *Symp.*, 205 b-c; Platón 1996, 76). La reformulación y aclaración de esta afirmación platónica por parte de Severino es la siguiente:

Col termine «divenire» intendiamo infatti «passaggio dal non essere all'essere, o dall'essere al non essere» (passaggio dalla privazione o non essere di positività al realizzarsi o all'essere di tale positività, o viceversa). Sì che affermare che l'essere diviene significa affermare che l'essere non è: non è o nel momento iniziale o nel momento terminale del divenire (Severino 1981, 519-520).

El pensamiento del olvido del ser no manifiesta que lo que existe, *en su existir*, es la nada. Lo que ese pensamiento afirma es que todo lo que existe asoma en el ser de manera temporánea y precaria, pero que su origen más recóndito y profundo es la nada. A la luz de la breve presentación de la *pars construens* se puede apreciar la razón por la cual el filósofo italiano afirma que la civilización occidental surge como olvido del auténtico sentido del

3. El olvido del ser al cual Severino se refiere habla es distinto al denunciado por Heidegger. Para profundizar el tema, véase la obra monográfica acerca del pensamiento heideggeriano (Severino 1994).

ser. Definiendo este olvido con «nihilismo», Severino recurre a este término de una forma totalmente diferente a la tradición. Cuando se refiere al nihilismo, no se refiere a la transvaloración nietzscheana, ni al rechazo de toda autoridad o verdad absoluta que caracterizaban las acciones políticas del movimiento nihilista ruso, ni tampoco a la emancipación hermenéutica de Gianni Vattimo⁴ (véase Vattimo, 2003): todas las mencionadas variaciones del término, y también las que no se han mencionado, están en cierta forma contenidas en la acepción severiniana. Es posible pensar en el rechazo de una verdad absoluta únicamente porque se piensa posible destruir esa verdad, actuar para realizar proyectos alternativos, transfigurar la realidad, crear y destruir las cosas, ejercer la *libertad* de crearlas y destruirlas, solicitar el comercio de los entes entre el ser y la nada.

Severino, tanto en sus obras históricas como teoréticas, describe la presencia del nihilismo a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, desde Parménides hasta la edad de la técnica. Parménides, al afirmar que el ser es y el no ser no es (véase Parménides, fragmento DKB6), excluye todas las diferencias y los entes. En efecto, en los fragmentos del poema del pensador de Elea, el ser es el *puro* ser, el ser perfecto, el que se distingue como tal, oponiéndose a cualquier otro significado, cualquier otra diferencia, cualquier otra positividad y determinación. El ser de Parménides difiere de esta mesa y de este ordenador, de este lápiz y de estos papeles. Ya que únicamente el ser es, y es imposible que no sea, la conclusión que Severino deduce es que Parménides niega la existencia de las cosas del mundo –perteneciendo estas al ámbito de la *dóxa*⁵. En el mencionado *Volver a Parménides*, esta concepción del pensamiento parmenídeo es explícita: «el ser de Parménides [...] no está privado de la nada: para Parménides, las diferencias de lo múltiple no tienen positividad» (1991b, 153). Un lector atento podría observar que no

4. El nihilismo hermenéutico desarrolla un papel fundamental en la reconstrucción del nexo entre ontología y técnica en el pensamiento de Vattimo. Para profundizar este tema, me permito señalar mi artículo, titulado *Ontologia e tecnica. La filosofía futura tra Vattimo e Severino* (Caiano, 2024).

5. Este es un buen argumento en contra de quienes, en el debate académico italiano, a pesar del pase de los años y de la fijación de ciertos principios interpretativos compartidos, siguen definiendo a Severino como un filósofo *neo-parmenídeo* o *neo-parmenidista*. Afirmaciones como estas no solamente son falsas, ya que no reconocen la crítica fundamental movida por Severino al pensamiento eleático, sino que también inquinan el mismo debate contemporáneo y alejan de nuestra sensibilidad un pensamiento tan fundamental y actual como el de Severino, relegándolo a un contexto teórico remoto y casi impenetrable, con el cual es difícil plantear cualquier tipo de diálogo teóricamente relevante.

únicamente Severino, sino también Platón y Aristóteles pensaron lo mismo. En específico, el primero intenta cometer el *parricidio*, es decir, superar la paradoja parmenídea de la inexistencia de las cosas. En el intento de cumplir el parricidio, «Platón no funda la teoría del “mundo”: funda el “mundo”» (153), porque establece por primera vez la diferencia entre el orden eterno e inmutable (las ideas) y la dimensión de la creación, de la destrucción, del nacimiento y de la corrupción (el devenir). El intento es el de σώζειν τὰ φαινόμενα, salvar los *fenómenos* (las cosas que aparecen). Sin embargo, afirmar que las cosas devienen es equivalente, según Severino, a afirmar que las cosas son la nada. Platón busca resolver el *nilismo* parmenídeo (aunque no lo identifique como tal) con otra forma de *nilismo*, más peligrosa porque más difícil de encontrar y reconocer. Por lo tanto, Severino afirma que, con Platón, asistimos a un *parricidio fallido* (véase 1991a), porque los fenómenos no están a salvo. En el pensamiento griego posterior y en el pensamiento cristiano de la Edad Media se conserva el esquema ontológico propuesto por Platón: Dios es el ente supremo; las cosas del mundo son creadas y destruidas según la Voluntad divina. Spinoza, como se ha mencionado antes, describe muy claramente esta verdadera «diferencia ontológica» entre lo que existe *causa sui* y lo que, al ser causado, existe por causas externas y es contingente. Lo mismo parece ocurrir en el pensamiento hegeliano. La verdad del *finito* como tal es el no-ser (véase Hegel 2011, 241). La *Aufhebung* es la radical desaparición del finito, en el sentido que el aspecto ideal de la finitud puede conservarse en la Idea únicamente si el aspecto material o contingente (*die Zufälligkeit*) se aniquila, vuelve a la nada de la cual había surgido en el proceso del devenir⁶. La diferencia epistémica entre lo finito y lo infinito se precisa en la diferencia ontológica entre lo ideal y lo contingente, el primero siendo lo que se conserva y el segundo lo que está destinado a la aniquilación. Pero la filosofía post-hegeliana llega a una conclusión fundamental: si existe el devenir, cualquier estructura inmutable eterna es imposible. Severino escribe:

Dopo Hegel, in cui il dominio dell'eterno sul divenire riceve la sua ultima e più alta espressione, il pensiero filosofico si rende conto che l'evidenza del divenire –l'evidenza dell'annientamento e della nullità degli essenti– richiede necessariamente l'inesistenza di ogni eterno e immutabile (2018b, 159).

6. Para profundizar la lectura severiniana del devenir en el idealismo absoluto hegeliano, véase Severino 1995 (III-IV-V-VI-VII-VIII).

7. Cabe destacar el término «nientità». *Niente* es traducible con *nada*, de tal forma que *nientità* significaría la esencia nula de las cosas que, oscilando entre el ser y la nada, devienen.

El significado profundo de la «muerte de Dios» nietzscheana reside en esta fundamental conclusión. Si Dios ha muerto, esto significa que los entes eternos y necesarios, con respecto a los cuales ha sido posible durante siglos afirmar que *essentia et existentia unum et idem sunt*, ya dejan de ser el objeto del pensamiento. Sin lo eterno, sin lo inmutable y sin los absolutos –metafísicos, teológicos, éticos, morales, estéticos, ideológicos, políticos– el devenir es libre de fluir, y con ello los proyectos humanos, que no tienen por qué respetar vínculos o limitaciones. En este sentido Severino habla de la liberación de la esencia de la técnica contemporánea y del ocaso de la política (véase Severino 2018a). Este último aspecto –es decir, la conexión esencial entre pensamiento y técnica contemporáneos– será retomado y analizado con mayor precisión en la tercera y última parte del artículo.

Es preciso, ahora, introducir los elementos fundamentales que caracterizan la interpretación severiniana de la tragedia griega, en particular del teatro esquiléo, con relación al nacimiento de la filosofía y de la categoría de nihilismo.

2. SABER, REMEDIO, YUGO: LA FILOSOFÍA DE ESQUILO

Se podría decir que la lectura severiniana de la tragedia esquiléa es un viaje, cuyo destino es el origen del teatro y el origen de la filosofía. La coincidencia entre los dos «orígenes» es algo que Severino muestra en distintos niveles, comenzando por el etimológico: *θέατρον* y *θεωρία* comparten la misma raíz (que también caracteriza el sustantivo *θεά*, *visión*, *vista*). El *teatro* (*θέατρον*) es, literalmente, el lugar donde se mira, el lugar de la *contemplación* (*θεωρία*): más precisamente, es el lugar donde se mira lo esencial: la verdad. Esa misma verdad que la filosofía, desde su alba, entiende alumbrar. De hecho, la palabra griega *φιλο-σοφία* puede ser traducida de una forma más aguda y precisa que el reconocido «amor por la sabiduría», subrayando en el término *σοφία* (*sabiduría*) y en su relativo adjetivo *σαφής* (*sabio*) la raíz de *φῶς*, que significa *luz*: la filosofía es amor (*φιλία*), o *cura*, hacia lo que está en la luz, o que necesita seguir siendo alumbrado. El teatro es por lo tanto el lugar de la contemplación de la verdad filosófica, es el «ambito in cui si guarda l'essenziale, e l'essenziale è la verità» (Severino 1985, 126). La profunda solidaridad teórica entre la tragedia y la filosofía representa un elemento de discontinuidad en el contexto de la interpretación tradicional. Sin entrar en detalle, cabe decir que Nietzsche ve en la polaridad entre *apolíneo* y *dionisiaco* la misma polaridad entre lo *racional* y lo *irracional*, de tal forma que el comienzo de la filosofía coincide con el fin de la tragedia (véase Nietzsche, 1977). Pero siguiendo

las razones que sustentan la interpretación severiniana, podemos proponer la tesis según la cual la filosofía nace también con Esquilo, y que este último, lejos de ser solamente (*unívocamente, unilateralmente*) un tragediógrafo, es *también* uno de los primeros filósofos de la tradición occidental. Por lo tanto, Esquilo es protagonista de «uno de los acontecimientos más decisivos en la historia del hombre. Puede decirse, incluso, que es el más decisivo, si nos damos cuenta de que la manera en que se presenta la filosofía desde sus comienzos es la base de todo el desarrollo de la civilización occidental» (Severino 1986, 17). Lo que Severino desea investigar es la relación entre Esquilo y el pensamiento presocrático.

Sin embargo, la pregunta acerca de la identidad de la filosofía esquilea todavía carece de respuesta. Para responderla, es preciso leer el texto de Esquilo⁸. En las primeras páginas del *Agamenón* se levanta un coro, que sigue las primeras palabras pronunciadas por el vigía. En un primer momento el coro se dirige hacia la reina Clitemnestra, quien ha recibido la noticia de la caída de Troya. Dice el coro:

Clitemnestra, regina, figlia di Tindaro, quale necessità si presenta? Quale evento non atteso? Che cosa provi? Quale notizia ti ha indotto a inviare per tutta Argo le offerte votive? [...] Spiegando queste cose, per quanto tu puoi ed è conveniente dire, prepari un rimedio a questa mia angoscia che ora turba il mio animo. Altre volte, invece, la dolce speranza viene su dai sacrifici e respinge l'insaziabile affanno del dolore, sciagura che distrugge la vita⁹ (Severino 1985, 20).

Los acontecimientos son conocidos por los atenienses del IV siglo a.C. que asisten a la representación teatral de Esquilo: la victoria del ejército aqueo en la guerra de Troya, los viajes de los héroes que vuelven a su patria (los *νόστοι*, los *regresos*) y, en el caso específico de Argos, el regreso de Agamenón –y su homicidio por mano de la mujer Clitemnestra y de su amante, Egisto. Lo que caracteriza el teatro esquileo es sin embargo el hecho de poner en escena, al lado de lo conocido –los eventos de la tragedia–, lo *inaudito*, cuyo sen-

8. Las citas de la *Orestía* serán tomadas de la traducción de Severino. En las notas aparecerá la traducción española del texto griego, tomada de la edición de José Alsina (Esquilo 1987).

9. «Mas, oh hija de Tíndaro, Clitemnestra, mi reina! ¿qué es lo que ocurre? ¿Qué novedades hay? ¿Qué noticia te ha inducido a ordenar sacrificios por doquier? [...] De todo eso, dignate relatarme lo que es justo, lo que esté permitido, y conviértete así en médico de mi ansiedad, que ora es angustia, ora, ante los sacrificios que celebras, la esperanza aleja de mi alma esa cuita insaciable de penas» (Esquilo 1987, 103-105).

tido auténtico no había sido aún pensado, cuya significación no había sido *alumbrada*. Tanto el vigía como el coro hablan de angustia – por lo menos, según la traducción de Severino. La angustia difiere del miedo, porque es un sentimiento indeterminado: si se conociera lo que se teme, no se sentiría angustia, sino simplemente miedo. El coro, no conociendo los acontecimientos de Troya, siente angustia y dolor, siente que su ánimo es turbado y que ese turbamiento destruye la vida. La idea según la cual *θαῦμα* es una de las principales causas del nacimiento del saber filosóficos se remonta a Aristóteles (véase *Metaph.*, I). Hay que reflexionar atentamente sobre la traducción de ese término. Si bien es habitual escuchar la frase «la filosofía nace con la *maravilla*», la propuesta severiniana es de traducir *θαῦμα* con el término «terror», o aún mejor «*angustiado* terror». Gracias a la filosofía, se asiste al comparecer de un nuevo sentido de la *angustia*. De hecho, el pensamiento griego piensa por primera vez el sentido más radical y profundo de la nada. Desde la *nada*, las cosas del mundo surgen, y en esa misma nada son arrojadas por la fuerza del devenir. La *angustia* se debe a la imposibilidad de conocer lo radicalmente inconocible, la más profunda ausencia de ser y de significación, es decir, la nada:

La filosofia vede nascita e morte con occhi nuovi. Proprio perché incomincia a pensare la contrapposizione infinita tra l'essere e il niente, la filosofia pensa la nascita e la morte –cioè, in generale, il divenire del mondo– ponendole in relazione al niente. Per la prima volta nella storia dell'uomo, «nascere» significa «uscire dal niente» e «morire» significa «ritornare nel niente» –dove il niente è l'abisso senza fondo da cui è assente *ogni* forma dell'essere¹⁰ (2004, 40).

El saber, el saber filosófico, es capaz de placar esa angustia generada por la ignorancia, que puede ser ignorancia acerca de las cuestiones fundamentales de la vida y de la muerte, o bien ignorancia hacia los eventos futuros y su significado. Lo que Severino nos muestra, en el texto esquiíleo, es la profunda relación entre el saber y el dolor, el saber y la angustia. Un tema profundamente filosófico, vinculado al evento del alba del saber filosófico, está presente en una obra de tragedia: «la filosofía, como pensiero del niente, evoca la forma extrema del dolore e dell'angoscia. E la tragedia greca è la forma più potente di quest'evocazione. Ma la filosofia –e lo stesso pensiero tragico– è

10. A pesar de que la obra en cuestión (*La filosofía antigua*) haya sido traducida al español (véase Severino 1986), la última parte del primer capítulo, titulada *La filosofía e il dolore*, aparece únicamente en el original italiano (*La filosofia antica e medioevale*), ya que fue añadida por Severino en una edición posterior.

anche il *rimedio* contro il pericolo che essa stessa ha portato alla luce» (41). Quizás no se trate de una coincidencia y sea oportuno reconsiderar la separación entre lo trágico y lo filosófico.

El coro sigue, esta vez dirigiéndose a Zeus y alzando un himno:

Zeus, chiunque egli sia, a lui mi rivolgo con questo nome, se gli è caro esser chiamato così. Se il dolore, che getta nella follia, deve essere cacciato con l'animo con verità, allora, soppesando tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire, non posso pensare che a Zeus [...]. 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 salva¹¹ (Severino 1985, 22-23).

Con estas palabras aparecen dos cuestiones fundamentales.

En primer lugar, el coro se dirige a Zeus. Pero Zeus, en el pensamiento de Esquilo, deja de ser uno entre los dioses de la tradición. Zeus es algo totalmente nuevo e *inaudito*, representa algo que es pensable únicamente gracias a la filosofía. Esta discontinuidad con el horizonte tradicional es apreciable gracias a estas palabras: ὅστις ποτ' ἐστίν (Agamenón, v. 160), «quienquiera que sea». Severino aclara que Esquilo no está comunicando una incertidumbre acerca de la identidad de Zeus, sino un nuevo conocimiento *positivo* del divino: «Zeus è l'identità del diverso, l'unità che avvolge tutte le cose, il principio al quale si rivolgono tutti i primi pensatori greci» (Severino 1989, 26). Zeus es ἀρχή, Zeus es Δίκη, Zeus es Λόγος, Zeus es Ἀνάγκη. El tema abierto por Esquilo es, claramente, el ocaso de los dioses tradicionales a favor del horizonte conceptual evocado por la filosofía, tema cuya comprensión es fundamental para interpretar el final de la tercera tragedia que compone la *Orestía*, es decir, las *Euménides*. Dicha tragedia se concluye con un juicio, presidido por la diosa Atenea, en el cual se ha de decretar un ganador entre Orestes (asesino de su propia madre Clitemnestra, a su vez culpable de haber asesinado Agamenón) y las Erinias (evocadas por Clitemnestra para vengarse de su

11. «Zeus, quienquiera que sea, si le place este nombre, con el que le invoco; no puedo imaginar, computándolo todo, más que a Zeus, si en verdad he de arrancar de mi espíritu el peso de mi inútil angustia [...]. Tan sólo el que, piadoso, invoca a Zeus en cantos de triunfo, alcanzará la suprema prudencia. El, que abrió a los mortales la senda del saber; El, que en ley convirtió «por el dolor a la sabiduría». En vez de sueño, rezuma, ante el corazón, un dolor que recuerda el mal antiguo. Así, aun sin querer, le llega, al hombre, la prudencia» (Esquilo 1987, 111).

hijo). El veredicto no queda en manos de los dioses, sino de los mortales, los ciudadanos de Atenas, ciudad del teatro y de la contemplación –quedando claro el nexo entre *θέατρον* y *θεωρία*. Atenas es la ciudad de la filosofía y sus habitantes son los filósofos *par excellence*. Por lo tanto, el significado profundo del juicio es, según la interpretación severiniana, la plena conciencia de que los dioses del mito ya no pueden competir con la fuerza del pensamiento filosófico, con su imprescindibilidad y su carácter incontrovertible, y se someten a ello.

Son justamente las características esenciales del saber el segundo elemento relevante que surge de esa sección del himno a Zeus. Severino traduce con «dopo aver soppesato tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire» («sopesando todas las cosas con un saber que queda firme y no se deja desmentir») dos palabras: *πάντ'ἐπισταθμώμενος* (*Agamenón*, v. 164). La primera significa «todas las cosas», es decir, la totalidad de las diferencias que componen el mundo, el Todo en su significación más radical; la segunda palabra es un participio, en el cual podemos reconocer el sustantivo *στάθμη* (cuyo significado figurado es *regla, norma*) y el prefijo *ἐπι-* (*sobre*). Es además difícil no notar la similitud con otro participio, *ἐπιστάμενος* (*el que sabe*), procedente el verbo *ἐπίσταμαι* (*saber*). Finalmente, el análisis etimológico severiniano llega al término *ἐπιστήμη*, *ciencia, saber*. Pero el significado asumido por *ἐπιστήμη* en este contexto es aún más radical: se trata del saber que *sobresale* (*ἐπι-*), que domina, que se im-pone, y por lo tanto no se deja desmentir. Se trata, en otras palabras, del saber filosófico, definido en su esencia por su carácter incontrovertible. Este saber es el *ápex del pensamiento*, *φρενῶν τὸ πᾶν* (*Agamenón*, v. 175, en su traducción literal); el *ápex del pensamiento* es el *ápex de la sabiduría*, es decir, el sumo saber incontrovertible que se presenta a sí mismo como *ápex del remedio*, que en griego figura como *τὸ πᾶν μῆχαρ*, (*Suplicantes*, v. 594)¹². Severino aclara este aspecto fundamental:

Il culmine del pensiero è il suo protendersi con verità sul Tutto, prevedendolo e imponendo il suo Senso stabile su tutto ciò che vorrebbe travolgerlo. Il culmine del pensiero (*phrenôn tò pân*) è l'*epistémè* [...]. Eschilo non pronuncia mai la parola «filosofia», ma *phrenôn tò pân* è una delle prime grandi espressioni con cui il pensiero greco indica l'essenza della filosofia (Severino 1989, 33).

El saber filosófico (representado por el Zeus al cual el coro se dirige) es el remedio frente al dolor y a la angustia, suscitados por el significado profundo y radical de la nada que la misma filosofía evoca. *El saber, a través del dolor*,

12. Severino menciona estas palabras de las *Suplicantes* en las páginas de *Il giogo* (Severino 1989, 34).

adquire potència: esto significa que el saber *sobresale* porque es la respuesta más eficaz para calmar la angustia existencial del hombre antiguo, del hombre que descubre la filosofía y encuentra en ella algo infinitamente más fuerte y radical de cualquier sabiduría mitológica. Este es el centro teórico del pensamiento de Esquilo. El saber incontrovertible que *sobresale* y que se impone sobre la Totalidad es un saber necesario. El saber incontrovertible y el saber necesario parecen, en cierta forma, ser sinónimos. Esquilo define este saber *λέπανδον δ'ἀνάγκας* (*Agamenón*, v. 218), «giogo della necessità» (Severino 1985, 23). El *yugo de la necesidad* es el que pesa sobre el cuello de todos los mortales. El saber sí salva, pero obliga a reconocerlo como lo absolutamente necesario e incontrovertible.

El interrogante que surge, y que todavía no tiene respuesta, es acerca de la relación entre el saber necesario y la libertad, la voluntad humana. Severino da una respuesta a esta fundamental pregunta, respuesta que se intentará analizar en la tercera y última parte del artículo.

3. ESQUILO, LEOPARDI Y LA EDAD DE LA TÉCNICA

El último tramo de este viaje al origen del pensamiento (trágico) de Esquilo tiene que ver con la relación entre la necesidad y la técnica. Como ya ha sido posible anticipar, el presente análisis se centrará ahora en indagar la esencia de la edad de la técnica desde una perspectiva particular.

Escribe Severino: «La connessione tra la vita umana e la verità, che in Eschilo diventa per la prima volta potentemente esplicita, è il vero «rimedio» contro l'infelicità [...]. Ciò vuol dire, per Eschilo, che le arti e le tecniche dell'uomo *non* sono veri rimedi [...]. «La *téchne* –dice il Prometeo di Eschilo– è troppo più debole della necessità» (*Il Prometeo incatenato*, v. 514)» (Severino 2004, 81). En la interpretación severiniana, las *τήχναι* representan el intento de otorgar una forma de significación y sentido al devenir de todas las cosas, distintos a los del *yugo de la necesidad*. Intentan servirse de las técnicas tanto los hombres (Prometeo) como los dioses (el mismo Zeus como dios tradicional, cuando encadena a Prometeo¹³; o la diosa Atenea, cuando

13. El Zeus representado por Esquilo en el *Prometeo encadenado* es totalmente diferente al Zeus evocado por el himno del *Agamenón*. De hecho, en el *Prometeo encadenado*, Zeus es mucho más débil (*ἄσθενέστερος*, *Prometeo encadenado*, v. 517) que la Moira, es decir, más débil que el destino, muy lejos de ser el Zeus como principio de todas las cosas, el Zeus como saber del Todo y ápex del remedio (véase Severino 1989, 179).

conduce a las Erinias bajo tierra, en la conclusión de la última tragedia de la trilogía, las *Euménides*). El tema fundamental es la debilidad de la técnica: esta no es lo suficientemente fuerte para garantizar el amparo de la angustia y del dolor. Prometeo les promete a los hombres la salvación de todos los males. Entregándoles el fuego, robado a los dioses, promete entregar el remedio contra el dolor y la angustia. Sin embargo, las que Prometeo en realidad dona son solamente *τυφλὰς ἐλπίδας* (*Prometeo encadenado*, v. 250), «cieche speranze» (Severino 1989, 182). Las esperanzas son *ciegas* porque no ven ni reconocen la necesidad del Orden inmutable, infinitamente más potente de cualquier técnica, divina o humana. En esta incapacidad de ver y reconocer el Orden inmutable consiste la debilidad de las técnicas frente a la Necesidad, que es al mismo tiempo la debilidad de los hombres y de los dioses del mito, cuyo ocaso es el tema principal de las *Euménides*.

La tradición filosófica, como ya se ha podido ver, ha reinterpretado y replanteado durante siglos el esquema ontológico que veía, por un lado, lo eterno, necesario e inmutable y, por el otro, las cosas del mundo, contingentes y en devenir. La filosofía contemporánea visibiliza la contradicción entre la existencia de estructuras eternas y la evidencia del devenir de la realidad; dicho de otra forma, la contradicción entre la Necesidad y la Libertad. Si la libertad de la Voluntad ha de ser afirmada como evidencia –y esto parecen decir los protagonistas del pensamiento contemporáneo– es necesario concluir que cualquier forma de Necesidad es lo impensable. El clima teórico que se abre a la luz de esta conclusión es definido por Severino «sottosuolo filosofico del nostro tempo» (2018c, 165). Dos de los más destacables *habitantes* de este subsuelo son Friedrich Nietzsche y Giacomo Leopardi. Este último es un *poeta*, pero en su poesía la que *habla* es la palabra filosófica; en este sentido, es posible aplicar aquí lo que se ha dicho acerca de Esquilo y del nexo entre la tragedia y la filosofía. La poesía de Leopardi es una de las formas de la filosofía contemporánea, así como la tragedia esquiléa era una de las formas del fundamental evento representado por el nacimiento de la filosofía.

¿Cuál es el significado filosófico profundo que la poesía leopardiana expresa? «Leopardi [...] volta per primo le spalle ad ogni prospettiva mistico-teologico-metafisica. *Tutto è nulla; tutto ciò che esiste è nihil negativum* perché è un effimero emergere dalla assoluta negatività del nulla» (2018b, 343). El precio de la emancipación, del ocaso de los eternos, de la liberación de la voluntad humana, es que las cosas, siendo esa esencial oscilación entre el ser y la nada, no tienen salvación. Leopardi no es pesimista –como afirman muchos intérpretes. Es sumamente coherente y tiene una clara y precisa conciencia de lo que la muerte de Dios implica para los mortales. La angustia, que el

ápex de la sabiduría esquiléo había creído arrojar, vuelve con mayor fuerza, porque ya es sabido por los pensadores que habitan el subsuelo filosófico de nuestro tiempo que cualquier salvación frente a la amenaza aniquiladora del devenir es simplemente vana.

Leopardi anticipa el fin de una época que todavía debe empezar. Dicha época se caracteriza por el triunfo de la Voluntad: es la edad de la técnica. La Voluntad es la más radical coherencia con el origen esencial de Occidente. La conciencia de la evidencia del devenir *libera la Voluntad*. La técnica es el último extremo intento de la Voluntad, que ya no quiere vencer y superar solamente los límites eternos e inmutables, sino también la angustia en su sentido más radical y profundo. En este contexto Severino plantea su posición acerca de la cuestión de la técnica. Esta última es así definida:

La tecnica è la capacità, scientificamente controllata, di produrre e distruggere le cose. In linea di principio, essa considera oramai la stessa totalità delle cose come producibile e distruggibile mediante operazioni scientificamente controllate (2010, 225).

La técnica representa la plena coherencia con la evidencia originaria: «al fundamento del progetto tecnologico del dominio di tutte le cose sta il senso che il pensiero greco ha assegnato alla “cosa”» (*Ibidem*). Por estas razones, el objetivo esencial de la técnica es «l'aumento indefinito della potenza (cioè della capacità di realizzare scopi)» (2015, 189). Se asiste a la inversión de la proposición de Esquilo, que afirmaba la debilidad de la técnica frente a la necesidad: «l'Occidente, oggi, non dice più che la tecnica è molto più debole della necessità, ma che la necessità è molto più debole della tecnica» (1985, 130). Por lo tanto, los proyectos ideológicos y políticos que piensen poder disponer de la técnica como medio o instrumento para realizar sus propios objetivos están destinados al fracaso: la consecuencia de la liberación de la esencia de la técnica, hecha posible por las conclusiones del pensamiento contemporáneo del subsuelo, es la pérdida de sentido de la política. La finalidad inicial (la realización de un sistema ideológico) se convierte en instrumento de la única y sola finalidad (el incremento de la potencia del «Apparato tecnico-scientifico», 2018a, 36), que en origen era instrumento. Esta inversión de instrumento y fin es lo que Severino define *ocaso de la política* (véase 2018a).

Es preciso volver por un instante a Leopardi, para entender el sentido profundo del fracaso de la edad de la técnica:

La visione della nullità del tutto è destinata ad annientare non solo ogni verità eterna e immutabile, ma anche ogni volontà di potenza e ogni *téchne* [...].

La potenza della visione del nulla è l'ultima *téchne*, l'ultima illusione; l'ultima opera dell'uomo che ancora per un poco potrebbe sopravvivere all'annientamento di ogni opera e di ogni paradiso (2018b, 345).

Leopardi no se limita a mostrar la imposibilidad del eterno y a liberar la esencia de la técnica. Leopardi se sitúa, al mismo tiempo, al comienzo y al fin de la edad de la técnica. Esta última se presenta a sí misma como la vencedora de la tradición. Sin embargo, hay que considerar la raíz teórica de la técnica contemporánea, es decir, el saber científico que le otorga su fundación operativa. No puede ser un saber absolutamente verdadero, ya que se trataría de un inmutable, de una estructura epistémica necesaria. La ciencia contemporánea ya abandona cualquier pretensión de exponer el Orden eterno del mundo, escrito en caracteres matemáticos. Esta pretensión caracterizaba el paradigma de Galilei y de Newton. La ciencia que funda la técnica contemporánea es al contrario un saber hipotético¹⁴. El saber hipotético no es un saber *verdadero*: es un saber que garantiza a la técnica su eficiencia y su potencia. La técnica contemporánea no actúa para realizar la Verdad, ya que la Verdad pertenece al horizonte destinado al ocaso. Sin embargo, lo que Leopardi llega a entender es que un *paraíso* que no sea verdadero no puede garantizar lo que promete: la felicidad y la superación de la angustia. Leopardi pone fin a la edad de la técnica, antes de que esta comience. Según Severino, Leopardi crea una potente metáfora: la retama, la flor del desierto, a la cual el poeta italiano dedica el homónimo componimiento (*La retama, o flor del desierto*; or. *La ginestra, o fiore del deserto*), representa el anhelo humano a realizar y concretizar la voluntad de potencia. Y la retama crece en las laderas del volcán Vesuvio, por lo tanto, está destinada a sucumbir, fagocitada por la lava que todo destruye. Sin embargo, las técnicas humanas, inmensamente más fuertes que el Orden tradicional de verdades y de valores, son mucho más débiles que el horizonte que pretenden dominar: el devenir. El volcán fagocitará todo proyecto de la voluntad, toda forma de paraíso. Aclara Severino:

Il carattere essenzialmente ipotetico della scienza e della tecnica, e della felicità del paradiso che su di esse è fondato, è espresso da Leopardi nei termini più radicali ed espliciti, cioè come impotenza di ogni forma della volontà di potenza, come essenziale nullità (annientabilità) di tutto ciò che la volontà di potenza può costruire (2018b, 345).

14. Se consideren en este sentido el principio de falsificación de Popper y el principio de indeterminación de Heisenberg (véase Severino, 1980)

Por lo tanto, el *paraíso de la técnica* está destinado, a su vez, al ocaso. Con ello, está destinada al ocaso la civilización occidental. Tratando el tema del Ocaso, en su forma radical y extrema, los textos de la *pars destruens* del pensamiento de Severino abren a la *pars construens*: «al culmine dell'angoscia, il paradiso della tecnica può essere condotto al tramonto dall'avvento della Parola –che può essere un «avvento» solo nel senso che incomincia ad apparire il suo essere sempre stata, l'impossibilità del suo non essere» (348). La Palabra es aquí la verdad del ser, la que Severino expone en los textos de la *pars construens*. En esas páginas se asoma una filosofía inaudita e inactual, que afirma la necesidad de la eternidad del ser –en las formas que se han anticipado en la primera parte.

CONCLUSIONES

Concluyendo, lo que cabe destacar es la relevancia filosófica de la investigación del nexo entre el teatro y la filosofía, *θέατρον* y *θεωρία*, poesía y filosofía (es decir, también, ver la continuidad entre Esquilo y Leopardi). Significa trazar el recorrido teórico de Occidente, desde su origen hacia su ocaso. La palabra filosófica guía el recorrido, en su totalidad. La historia del *nihilismo* es una historia esencialmente filosófica, lo cual no significa que los acontecimientos fundamentales de esa historia no se encuentren en el teatro y en la poesía. La tragedia, la poesía y la filosofía son formas expresivas que comparten el mismo objeto: lo esencial, la Verdad. Lo que el análisis severiniano de la filosofía de Esquilo y Leopardi (y del papel por ellos desempeñado en el panorama del pensamiento nihilista occidental) puede dejar a la reflexión filosófica es una invitación a repensar la relación entre lo trágico y la razón, desarrollando –o descubriendo– un pensamiento completo, *concreto*, que no se deje desviar por las categorizaciones y las abstracciones. La Verdad, de la cual los escritos severinianos afirman dar testimonio, es lo que une los ámbitos, las formas, las épocas, sus ocasos y sus contradicciones: ella luce en su ausencia, es decir, en el contexto de la más profunda y radical alienación de la verdad del ser, permaneciendo por lo tanto impensada e inaudita. Empezar a meditar sobre estos temas es, en definitiva, el *θεωρεῖν*, que siempre debería ser el centro de todo esfuerzo de pensamiento crítico, más allá de la fragmentación y la desnaturalización de la filosofía, que caracteriza nuestros tiempos.

Este breve trabajo es un intento de indicar el camino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAIANO, Pietro. «Ontologia e tecnica. La *filosofia futura* tra Vattimo e Severino». *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* 16, 2 (2024): 100-119. <https://doi.org/10.13135/2036-542X/11666>.
- ESQUILO. *ORESTÍA*. INTRODUCCIÓN, texto y notas de José Alsina. Trad. José Alsina. Barcelona: Bosch, 1987.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*. Introducción y notas de Félix Duque. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La nascita della tragedia*. Introducción de Giorgio Colli. Trad. Sossio Giammetta. Milán: Adelphi, 1977 (*El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2009^o).
- SEVERINO, Emanuele. *Legge e caso*. Milán: Adelphi, 1980.
- SEVERINO, Emanuele. *La struttura originaria*. Milán: Adelphi, 1981 [Brescia: La Scuola, 1958].
- SEVERINO, Emanuele. *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*. Milán: Rizzoli, 1985.
- SEVERINO, Emanuele. *La filosofía antigua*. Trad. Juana Bignozzi. Barcelona: Ariel, 1986 (primera edición original. *La filosofía antica*. Milán: Rizzoli, 1984).
- SEVERINO, Emanuele. *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*. Milán: Adelphi, 1989.
- SEVERINO, Emanuele. *El parricidio fallido*. Trad. Francesca Bassots. Barcelona: Destino, 1991a (edición original. *Il parricidio mancato*. Milán: Adelphi, 1985).
- SEVERINO, Emanuele. *Esencia del nihilismo*. Trad. Enrique Álvarez Tólcheff. Madrid: Taurus, 1991b (edición original. *Essenza del nichilismo*. Milán: Adelphi, 1982).
- SEVERINO, Emanuele. *Tautotes*. Milán: Adelphi, 1995.
- SEVERINO, Emanuele. *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale* (vol. I). Milán: BUR, 2004.
- SEVERINO, Emanuele. *Téchne. Le radici della violenza*. Milán: BUR, 2010.
- SEVERINO, Emanuele. *Dike*. Milán: Adelphi, 2015.
- SEVERINO, Emanuele. *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*. Milán: BUR, 2018a.
- SEVERINO, Emanuele. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*. Milán: BUR, 2018b.
- SEVERINO, Emanuele. *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)*. Ed. Nicoletta Cusano. Milán-Udine: Mimesis, 2018c.
- VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Milán: Garzanti, 2003.