

EMERITA, Revista de Lingüística y Filología Clásica  
LXXXI 2, 2013, pp. 295-313  
ISSN 0013-6662 doi: 10.3989/emerita.2013.03.1219

## El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica\*

Esteban Calderón Dorda

Universidad de Murcia  
esteban@um.es

### The Concept of Religion in Aeschylus: Terminological Reflection

Es cosa sabida que los griegos no tenían en su lengua un término equivalente al latín *religio*, de manera que hicieron uso de una variada gama de términos para expresar esa relación con la divinidad. Esquilo, que pasa por ser un autor que plasma en sus dramas un profundo pensamiento religioso y que a nivel teológico sus planteamientos son de los más relevantes de su época, puede ser un buen laboratorio en el que analizar minuciosamente la diferente terminología que utiliza para definir esa relación con el dios. En este sentido, el término εὐσέβεια parece definir mejor que ningún otro esa relación con la divinidad.

*Palabras clave:* Esquilo; Religión griega; Lexicología.

It is a well known fact that the Greeks had no one term equivalent to the Latin term *religio* in their language, and therefore made use of a variety of terms to express this relationship with divinity. Aeschylus who is an author who reflected in his plays a deep religious thought and, on a theological level, ideas which are among the most important of his time, could be a good laboratory in which to profoundly analyse the different terminology used to define that relationship with God. In this sense, the term εὐσέβεια seems to define this relationship with divinity better than any other term.

*Key words:* Aeschylus; Greek Religion; Lexicology.

§1. El concepto de religión, según nuestra concepción moderna, está indeleblemente marcado por unos condicionamientos morales. Los griegos no tenían ningún libro sagrado que delimitase esa moral, pero a través de los autores literarios podemos intuir cuál era el fuste de esas exigencias que

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI-2011-26405: Estudio sobre el vocabulario religioso griego. Agradecemos a los informantes anónimos de este trabajo sus sugerencias, que han sido de gran utilidad. Para el texto de Esquilo seguimos la edición de West 1990.

afectaban a la relación del individuo tanto en su vertiente divina como en su dimensión social. Con todo, siempre existe el riesgo de un desequilibrio que dificulte reconocer en el mundo griego como religiosas realidades o nociones que desde un punto de vista moderno podrían parecer profanas.

Los sentimientos religiosos nos revelan el más sincero comportamiento del ser humano, del pueblo griego en este caso. En un trabajo ya antiguo, Jules Girard (1879)<sup>1</sup> trató de ahondar en el sentimiento religioso de los griegos, pero con una metodología discutible y escasamente productiva<sup>2</sup>. Lo primero que hay que hacer es distinguir este sentimiento religioso de lo que constituye el dogma o el culto. La religión, según las definiciones tradicionales, se sustancia como un sentimiento de total dependencia de la divinidad<sup>3</sup>. En el caso del autor que vamos a abordar, «el pensamiento religioso de Esquilo sólo podemos conjeturarlo y trazar únicamente algunas líneas generales a través de las siete tragedias que se nos han conservado»<sup>4</sup>. Por tanto, se impone un método más preciso y minucioso en el que se excluyan las generalizaciones y las interpretaciones sutiles propias de la subjetividad de cara a conocer cómo es el *homo religiosus* que nos presenta Esquilo. Para ello conviene recurrir a un análisis más objetivo y de mayor exactitud como es el léxico; dicho de otra manera, parece imponerse un método semántico, aunque no es fácil que las fuentes —literarias en este caso— se pronuncien sobre la naturaleza del sentimiento religioso. Por otra parte, la teología de Esquilo es probablemente la más profunda de su época, lo que nos ayudará en este acercamiento<sup>5</sup>.

§2. Resulta algo normal en las culturas antiguas que el hombre adopte una actitud de distanciamiento temeroso ante aquello que le inspira respeto (σέβας), a la par que lo concibe como algo excelso y sagrado. En el juicio

---

<sup>1</sup> Para el caso de Esquilo contamos también con el trabajo, ya antiguo y muy parcial, de Couffignal 1947, así como la monografía de Kiefner 1965, con un planteamiento muy distinto del que aquí hacemos, ya que, a pesar del título, no se analizan los términos que aquí vamos a estudiar. Más recientemente ha abordado la cuestión, de manera lexicalmente muy parcial y limitada a las *Suplicantes* y a las *Euménides*, Bruit Zaidman 2001; las páginas dedicadas a Esquilo y al campo de la εὐσέβεια realmente quedan reducidas a las pp. 113-118, y son de interés las consagradas al epílogo (pp. 211-217).

<sup>2</sup> Couffignal 1947, p. 328 ss.

<sup>3</sup> Cf. Burkert 2009, p. 145 s.

<sup>4</sup> García López 1975, p. 195 s. Sobre Esquilo puede verse, en líneas generales y con un enfoque alejado de nuestro propósito, Sourvinou-Inwood 2003, pp. 201-263.

<sup>5</sup> Sobre este aspecto sigue siendo de interés la lectura del ya clásico libro de Reinhardt 1949. También Wartelle 1965.

que Atenea establece contra Orestes (*Eu.* 689 ss.) φόβος y σέβας se bastan para que el hombre se abstenga de cometer injusticia<sup>6</sup>. Este distanciamiento temeroso es el que se observa en un grupo de palabras relacionadas con el sustantivo σέβας y el verbo σέβειν. El primero, σέβας —término nuclear, como veremos—, representa el temor religioso que inspiran los dioses (*Supp.* 85; *Ch.* 641-45), es el respeto debido a éstos (*Supp.* 396, 755): τὸ σέβας de un dios es sagrado, ἄγνός (*Eu.* 885). Consecuencia de ello es que el que respeta a los dioses tenga a éstos de su parte: δεινὸς ὃς θεοῦς σέβει (*Sep.* 596). Por tanto, τὸ σέβας es un respeto vinculado al ámbito divino, algo inseparable de éste, aunque no de manera exclusiva<sup>7</sup>. Es más, en *Ch.* 645 se trata de un aspecto de la divinidad que no es lícito transgredir: τὸ πᾶν Διὸς σέβας παρεκβάντες οὐ θεμιστῶς<sup>8</sup>. Dentro del marco tradicional de lo que es la religión, ésta es aceptada como un sistema de rangos, lo que implica dependencia, subordinación; y la divinidad representa poder y, por lo tanto, exigencia de veneración<sup>9</sup>, como la que reciben las Euménides bajo la forma de περίσεπτα —por primera vez en Esquilo— compuesto de σεπτός<sup>10</sup> y con περί- intensivo: las hijas de la Noche obtendrán la mayor reverencia mediante honores y sacrificios (*Eu.* 1037). En este sentido, Zeus no es sólo padre, sino también poder: es παγκρατής (*Sep.* 255; *Supp.* 815; *Eu.* 918). Sobre esto volveremos. Por eso, la arrogancia de Prometeo consiste en que al conceder un exceso de σέβας a los mortales (*PV* 543), los está acercando a la condición divina y supone una inversión del orden natural<sup>11</sup>; este sentimiento amistoso hacia los hombres (φιλανθρωπία) constituye una suerte de ἀμαρτία que supondrá su perdición<sup>12</sup>. En relación con este pasaje del *Prometeo* se ha puesto un verso de un fragmento de la *Níobe*: γίγνωσκε τάνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν (*fr.* 159.3 Radt)<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Cf. Jäkel 1975. También resulta interesante otro trabajo del mismo autor (Jäkel 1973), donde analiza los conceptos de *timor* y *pietas* a propósito de un caso similar en la *Heroida* XIV. Sobre este último asunto, cf. Lucas 2008, p. 252 ss.

<sup>7</sup> Cf. *fr.* 135.1 Radt. *Vid.* Lucas 2008, p. 443 s.

<sup>8</sup> Hay que señalar, con todo, que los vv. 641-45 ofrecen una *lectio incerta* que favorece diversas interpretaciones, cf. Garvie 1986, p. 220 s. No obstante, hallamos una expresión similar en el *Cíclope*, donde se dice que τὸ πᾶν τε δαιμόνων ἄγνόν σέβας (*Cyc.* 580); τὸ σέβας divino es, pues, sagrado.

<sup>9</sup> Cf. Burkert 2009, p. 146 ss.; Goward 2005, p. 71.

<sup>10</sup> Para σεπτός, adjetivo verbal de σέβειν, cf. *PV* 812.

<sup>11</sup> Griffith 1983, p. 186.

<sup>12</sup> Cf. Papadopoulou-Belmehdi 2003, p. 55.

<sup>13</sup> Cf. Pennesi 2008, p. 87 s.

El verbo σέβειν, por su parte, tiene el mismo sentido religioso que σέβας; incluso a menudo hace mención expresa de la divinidad<sup>14</sup>. Se utiliza, por ejemplo, para indicar el sacrosanto respeto que se debe tener a un ἱκέτης, aunque éste sea un ἄθεος ἀνὴρ (*Eu.* 150-51) por el comportamiento contra su madre, adjetivo este —ἄθεος— que expresa de forma más radical que ἄσεβής la supresión de la relación con los dioses<sup>15</sup>. Ya Eurípides previene de la situación ciertamente paradójica de Orestes si no ejecuta la venganza por el asesinato de su padre, quedará mancillado, pero si la lleva a cabo y mata a su madre, será entonces δυσσεβής (*E., El.* 975-76). De manera que un acto es piadoso cuando agrada a los dioses (*Ch.* 637)<sup>16</sup>.

§3. En los *Siete contra Tebas* (v. 344) hallamos una referencia a la εὐσέβεια, cualidad del εὐσεβής, que parece responder, en no pequeña medida, a una buena parte de lo que es la religión. El mismo prefijo εὐ- está indicando una cualidad positiva. En dicho pasaje afirma Esquilo que cuando Ares —por metonimia, un ejército— entra a saco en una ciudad, nada es respetado, incluso la εὐσέβεια, esto es, son destruidos o profanados los lugares sagrados, los templos, las estelas, los altares, contaminando (μυαίνων εὐσέβειαν) dicha piedad<sup>17</sup>. Parece, pues, que en Esquilo los términos del ámbito de la εὐσέβεια se imponen a la hora de traducir el sentimiento religioso más puro, el núcleo de lo que es la verdadera piedad y, por lo tanto, ocupan una posición de privilegio a la hora de expresar la piedad humana. La εὐσέβεια añade un elemento esencial en el comportamiento humano, como es el reconocimiento de su subordinación a la voluntad divina, que impele a respetar la condición humana de los demás individuos<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Zeus (*Supp.* 671), Atenea (*Eu.* 435), Ninfas (*Eu.* 22), el poder celeste (*Ch.* 960), Apolo (*Eu.* 12: σεβίζειν). El adjetivo correspondiente a σέβας, σεμνός (< \*σεβ-νός), puede hacer alusión también a la majestad sagrada de los reyes (*Ch.* 357; cf. *Ch.* 975). *Vid.* Cheyns 1990. Sobre σέβας y εὐσέβεια puede verse, de una manera muy general, Burkert 2007, pp. 362-365 (para ὄσιος y algún otro término abordado más adelante, v. pp. 357-360).

<sup>15</sup> El testimonio más antiguo de este neologismo está en Esquilo, *Per.* 808.

<sup>16</sup> También indica el respeto a los padres (*PV* 1091) o a un país (*Supp.* 776-77).

<sup>17</sup> Para Eurípides una conducta similar es culpable de ἄσεβεια (*Ba.* 613). Recordemos, a propósito de actos semejantes, la truculenta descripción de Tucídides II 52, y la inversión de valores morales y religiosos de II 53.

<sup>18</sup> Cf. Helm, 2004. También es interesante, con carácter general, el trabajo de Rudhardt 1976.

En consecuencia, un εὐσεβῆς ἀνὴρ<sup>19</sup>, si anda en malas compañías, con una ralea θεόπτυστος «detestada por los dioses» (*Sep.* 604) —*hapax*—, corre el riesgo de perecer con ella; lo mismo si se trata de personas que resultan enemigas de los huéspedes (ἐχθρόξενοι)<sup>20</sup> y olvidadizos de los dioses (*Sep.* 606). Ser ἐχθρόξενος es un crimen particularmente grave, toda vez que supone un rechazo a las leyes de la hospitalidad, cuya observancia está impuesta por Zeus ξένιος y que tiene una posición significativa en la ética y la teología de los griegos<sup>21</sup>. En el segundo *estásimo* del *Prometeo* (vv. 526-60)<sup>22</sup> las Océánides expresan el deseo de no tener como enemigo a Zeus y de poder observar siempre los deberes rituales y las obligaciones morales hacia los dioses, como vía para llevar una vida plena de esperanza y de alegría. Un ejemplo es el adivino Anfiarao, un σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβῆς ἀνὴρ (*Sep.* 610)<sup>23</sup>, que se mezcló con hombres ἀνόσιοι<sup>24</sup> (*Sep.* 611) y se vio arrastrado por ellos, quedando así a expensas de que Zeus le castigue junto con aquéllos. Lo primero que podemos observar al introducimos en la obra esquiléa es que es tanta la preponderancia de Zeus sobre el resto de los dioses que casi se puede hablar de un «monoteísmo» esquiléico. Así, en *Agamenón* 160-62<sup>25</sup> se puede leer:

Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' ἀ-  
τῷ φίλον κεκλημένῳ,  
τοὔτό νιν προσεννέπω.

Pasaje imitado por Eurípides en *Troyanas* 885: ὅστις ποτ' εἶ σύ, ... Ζεύς. También recuerda las palabras de *Melanipa la Sabia* (tragedia del 420 a.C.) al hablar de un dios indefinido: Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεύς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ

<sup>19</sup> Algunos datos de interés sobre éste y otros conceptos pueden verse en el trabajo de Bolkestein 1936, pp. 15-24; pero, como ha señalado Jeanmaire 1945, p. 67: «ce travail ... est plus intéressant, semble-t-il, par la commodité de la réunion d'un assez grand nombre de textes et leur inventaire chronologique que par ses conclusions».

<sup>20</sup> Por tanto, lo contrario de un εὐσεβῆς πρόξενος (*Supp.* 419) es un ἐχθρόξενος ἀνὴρ. El εὐσεβῆς contrasta con «men who are hostile to strangers and unmindful of the gods» (Adkins 1960, p. 132; *uid.* pp. 134-135). V. § 4. De ἐχθρόξενος sólo encontramos otros dos ejemplos: *Sep.* 621 y E., *Alc.* 558; parece un término creado por Esquilo sobre el modelo φιλόξενος.

<sup>21</sup> Cf. Lupaş – Petre 1981, p. 195, y Hutchinson 1985, p. 138.

<sup>22</sup> Cf. Griffith 1983, p. 182.

<sup>23</sup> Sobre este catálogo de virtudes, cf. Hutchinson 1985, p. 138.

<sup>24</sup> El adjetivo ἀνόσιος se encuentra por primera vez en Esquilo.

<sup>25</sup> Para la fórmula empleada por Esquilo, *uid.* Fraenkel 1978, p. 99 s.

(fr: 480 Kannicht), que provocaron el rechazo del público ateniense, según cuenta Plutarco (*Amat.* 756B) al referirse a este fragmento eurípideo, hasta el punto de que el trágico alteró lo dicho en una segunda versión: Ζεύς, ὃς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο (fr: 481 Kannicht). Sin embargo, en el caso de los versos del *Agamenón*, ubicados en su contexto, no ofrecen duda alguna acerca de su piedad o temor reverencial hacia el dios.

En las *Heliadas* (fr: 70 Radt) también encontramos otra afirmación, según la cual Zeus es el éter, la tierra, el cielo y la totalidad de las cosas<sup>26</sup>. Esquilo es un eslabón más del proceso que se dio en los siglos VI y V hacia el monoteísmo o henoteísmo<sup>27</sup> y del que también forman parte Jenófanes, Parménides y Platón, todos ellos adelantados en esta dirección. Esquilo es, como lo ha definido Dodds, «un profeta de la nueva época»<sup>28</sup>. Sin ir en contra del politeísmo tradicional, Esquilo parece encaminarse hacia una nueva «religión de Zeus»<sup>29</sup>. Hallamos, pues, un poder omnímodo por parte de Zeus: ὁ πάντα νέμων «el que todo lo gobierna» (*PV* 526); es, pues, παναίτιος y πανεργέτης (*Ag.* 1486)<sup>30</sup>. No hay que olvidar que, además, en Esquilo ya se observa una tendencia a considerar a Zeus como un instrumento de la justicia<sup>31</sup>. Así es como el hombre es-

<sup>26</sup> Cf. Lucas 2008, p. 316, n. 701. Sobre este pretendido monoteísmo de Esquilo, cf. Deforgue 1986, p. 129, y Scott 1993. En relación con esa especial devoción por un dios concreto que llamamos *religión personal, uid.* Festugière 1954, y Rudhardt 1976. Sobre la relación entre este fragmento de las *Heliadas* con Jenófanes, cf. Sommerstein 1996, p. 379. Para la figura de Zeus en el pensamiento esquileo y su patronazgo sobre la justicia, siguen siendo capitales el artículo de Lloyd-Jones 1965, y su libro: 1971, pp. 78-103, así como el trabajo de Grube 1970.

<sup>27</sup> Cf. Durán 2011, pp. 100-112.

<sup>28</sup> Dodds 1994, p. 60, n. 1.

<sup>29</sup> Cf. Lloyd-Jones 1965, y Parker 2009.

<sup>30</sup> Cf. Goward 2005, pp. 77-80, y Ramelli 2008, p. 146. También πανόπτης (*Eu.* 1045; *Supp.* 140), παντελής (*Sep.* 116) o παντοκράτωρ según el *P.Ox.* 2164. Sobre los compuestos en παν- en relación a Zeus, v. la mencionada obra de Kiefner 1965. La ruina (ἄτη) es enviada por Zeus ya en Homero (*Il.* IX 511-12) y en Solón (fr: 1.75-76 Adr.). En *Eu.* 199-200 el corifeo aplica a Apolo los adjetivos μεταίτιος y παναίτιος, que pertenecen al campo forense y que inciden en el hecho de que el dios es corresponsable del homicidio de Orestes (cf. Rossi 1999).

<sup>31</sup> Cf. Dodds 1994, p. 42; Goward 2005, p. 72 s. La Justicia como personificación es hija de Zeus (*Sep.* 662); ya en Hesíodo, *Op.* 256. En las *Euménides* dará un paso más y presentará la institución de la justicia racional a través de Atenea. V. Solmsen 1947. En el fr: 281a Radt se puede ver perfectamente esta vinculación entre Zeus y la Justicia en Esquilo, con la imagen de una tablilla de Zeus (v. 21), en las que la Justicia va registrando las acciones injustas de los hombres (cf. Lucas 2008, p. 683).

quíleo remite a Zeus sus ansias de justicia. Se podría decir que Zeus encarna el principio de la justicia cósmica<sup>32</sup>. Por tanto, la piedad hacia los huéspedes es un aspecto nuclear en el pensamiento religioso esquíleo. Cuando Pelasgo pregunta cómo podrá ser εὐσεβής respecto a las perseguidas Danaides (*Supp.* 340)<sup>33</sup>, la corifeo responde precisamente que garantizando su asilo al no entregarlas a los pretendientes egipcios (*Supp.* 341). No en vano existe un Ζεὺς ξένιος (*Supp.* 627; cf. *Ag.* 61, 362, 748; *Supp.* 672; fr. 451h Radt)<sup>34</sup>. El epíteto de Zeus como ξένιος, como protector no sólo de los huéspedes, del derecho de hospitalidad, sino también de los extranjeros, lo tenemos testimoniado desde Homero<sup>35</sup>: la ira de Zeus ικέσιος, protector de los suplicantes, es temible (*Supp.* 347)<sup>36</sup>. En el caso de *Ag.* 61 se alude a un tipo de adulterio que viola, a la vez, la santidad del vínculo y la hospitalidad del anfitrión<sup>37</sup>. El respeto (σέβας) a los padres y a los huéspedes debe situarse en primer lugar en la escala de valores del hombre piadoso (*Eu.* 545-48). De hecho, el respeto a los progenitores venía,

<sup>32</sup> Cf. Dodds 1994, p. 45 s.; Cohen 1993. En la convulsa época que le tocó vivir a Esquilo se pudo originar la creencia compensatoria de otro tipo de justicia, cf. *Ag.* 461-67. V. Dodds 1994, p. 55. Piénsese también que ya en el culto Zeus aparece como un cabeza de familia (πατρώος, ἑρκεῖος, κτήσιος) —advocaciones con culto sacrificial (cf. Bruit Zaidman 2001, p. 36)—, por lo que es natural proyectar sobre él funciones que corresponden al padre humano; de ahí que en época arcaica aparezca como fuente de dones y, a la par, como juez, justo pero severo, que castiga el pecado de ὕβρις, como veremos más adelante (cf. Dodds 1994, p. 57).

<sup>33</sup> En este verso οὖν podría sugerir que las Danaides han mencionado algo referente a τὸ σέβας anteriormente, en versos supuestamente perdidos, según algunas opiniones, cf. Sandin 2005, p. 182.

<sup>34</sup> Cf. Winnington-Ingram 1983, p. 63 s. y 68: este autor propone que en las *Suplicantes* el papel central lo desempeñaba Zeus ικέσιος, mientras que en el desaparecido drama de los *Egipcios* era Zeus ξένιος. V. Guastella 2010, y el buen resumen acerca de Zeus ξένιος de Vürtheim 1967, pp. 6-8. Sobre los problemas textuales del pasaje, cf. Friis Johansen y Whittle 1980, III, pp. 37-39.

<sup>35</sup> Cf. Nilsson 1955, pp. 419-421. En la *Odisea* (7.164 s.; 9.270 s.; 14.283 s.) Zeus no sólo protege a los suplicantes, sino que hace lo propio con los extranjeros y mendigos (*Od.* 6.207 s.): πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες / ξεινοὶ τε πτωχοὶ τε... Sobre Zeus ἀφικτωρ, cf. Dobias-Lalou 2001. Para la protección de mujeres extranjeras y suplicantes, *uid.* Santiago, 2005.

<sup>36</sup> Al adornar la imagen de Zeus (*Supp.* 209-11), las Danaides le han conferido un gran aspecto divino (Sandin 2005, p. 193). Como señala Burkert 2009, p. 149, «la dominación hace posibles formas de solidaridad que no se encuentran fácilmente en otras partes, el precio de aceptar la dependencia de algo que está fuera de nuestro alcance». Ese reconocimiento de superioridad o dependencia de algo superior externo se concreta en las súplicas y sus actitudes, postrándose ante las estatuas de los dioses o abrazándolas (*Sep.* 95-99).

<sup>37</sup> Fraenkel 1978, p. 39 s.

en la escala de deberes, inmediatamente después del temor a los dioses; el mismo Esquilo habla del castigo sobrenatural que sufren quienes cometen delitos contra los padres y los huéspedes (*Eu.* 269-72). Por eso, el que quebranta la gracia de lo inquebrantable (ἀθίκτων χάρις) (*Ag.* 371), el que se opone al poder de Zeus o se muestra impío, alguien que pisotea lo que es ἄθικτα<sup>38</sup>, ese tal es definido como οὐκ εὐσεβής (*Ag.* 372), mientras que aquellos que son piadosos con los dioses de la ciudad, es decir, los que cumplen con el deber de σέβεσθαι τοὺς θεοὺς, tanto en su pensamiento como en su comportamiento general, no pueden pasar de vencedores a ser vencidos (*Ag.* 338-40):

εἰ δ' εὐσεβοῦσι τοὺς πολιτισσοῦχους θεοῦς  
τοὺς τῆς ἀλούσης γῆς θεῶν θ' ἰδρύματα,  
οὐ τὰν ἐλόντες ἀνθαλοῖεν ἄν.

Por el contrario, la *δυσσέβεια* es la hospitalidad no correspondida por el huésped (*Ch.* 704-6)<sup>39</sup>, una impiedad contra los dioses y contra los hombres. Por eso el coro final de las *Euménides* (1018-19) recuerda a éstas que si μετοικίαν δ' ἔμην εὐσεβοῦντες, no se arrepentirán. El propio Esquilo previene de que la ὕβρις es hija de la *δυσσέβεια* (*Eu.* 534), es decir, ésta lleva a una conducta ensoberbecida y desordenada, en la que el humano pierde el norte de su realidad y de su limitación, e infringe aquellas normas elementales que le permiten una relación con la divinidad, a la par que se introduce en una espiral de desgracias<sup>40</sup>: una obra impía siempre obtendrá en correspondencia un resultado igualmente impío (*Ag.* 758-59)<sup>41</sup>:

τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον  
μετὰ μὲν πλείονα τίκτει.

Agamenón probará este amargo café por su decisión de sacrificar a su hija Ifigenia, una resolución *δυσσεβῆ*, ἄναγνον y ἀνίερον (*Ag.* 219-20)<sup>42</sup> «impía,

<sup>38</sup> Fraenkel 1978, p. 194 s.

<sup>39</sup> Heimsoeth propone para este pasaje la lectura πρὸς δ' εὐσεβείας, cf. Garvie 1986, p. 237.

<sup>40</sup> Aquello que se lleva a cabo con ὕβρις siempre resulta ἀνόσιον, según Eurípides (*Ba.* 370-75). V. Rudhardt 1958, p. 36 s. y Winnington-Ingram 1983, p. 99. Más recientemente, sobre las consecuencias de la ὕβρις, Ramelli 2008.

<sup>41</sup> Cf. Judet de la Combe 1982, p. 105, n.1.

<sup>42</sup> Como señala Fraenkel 1978, p. 128, estos adjetivos se ajustan a la descripción de algo *nefastum*.



impura y sacrílega», capaz de concebir un acto abominable, un acto παντότολμον (*Ag.* 221), de completa osadía. Es el destino elegido por el δυσσεβής, por el que se aparta de la εὐσέβεια: convertirse en ὕβριστής, en παντότολμος, esto es, en convertir sus actos en un desafío a la divinidad<sup>43</sup>.

En este orden de cosas, el εὐσεβής no puede ser parricida, de ahí que Electra invoque a Agamenón solicitando para ella una mano más piadosa (εὐσεβεστέρα) que la de su madre, Clitemestra (*Ch.* 140-41), es decir, una mano no criminal<sup>44</sup>. Electra está pensando obviamente en ὁ ἄσεβης φόνος de Agamenón. La muerte de Agamenón también constituye un parricidio, un acto ἄσεβής, constitutivo de delito impío en el pensamiento religioso griego (*Ag.* 1493 y 1517) y la retribución de la impiedad es la ruina. Por esta misma razón Electra, un poco antes, se sorprende de la recomendación del corifeo, cuando éste le sugiere que pida con libaciones en la tumba de su padre el envío de un vengador que dé muerte por muerte, lo que se cumplirá con la llegada de Orestes. La sorprendida Electra pregunta (*Ch.* 122):

καὶ ταῦτά μούστιν εὐσεβῆ θεῶν πάρα;

Como se puede observar, el adjetivo indica aquí una disposición del espíritu del ser humano. Esta actitud de piedad por parte de quienes son εὐσεβοῦντες tiene su premio, como lo atestigua el pasaje en el que Atenea solicita a las Euménides una tierra ubérrima y próspera para aquéllos (*Eu.* 910). En el mismo orden de cosas que los casos arriba expuestos, el fratricidio —en el caso de Etéocles y Polinices— también se produce por una idea impía (ἄσεβής διάνοια) (*Sep.* 831), que entraría en la misma categoría de impiedades que las pretendidas bodas de los egipcios con las Danaides: ἄσεβῆ ... <διάνοϊαν>, en suplemento de Weil (*Supp.* 10)<sup>45</sup>. Desde el punto de vista de las Danaides, el

<sup>43</sup> La ἄνοια produce δυσσεβεια y ésta conduce a la ὕβρις, cf. Helm 2004, p. 33.

<sup>44</sup> La σωφροσύνη y la εὐσέβεια de Electra son proverbiales y así lo recogen algunos autores como, por ejemplo, Aristófanes, *Nu.* 537, donde parece que se alude a la Electra de *Coéforos*, y Sófocles *El.* 464 s.: πρὸς εὐσέβειαν ἢ κόρη λέγει. También S., *El.* 306-7. V. Garvie, 1986, p. 79.

<sup>45</sup> Los escolios *ad loc.* indican lo siguiente: ἄσεβῆ ὄν οὐ σέβομεν ἡμεῖς οὐδὲ τιμῶμεν. Como Sandin 2005, p. 45 ha señalado, el hecho de que el lema no recoja el final de verso puede indicar que para el escoliasta ya hubiera desaparecido. El suplemento de Weil parece basarse en la expresión ἄσεβεῖ διανοίᾳ de *Sep.* 831. Friis Johansen – Whittle 1980 II, p. 15 han sugerido que la desaparición de διάνοϊαν pudo producirse a consecuencia de la vecindad del término similar Δαναός por parablepsis.

matrimonio con los hijos de Egipto provoca un doble motivo de indignación: de cara a los dioses es impío, profano y odioso, de cara a los hombres es un delito contra el honor, la dignidad y los derechos legales de las jóvenes<sup>46</sup>. La pretensión de los egipcios viene, además, reforzada por dos características que le confieren un aspecto especialmente desagradable al ejercerla con violencia (βία) e insolencia (ὄβρις), conceptos netamente esquilios<sup>47</sup>.

§4. Otra esfera de la religión griega viene ocupada por la ὀσιότης, aunque el término como tal no aparezca en Esquilo. Por tanto, el adjetivo ὀσιος designa a aquel que tiene una buena disposición de ánimo hacia la divinidad, al piadoso<sup>48</sup>, así como aquello que es sancionado o permitido por la ley divina o natural (*PV* 529). Este adjetivo también designa actos procedentes de ese ánimo como, por ejemplo, los sacrificios<sup>49</sup> que las Océánides, aunque diosas, mas de rango inferior a las grandes divinidades olímpicas, ofrecen a los dioses mayores como actos de piedad (*PV* 529-31):

μηδ' ἔλινύσαιμι θεοῦς ὀσίαις  
 θοίμαις ποτινισσομένα  
 βουφόνοις ...

El participio ποτινισσομένα (forma doria de προσνισσομένη) señala el deseo de acercamiento a los dioses, en el que no está ausente tampoco la actitud piadosa de no pecar de palabra (*PV* 532 μηδ' ἀλίτοιμι λόγους). El ἀλιτών, pues, se aleja del ámbito divino. Esquilo nos ha dejado un claro ejemplo de lo que es ser ἀλιτών: Orestes. Así, en *Eu.* 316-17:

ὅστις δ' ἀλιτών ὥσπερ ὄδ' ἀνήρ  
 χεῖρας φονίας ἐπικρύπτει...

El coro de Erinis da cuenta de uno de los factores que alejan de la divinidad: tener las manos manchadas de sangre por un matricidio, de ahí que persigan a los que tienen χεῖρας φονίας (*Eu.* 317) y a los que tienen unas

<sup>46</sup> Sandin 2005, p. 44 s.

<sup>47</sup> Lucas 2008, p. 168.

<sup>48</sup> Cf. Bolkestein 1936, p. 193.

<sup>49</sup> Los dioses no aceptan los sacrificios más que de los que son ὄσιοι καὶ δίκαιοι (cf. *Dem.* 43, 65). V. Van der Walk 1941. En la literatura latina también hallamos ejemplos de Ninfas ofreciendo sacrificios: Verg., *G.* IV 380; Ou., *Met.* VIII 580; *Fast.* IV 423.

καθαρὰς χεῖρας (*Eu.* 313)<sup>50</sup>. El ámbito de este tipo de pecado queda nítidamente delimitado en las *Euménides* (vv. 269-72):

ὄψη δὲ κεῖ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν  
ἢ θεὸν ἢ ξένον  
τιν' ἄσεβῶν ἢ τοκέας φίλους,  
ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.

En este pasaje se puede observar que no sólo se peca directamente —Esquilo utiliza precisamente el verbo ἀλιταίνω (cf. *supra* ἀλιτών)— contra un dios, sino también incurriendo en otros aspectos considerados sagrados por el pensamiento religioso griego, como lo son el respeto al huésped y a los progenitores<sup>51</sup>. Las consecuencias son terribles para los que así actúan, ya que Hades lo registra todo en su memoria y ajusta las cuentas bajo tierra (*Eu.* 273-75)<sup>52</sup>. Por tanto, el hombre ὄσιος es el que ha cumplido con todas sus obligaciones a ojos de los dioses y, consecuentemente, éstos no tienen nada que reclamarle<sup>53</sup>. Entre estos crímenes execrables se incluye el parricidio, de ahí que las manos de Egisto y de Clitemestra también sean consideradas χέρεις οὐχ ὄσιαι (*Ch.* 377). Atentar contra la vida de una madre también sería incurrir en una falta contra la αἰδώς (*Ch.* 899). El que así actúa es considerado sencillamente ἄσεβής, un impío (cf. *Eu.* 269-71), al que está vetado frecuentar una comunidad por su mancilla (cf. *Eu.* 170)<sup>54</sup>, lo que prueba la dimensión religiosa pero también social de la conducta. No deja de ser elocuente que Orestes sea juzgado por el Areópago al tratarse de un φόνοσ ἐκ προνοίας y no por el Delfíneo, que entendía de los homicidios justificados, de ahí que Apolo, que asume su defensa, trate de presentar el caso como un φόνοσ δίκαιος<sup>55</sup>. El ἀλιτών, el ἄσεβής están en las antípodas del ὄσιος, lo mismo que el δύσθεοσ, que es como nuestro trágico llama a Atreo por su abominable crimen de descuartizar a los hijos de Tiestes (*Ag.* 1590) y a Cli-

<sup>50</sup> La pureza, en la religión griega, no es moral, sino material.

<sup>51</sup> Hay en este texto una alusión a las ἄγραφοι νόμοι de las que nadie puede escapar en todo el universo: cf. el famoso pasaje de Sófocles, *Ant.* 453-60. V. Cerri 1979, pp. 33 ss., 53 ss., 65 ss., 79 ss., 102 ss.

<sup>52</sup> En *Supp.* 155-60 Hades es considerado como una hipóstasis de Zeus.

<sup>53</sup> Cf. Van der Walk 1941, p. 118, y Jeanmaire 1945.

<sup>54</sup> De ahí las purificaciones llevadas a cabo por Orestes y de las que nos habla Esquilo en las *Euménides* 274-86.

<sup>55</sup> Cf. Rossi 1999, p. 204.

temestra por razones obvias: δύσθεος γυνά (*Ch.* 46)<sup>56</sup>. Todo esto forma parte de la όσιότης, término que no aparece en Esquilo, pero cuyo contenido es deducible a partir de los datos examinados.

En definitiva, Esquilo resume el comportamiento del όσιος como aquel que vive de acuerdo con las leyes<sup>57</sup>, y no sólo con las leyes religiosas, sino también con los preceptos morales relativos a los hombres, como son la protección del débil y del suplicante<sup>58</sup>, habida cuenta de que la súplica al dios, de manera directa o a través de un lugar sagrado, era una institución religiosa y social muy importante en la Antigüedad y que define el comportamiento humano dentro de un marco divino<sup>59</sup>. Ésta es la actitud de Pelasgo en las *Suplicantes*, a quien el coro de Danaides llama εύσεβής πρόξενος, «φιadoso anfitrión» (*Supp.* 419), incidiendo en esa faceta que ya hemos visto que caracteriza al όσιος y que consiste en considerar sagrados a los huéspedes (cf. *Eu.* 270), en lo que coincide con el hombre εύσεβής. El όσιος άνήρ es, así, visto con agrado y con buenos ojos por Zeus, quien se convierte en su οικοφύλαξ como Zeus σωτήρ (*Supp.* 26)<sup>60</sup>. También Δίκη, la Justicia, reniega de las manos manchadas por la impiedad y prefiere habitar aquellas casas que son όσια (*Ag.* 776-81), que siguen un culto adecuado y donde no residen manos impías. Aquí όσια es exactamente lo contrario del δυσσεβές έργον del v. 758, las casas όσια son el resultado de las acciones particulares que hacen posible un tipo de vida justa, έναίσιμος<sup>61</sup>. Un ejemplo de όσιος άνήρ es Etéocles, que obtuvo una sepultura digna precisamente por haber respetado τὰ ιερὰ πατρῶα (*Sep.* 1010; cf. S., *Ant.* 194-97), es decir, todos aquellos ritos ancestrales que conformaban la religión patria, frente a Polinices, que quedó insepulto por haber actuado contra los dioses patrios (*Sep.* 1018).

<sup>56</sup> δύσθεος γυνή en *Ch.* 525. Para *Ag.* 1590 ss., cf. Fraenkel 1978, p. 746 s.

<sup>57</sup> Cf. *Supp.* 402-4. Aunque lo que Zeus tiene más en cuenta es la distinción entre el bien y el mal (*uid.* Sandin 2005, p. 195 s.).

<sup>58</sup> V. Hall Strenberg 2005. No en vano hallamos por vez primera en Teognis (132) la expresión όσή δίκη. También ha puesto de relieve la sanción religiosa que reciben determinados deberes cívicos, como los ya señalados, Jouan, 1979, p. 367. Friis Johansen — Whittle 1980, II, p. 321: «Putting the άδικα of the wicked on their scale and the όσια of the law-abiding on theirs».

<sup>59</sup> Papadopoulou 2011, p. 39. Cf. Gould 1973.

<sup>60</sup> Sobre esta advocación de Zeus como σωτήρ y protector de la casa, que podía ser ya tradicional en tiempos de Esquilo, y el brindis en las libaciones, cf. Friis Johansen — Whittle 1980, II, p. 27, y Sandin 2005, p. 55 s. V. *fr.* 55 Radt.

<sup>61</sup> Cf. Judet de la Combe 1982, p. 133 ss.

Como consecuencia de todo lo anterior, Esquilo recomienda no mezclarse con hombres impíos (ἀνόσιοι ἄνδρες) (*Sep.* 611; cf. *Sep.* 566, *Supp.* 762-63), ya que las conductas impías acaban en una muerte miserable (*Sep.* 550-51). El ἀνόσιος tiene un comportamiento cercano al ἀνίερος (*Supp.* 757, 769)<sup>62</sup>, al ἄναγνος (*Ag.* 220) y al δύσαγνος (*Supp.* 751), tres términos que irrumpen negativamente en el campo semántico de lo sagrado<sup>63</sup>. Algo parecido ocurre con el hombre justo (δίκαιος) que se asocia con los δυσσεβέστεροι (*Sep.* 598), de donde se colige una cierta asociación entre εὐσέβεια y δικαιοσύνη, aspecto en el que parece coincidir con la ὁσιότης. La verdadera piedad está asociada a la justicia y a una serie de νόμοι (cf. *Eu.* 539-47; *Supp.* 698-709)<sup>64</sup>; τὰ ὅσια καὶ τὰ δίκαια implica la totalidad de deberes de orden religioso y social (cf. *Pl.*, *R.* 301D; *Lg.* 663D), son las prácticas y usos permitidos o prohibidos en una comunidad, aquello que está establecido como regla en la conducta humana para con los dioses y para con los hombres. Estamos, pues, ante el viejo problema de la existencia del mal en el mundo: el malvado no puede recibir de parte de los dioses la misma retribución que el justo, lo que nos lleva a una consideración moral de la conducta del individuo piadoso y justo. En este sentido, se considera moralmente lógico que el malvado vea el castigo en su descendencia: es el mensaje de la *Orestía*<sup>65</sup>. El hombre ὄσιος es, pues, aquel que tiene una buena disposición de ánimo hacia la divinidad y realiza acciones que están al servicio de la misma. Se podría decir que este adjetivo encarna una calidad humana. La ὁσιότης, pues, se definiría en relación a un orden objetivo, en el cual el individuo está en armonía con los demás, puesto que su campo marca los límites de lo que es ἱερός<sup>66</sup>, mientras que la εὐσέβεια se caracteriza más por una disposición interior<sup>67</sup>, menos general que la anterior.

<sup>62</sup> Cf. *Ag.* 768 s., Judet de la Combe 1982, p. 119 ss.

<sup>63</sup> Son ἄναγνα, por ejemplo, los actos criminales de Clitemestra (*Ch.* 986).

<sup>64</sup> Cf. Van der Walk 1941, p. 134.

<sup>65</sup> Tal y como señala Dodds 1994, p. 44, la idea de la culpa heredada y el castigo diferido cobra sentido en una sociedad en que la familia es concebida como una unidad moral; nada más lógico, pues, que los hijos hereden las deudas morales de los progenitores como se heredan las deudas comerciales. Todavía Platón, en el s. IV a.C., cuenta que algunos individuos pagaban a un καθαρτής para deshacerse ritualmente de la culpa religiosa heredada (*Th.* 173D; *R.* 364B-C).

<sup>66</sup> Burkert 2007, p. 359.

<sup>67</sup> Cf. Rudhardt 1958, p. 15.

§5. Por último, αἰδώς, que está contrapuesto a ὕβρις, es un término más vago<sup>68</sup>, aunque admite una acepción religiosa: describe una actitud de respeto mezclado con temor hacia lo sagrado, un temor reverencial. Es la forma de temor ante aquello que se presenta como un poder que exige respeto. En este sentido, la αἰδώς religiosa implica el respeto a las instituciones sagradas, algo que está en la línea marcada por la εὐσέβεια, aunque se observa que la αἰδώς marca unos límites morales. Y es que un universo con dioses es un universo con normas. Esa vinculación con la εὐσέβεια se puede comprobar en la actitud de los persas, que actuaron sacrílegamente en la Hélade robando las estatuas de los dioses, incendiando los templos y destruyendo los altares, no respetando así la αἰδώς debida a la divinidad en un sentido amplio (*Per.* 809-12)<sup>69</sup>, ya que, de haberla tenido, habrían reconocido la incorrección de su conducta<sup>70</sup>. Es preciso respetar los altares (*Ch.* 106) y las tumbas (*Ch.* 108): son objeto de αἰδώς aquellos sentimientos constitutivos de εὐσέβεια. Las suplicantes de un dios también deben ser objeto de respeto sacro (*Supp.* 641), como partícipes de un respeto que emana del dios: es el respeto que hay que sentir por Zeus ἰκτῆρ ‘suplicante’ (*Supp.* 478). No en vano las *Suplicantes* empiezan por estas palabras: Ζεὺς μὲν ἀφίκτωρ (v. 1), donde el término ἀφίκτωρ (‘intercesor’)<sup>71</sup>, en lugar de ἰκέσιος probablemente sea una innovación de Esquilo<sup>72</sup>, de suerte que ἄφαξις, de *Supp.* 483, sería un sinónimo de ἰκεσία<sup>73</sup>. Es, pues, un concepto que afecta a un terreno que ya hemos visto a propósito de la εὐσέβεια. Pero hay más: el coro del *Agamenón* confiesa venerar a Zeus ξένιος (*Ag.* 362: Δία ξένιον ... αἰδοῦμαι), algo que, como ya hemos visto arriba, también pertenece al ámbito de la εὐσέβεια. Por lo tanto, se puede considerar que indica igualmente un tipo de ligazón entre el hombre y la esfera divina. En *Coéforos* 896-99 plantea Esquilo en la persona

<sup>68</sup> Cf. Rudhardt 2001.

<sup>69</sup> Igualmente se respeta un juramento (*Eu.* 680, 710). En un fragmento de las *Cardadoras* (*fr.* 168 Radt) aparece la αἰδώς καθαρὰ «el casto pudor», con el que se adorna la novia.

<sup>70</sup> Para el catálogo de actos impíos de los persas, *uid.* Broadhead 1960, p. 201 s.

<sup>71</sup> Como ha señalado Sourvinou-Inwood (2003, p. 208) en esta expresión «there is an extraordinary density of religious language».

<sup>72</sup> Cf. *Supp.* 347, 360, 616; *uid.* también 385, 478 s. y Winnington-Ingram 1983, p. 63 s. V. Vürtheim 1967, p. 163; Friis Johansen y Whittle 1980, II, p. 6; Dobias-Lalou 2001; Sandin 2005, pp. 38-40; Papadopoulou 2011, pp. 39-43. El sufijo -τωρ habitualmente designa a los *nomina agentis*; los escolios *ad loc.* explican el término como ἰκετῶν ἔφορος.

<sup>73</sup> Cf. Vürtheim 1967, p. 163.

de Orestes una dicotomía religiosa de gran sustancia, que resolverá de la siguiente manera: obedecer a la divinidad está por encima del respeto a la vida de los progenitores. Hay una confrontación de piedades: la que se impone es la primera, εὐσέβεια; la segunda es αἰδώς. La diferencia es esencial.

§6. Conclusión. Es evidente que en Esquilo, más allá de las cosas visibles, se extiende otra realidad intangible: τὰ θεῶν (*Supp.* 1061). En su obra queda patente que el hombre no está solo a lo largo de su realidad vital: se percibe una confianza en lo sobrenatural, y los términos empleados por el trágico y aquí estudiados indican la manera de relacionarse con esa esfera sobrenatural, que requiere una actitud piadosa en todo momento. En el caso que nos ocupa, más que de *religio* o religación, habría que hablar de «relación» con la divinidad, así como de condiciones y actitudes para poder hacerlo. Y aquí hay una diferencia esencial acerca de la esfera religiosa: el hombre griego que refleja Esquilo en sus tragedias accede a esa esfera de lo sagrado cuando los dioses se lo conceden por haber cumplido determinados ritos y obligaciones, como hemos visto. Todo ello queda plasmado a través de su léxico, algunos de cuyos términos aparecen por vez primera en nuestro trágico.

No hay dogmas, hay piedad y hay unos dioses que no son ajenos al universo de los mortales. La religión griega, según parece, no requería una adhesión profunda a un dogma<sup>74</sup>, cosa que, como ya hemos dicho, no existe, sino el simple respeto a los ritos. Sin dogma la noción de piedad es difícil de percibir; por el contrario, la noción de impiedad lo es menos. Por impiedad (ἀσέβεια) los griegos entendían la ausencia de respeto a los diferentes aspectos de la religión, pero especialmente se relaciona con el parricidio, el matricidio o el fratricidio, actos que ciertamente caen fuera de todo σέβας, mientras que la δυσσέβεια se refiere a actos impíos de menor gravedad, aunque en alguna ocasión puede hacer referencia al delito de sangre: es el caso de Agamenón y su decisión de que Ífigenia sea inmolada, pero, como sabemos, su muerte es evitada en el último instante<sup>75</sup>. Esta es la concepción de δυσσέβεια en Esquilo; en otros autores —por ejemplo, Eurípides— variará. Por lo tanto, la impiedad tiene poco que ver con la ausencia de fe, sino contra la piedad. Se podría

<sup>74</sup> La religión homérica ya había hecho posible una teología no dogmática.

<sup>75</sup> Como ha señalado Judet de la Combe 2009, p. 290 s.: «La mise à mort d'Iphigénie n'est pas pour elle une crime qu'Agamemnon devrait payer, mais un acte de piété, une reconnaissance; c'est une offrande, qui est déjà le prix à payer pour l'entreprise contre Troie».

decir que ἀσέβεια, ἀδικία y ἀνομία van cogidas de la mano. En sentido inverso piedad y justicia también caminan juntas. Se podría definir la piedad griega —piedad (que no fe) real para los griegos— como lo contrario de la impiedad, y aquí nos hallaríamos ante el respeto a las tradiciones y principios ancestrales, el conocimiento de los límites que marcan las leyes divinas y el cumplimiento con las obligaciones que se tiene para con los dioses (ofrendas, plegarias, sacrificios). En este ambiente adquieren pleno sentido los sacrificios, así como las ofrendas, que son tenidas como εὐσεβῆ (fr: 78a.2-12 Radt)<sup>76</sup>.

El respeto a los progenitores, a los huéspedes, a los suplicantes..., refleja un sentimiento religioso idóneo para relacionarse con la divinidad. La piedad designa, pues, la relación con los parientes, amigos y aliados, relación que implica una ayuda leal y fiel. Como dirá Eurípides más adelante (*Ph.* 525), la piedad debe aplicarse a los demás. Dicho de otro modo: la piedad se manifiesta en actos y todo el campo semántico de εὐσέβεια (σέβας y sus compuestos y derivados) apunta al respeto como norma fundamental. En este contexto, el adjetivo εὐσεβής alude a la relación del hombre con la divinidad. En esa relación el hombre aparece limitado y es entonces cuando deberá encontrar la vía de la purificación para volver a encontrar la ὀσιότης, para volver a entrar en el camino de lo permitido: el ὄσιος es el individuo que está en regla con los dioses. Los dos pares, ὄσιος/ἀνόσιος y εὐσεβής/ἀσεβής, indican unas relaciones en que la religión y la moral no admiten distinción: afecta a los familiares, a los ξένοι, a los ἰκέται, a los difuntos..., en suma, se produce en un contexto cívico<sup>77</sup>.

Se puede decir que en Esquilo la εὐσέβεια, en primer lugar, acompañada de la ὀσιότης, representa la actitud religiosa fundamental que acepta la autoridad soberana de la divinidad, de Zeus. En este sentido el concepto de αἰδώς coadyuva a la definición de εὐσέβεια insistiendo en su dominio desde una perspectiva más social que religiosa. En definitiva, no se trata sólo de una reducción a la observancia de los actos de culto, sino que consiste fundamentalmente en una conducta personal referida a una serie de ámbitos concretos. La piedad es la fidelidad a los deberes religiosos y estos ejercicios de piedad engloban las relaciones del individuo con otros miembros de la comunidad, actitudes que ayudan a «relacionarse» con la divinidad.

<sup>76</sup> Cf. Lucas 2008, p. 337.

<sup>77</sup> Cf. Nilsson 1953, p. 16: «La religión griega estaba indisolublemente vinculada a la sociedad y a sus elementos constitutivos —polis, genos, familia—».



## BIBLIOGRAFÍA

- Adkins, A.W.H. 1960: *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford.
- Bolkestein, Ch. 1936: *Ἦσιος en Ἐὐσεβής*, Amsterdam.
- Broadhead, H.D. 1960: *The Persae of Aeschylus*, Cambridge.
- Bruit Zaidman, L. 2001: *Le commerce des dieux: eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris.
- Burkert, W. 2007: *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid, (Stuttgart 1977).
- Burkert, W. 2009: *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona (Harvard 1996).
- Cerri, G. 1979: *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli.
- Cheyns, A. 1990: «La notion de σέβας dans la poésie homérique», *Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain* 16, pp. 115-137.
- Cohen, D. 1993: «The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in to the *Oresteia*» en McAuslan, I. y Walcot, P. (eds.), *Greek Tragedy*, Oxford, pp. 45-57.
- Couffignal, R. 1947: «Sur l'εὐσεβεία d'Eschyle. Le sentiment religieux dans les *Choéphores* étudié d'après quelques vocables», *RecSR* 34, pp. 328-346.
- Deforgue, B. 1986: «Eschyle et la terre divine», en Jouan, F. y Deforgue, B. (eds.), *Peuples et pays mythiques*, Paris, pp. 123-132.
- Dobias-Lalou, C. 2001: «Ἀφίκτωρ: Eschyle, *Suppliantes*, 1 et 241», *REG* 114, pp. 614-625.
- Dodds, E.R. 1994: *Los griegos y lo irracional*, Madrid (University of California 1951).
- Durán López, M<sup>a</sup> Á. 2011: *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid.
- Festugière, A.-J. 1954: *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles.
- Fraenkel, E. 1978: *Aeschylus. Agamemnon (II-III)*, Oxford (= 1950).
- Friis Johansen, H. y Whittle, E.W. 1980: *Aeschylus: The Suppliants (II-III)*, Copenhagen.
- García López, J. 1975: *La Religión Griega*, Madrid.
- Garvie, A.F. 1986: *Aeschylus. Choepori*, Oxford.
- Girard, J. 1879: *Le Sentiment religieux en Grèce*, Paris.
- Gould, J. 1973: «Hieteia», *JHS* 93, pp. 74-103.
- Goward, B. 2005: *Aeschylus: Agamemnon*, London.
- Griffith, M. 1983: *Aeschylus. Prometheus Bound*, Cambridge.
- Grube, G.M.A. 1970: «Zeus in Aeschylus», *AJPh* 91, pp. 43-51.
- Guastella, G. 2010: «Da Ζεὺς Ἐέτιος al fantasma di Tieste: vendetta e giustizia in Eschilo e Seneca», *DeM* 1, pp. 81-118.
- Hall Strenberg, R. 2005: *Pity and Power in Ancient Athens*, New York.
- Helm, J.J. 2004: «Aeschylus' genealogy of morals», *TAPhA* 134, pp. 23-54.

- Hutchinson, G.O. 1985: *Aeschylus. Septem contra Thebas*, Oxford.
- Jänkel, S. 1973: «The 14th Heroid letter of Ovid and the Danaid trilogy of Aeschylus», *Mnemosyne* 26, pp. 239-248.
- Jänkel, S. 1975: «Φόβος und σέβας, πάθος und μάθος im Drama des Aischylos», *Eirene* 13, pp. 43-76.
- Jeanmaire, H. 1945: «Le substantif ὁσία et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux», *REG* 58, pp. 66-89.
- Jouan, F. 1979: «Rites et croyances: quelques problèmes chez Pindare et Eschyle», *BAGB* 38, pp. 354-367.
- Judet de la Combe, P. 1982: *Agamemnon 2. L'Agamemnon d'Eschyle*, Lille.
- Judet de la Combe, P. 2009: «Les tragedies d'Eschyle sont-elles tragiques?», en Hernández, A.-Ch. (ed.), *Eschyle à l'aube du théâtre occidental*, Entretiens F. Hardt, t. LV, Vandoeuvres-Genève, pp. 257-318.
- Kiefner, W. 1965: *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*, Hildesheim.
- Lloyd-Jones, H. 1965: «Zeus in Aeschylus», *JHS* 76, pp. 55-67.
- Lloyd-Jones, H. 1971: *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Lucas de Dios, J.-M.<sup>a</sup> 2008: *Esquilo. Fragmentos. Testimonios*, Madrid.
- Lupaş, L. y Petre, Z. 1981: *Commentaire aux Sept contre Thèbes d' Eschyle*, Bucureşti – Paris.
- Nilsson, M.P. 1953: *Historia de la religiosidad griega*, Madrid (Stockholm 1946).
- Nilsson, M.P. 1955: *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, München (2<sup>a</sup> ed.).
- Papadopoulou, Th. 2011: *Aeschylus: Suppliants*, Bristol.
- Papadopoulou-Belmehdi, I. 2003: «“Les mots qui voient”. Du tragique dans le *Prométhée enchaîné*», *Kernos* 16, pp. 43-57.
- Parker, R. 2009: «Aeschylus' gods: drama, cult, theology», en Hernández, A.-Ch. (ed.), *Eschyle à l'aube du théâtre occidental*, Entretiens F. Hardt, t. LV, Vandoeuvres-Genève, pp. 127-164.
- Pennesi, A. 2008: *I frammenti della Niobe di Eschilo*, Amsterdam.
- Ramelli, I. 2008: «Il pensiero teologico ed etico di Eschilo. Nuove note per uno studio filosofico integrato delle tragedia eschilee», *Sileno* 34, pp. 113-164.
- Reinhardt, K. 1949: *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern.
- Rossi, L.E. 1999: «Strategie oratorie nelle *Eumenide* di Eschilo», *SemRom* 2, pp. 199-212.
- Rudhardt, J. 1958: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève.
- Rudhardt, J. 1976: «Religion sociale et religion personnelle dans la Grèce antique», *Dialectica* 30, pp. 267-276.
- Rudhardt, J. 2001: «Quelques remarques sur la notion d'*aidós*», en Delruelle, E. y Pirenne-Delforge, V. (eds.), *Κῆποι: de la religion à la philosophie. Mélanges offerts à A. Motte*, Liège, pp. 1-21.

- Sandin, P. 2005: *Aeschylus' Supplices. Introduction and Commentary on vv. 1-523*, Lund.
- Santiago Álvarez, R.-A. 2005: «Acogida y protección de mujeres extranjeras: el testimonio de *Supplicantes* de Esquilo», en Nieto Ibáñez, J.M<sup>a</sup> (ed.), *La mujer en la cultura griega y latina*, León, pp. 143-176.
- Scott, S. 1993: «Le Dieu d'Eschyle», *RHPPhR* 73, pp. 249-259.
- Solmsen, F. 1947: «Strata of Greek Religion in Aeschylus» *HThR* 40, pp. 211-226.
- Sommerstein, A.H. 1996: *Aeschylean Tragedy*, Bari.
- Sourvinou-Inwood, Chr. 2003: *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham.
- Van der Walk, M.H.A.L.H. 1941: «Zum Worte ὄστος», *Mnemosyne* 10, pp. 113-140.
- Vürtheim, J. 1967: *Aischylos' Schutzflehende*, Groningen.
- Wartelle, A. 1965: «La pensée théologique d'Eschyle», *BAGB* 4, pp. 535-580.
- West, M.L. 1990: *Aeschylus. Tragoediae*, Stuttgart.
- Winnington-Ingram, R.P. 1983: *Studies in Aeschylus*, Cambridge.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 20/06/2012

Fecha de aceptación: 13/12/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 11/01/2013