

CRISTO Y PROMETEO. TRAGICISMO, TITANISMO, REDENCIÓN

Massimo Borghesi

Università degli Studi di Perugia

borgmax@inwind.it

Resumen

Desde el punto de vista filosófico, Cristo como acontecimiento pone a prueba el sentido del dolor y la existencia humana. Entre las distintas interpretaciones que la filosofía ha dado a la cruz, están la de interpretarla como una tragedia, como un héroe titánico o, en fin, como el lugar salvífico de la historia entera. En este artículo se discuten las diversas lecturas que, sobre todo a partir de la Modernidad, se han dado a este acontecimiento.

Palabras clave: Cristianismo, Fe, Historia, Modernidad, Religión.

CHRIST AND PROMETHEUS. TRAGICISM, TITANISM, REDEMPTION

Abstract

Philosophy has interpreted the cross in several ways: it has been accounted as a tragedy, a titanic hero or, else, the very core of redemption in History. Such interpretations are discussed in this paper, as they have been conceived by modern philosophers.

Keywords: Christianity, Faith, History, Modernity, Religion.

“Al problema del dolor el mundo occidental ha dado dos respuestas distintas: el mito de Prometeo y la fe en Cristo” (Löwith, 1972: p.24). La observación del Karl Löwith permite iluminar con profundidad una antítesis que atraviesa y marca la historia del espíritu europeo a lo largo de los dos últimos siglos. Es a partir del Romanticismo que el mito de Prometeo, el titán de Esquilo condenado por Zeus a sufrir por haber “amado en exceso a los mortales” (Esquilo, 2007: v. 123, p.307) se afirma como el *alter Christus*, como el *anti-Cristo* (cfr. Turato, 1988; Blumenberg, 1991: pp.483-749).

Desde Goethe a Shelley, a Marx, en su tesis de grado “Prometeo es el más grande santo y mártir del calendario filosófico” (Marx, 1980: p.25),² hasta llegar a Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, el mito prometeico es lo que le da sustancia a la oposición al cristianismo. La anotación de Löwith capta, por lo tanto, un punto clave cuya importancia no se le había escapado a un estudio fundamental, como el citado por Löwith: *Apokalypse der deutschen Seele* (1937-1939) de Hans Urs von Balthasar (1937-1939).³ En esta obra el titanismo que domina en la cultura alemana entre el ochocientos y el novecientos, se enfocaba con rara eficacia. Se trata de un titanismo anti y post cristiano. En su forma antigua, donde encuentra su representación suprema en el drama de Esquilo, Prometeo no representa en efecto un ideal que sea posible afirmar como alternativo a Cristo. El Titán no representa, como en el imaginario moderno, la figura del

1 Una versión previa de este artículo fue publicada en italiano por la revista *Davar*, 5, 2009/10, pp.31-42. Se ha preparado una versión especial para *Open Insight* y ha sido traducido al español por Giampiero Aquila.

2 En un impreso de 1843, después de la supresión de la *Rheinische Zeitung*, Marx era representado como un nuevo Prometeo, encadenado a una prensa, torturado por el águila prusiana que le roía el hígado (Marx, 1983: foto n.14).

3 La obra de von Balthasar se encuentra citada por Löwith en la nota bibliográfica de *Da Hegel a Nietzsche* (1971: p.576). En 1947, el estudio de Balthasar tuvo una segunda edición, con el título *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*.

hombre rebelde que lucha en contra de Dios para afirmar su liberación y su deificación. Por el contrario, la mitología prometeica queda incluida “en una perspectiva *olímpica*, es decir, en ese ámbito de la religiosidad griega para la cual existe una clara y definitiva diferenciación y oposición por naturaleza y por destino, entre los hombres y los dioses” (Bianchi, 1991: p.119). Prometeo es un titán, es decir un semidiós, no un hombre mortal. Su sufrimiento, encadenado a la roca como expiación de la culpa cometida en contra de Zeus, no puede brindarle ningún destino mejor a los hombres. El único don que les puede dar, además de la *techné*, consiste en la liberación de la visión oprimente de la muerte, por medio de las “ciegas esperanzas”. La rebelión misma, por otro lado, está destinada a desaparecer en el tercer drama de la trilogía, el *Prometeo liberado* (que se ha perdido) en el que el titán se reconciliaba con Zeus.

El *Prometeo* de Esquilo no coincide, por lo tanto, con la imagen del superhombre que lucha en contra de lo divino, tal como aparece en Goethe o en Nietzsche. Esto permite captar, más allá del contraste moderno, las analogías que subsisten entre la circunstancia del titán doliente y la que se consume en el Gólgota. En el drama antiguo un semidiós inocente se torna culpable por exceso de amor hacia los mortales sufriendo en carne propia un duro destino. Este destino sorprende en él más aún que en otros inocentes, culpables a pesar de ellos (Edipo, Antígona), ya que aquí se trata de un inmortal que comparte la suerte de los hombres. Delante de esta intuición poderosa del mito, observa Balthasar, “sería natural pasar de inmediato de la sublimidad griega a la cristiana. Pasar, por ejemplo, de Prometeo, benefactor de los hombres pero adversario de los nuevos dioses, crucificado a una roca por los dos esbirros de Júpiter, ‘Fuerza’ y ‘Violencia’, al proceso judicial que se desarrolla en las tinieblas divinas del Gólgota. Sin embargo el acceso más seguro a Cristo pasa por el Antiguo Testamento” (Balthasar, 1977: pp.337-338).

La afirmación de Balthasar, que se encuentra en completo contraste con la de Simone Weil: “el Evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego [...] Pero el espíritu que se ha transmitido de la *Ilíada* al Evangelio, pasando a través de los pensadores y poetas *trágicos*, no ha pasado las fronteras de la civilización griega;

y desde que Grecia ha sido destruida no quedan otra cosa que destellos” (Weil, 1974: p.41-43). Esta afirmación de Weil, decía, no indica solamente que también la historia de Israel está marcada por figuras y acontecimientos dramáticos, mas en el fondo se trata de la situación paralela del hombre que tanto aquí como en la Grecia homérico-trágica, es aceptada plenamente en su ser finita y en su problemática. Nos encontramos frente a una aceptación que, sin censurar nada de las contradicciones de la vida, en Job y en algunos personajes de Eurípides llega a un paso de la rebelión. Sin embargo el sí al mundo, a la vida, al ser, logra finalmente prevalecer sobre el no. Es un sí que se prohíbe toda fuga del mundo de tipo oriental —donde la existencia se encuentra en el signo de la apariencia y del espejismo—, o de tipo órfico-platónico. Abraza por completo el espacio de la existencia que se desenvuelve al interior de la distinción entre tierra y cielo, hombres y dioses. Justamente por este “sí”, según Balthasar, *la tragedia, ya no la filosofía griega, constituye el lugar más cercano a la pasión y muerte de Cristo*. “Es la tragedia griega, y no la filosofía griega con la que los cristianos han dialogado preferentemente, que representa la cifra grande y válida de Cristo, acontecimiento de la humanidad, en cuanto resume y supera en sí todas las cifras anteriores. Esta cifra no es filosófica, si es que acaso la filosofía está condenada a desembocar en la ley y en la idea abstrayendo del destino inmediato individual y —enraizando la realidad en lo eterno— a desvalorizar lo temporal en la apariencia” (Balthasar, 1977a: pp.97-98).

La tragedia, que según Aristóteles tiene como progenitor a Homero, aún no conoce la fractura filosófica entre ser y apariencia, entre el mundo verdadero y el imaginario, entre realidad ideal y apariencia sensible. No ha elaborado un escape teórico para superar el temor del dolor y de la muerte. “Lo inaudito es que el dolor no es negado (declarado como ilusorio y hecho filosóficamente transparente), tampoco se le rehúye por amor a una inalcanzable *eudaimonía*, sino que a través del dolor extremo, se abre el camino más directo del hombre hacia Dios y hacia la revelación profunda del ser. Ésta es una valentía que el corazón humano inerme no tiene y que se encuentra de inmediato delante de Cristo” (Balthasar, 1977a: p.99).

La perspectiva de von Balthasar permite la superación del juicio de Nietzsche sobre el cristianismo como platonismo anti-trágico. Este juicio está presente a su manera también en George Steiner, según el cual “el cristianismo expresa una concepción anti-trágica de la vida” (Steiner, 1976: p.256). Una postura como ésta, en realidad, no distingue entre tragedia antigua y “tragicismo” moderno. “La absoluta imposibilidad de sanar el conflicto trágico se ha vuelto el centro de las teorías modernas, y se ha definido como la condición esencial para el surgimiento de una tragicidad genuina. Aquí nos encontramos en una dificultad. No hay duda de que una de las creaciones más grandes de la poesía trágica griega sea la *Orestíada* de Esquilo. Pero la conclusión de esta obra grandiosa no ve al hombre aniquilado por los conflictos insolubles puesto en evidencia en el drama, sino que se constituye por una reconciliación omnicomprendensiva, que no solamente abraza al hombre doliente, sino también al mundo de los dioses” (Lesky, 1988: p.24). La *Orestíada* no es un caso aislado. También las trilogías de *Dánao*, de *Prometeo*, como también la *Electra*, el *Filoctetes* y el *Edipo en Colono* de Sófocles contemplan un final análogo pacificante. Se trata de una conciliación posibilitada por el hecho de que la luz de los dioses aún baña, de una forma siempre más tenue, la vida de los mortales. La “época trágica” constituye, en este sentido, el momento de transición entre el tiempo de Homero, el momento “mítico”, y el escepticismo filosófico. Por un breve momento, por un instante, emerge la nuda condición existencial más allá de toda posible sublimación: el amor por el mundo, el menguar de la inocencia, la tristeza de la muerte, la tensión grandiosa entre lo humano y lo divino. Con razón entonces Balthasar ve en este el punto de inserción la máxima cercanía entre el horizonte griego y la cruz de Cristo. Es aquí en donde la exigencia de salvación, del alma y del cuerpo, desborda con una fuerza inalcanzada (Moeller, 1978; Balthasar, 1977b/1980).

En relación con el horizonte homérico-trágico, la filosofía realiza una ruptura. Ella, que llega después de la “crisis del mito”, ya no se mueve al interior de la tensión originaria entre los hombres (mortales) y los dioses (inmortales). Esta tensión asume ahora una connotación distinta. En efecto el “eros” filosófico y la dialéctica

arrastran el alma más allá del mundo de los cuerpos hacia ese reino ideal que ocupa el espacio que el mito ha dejado vacío. La filosofía aquí se torna en el camino de liberación de la cárcel corporal, más allá de la “apariencia” de la realidad “sensible”. La salvación de las almas supone el abandono de los cuerpos a su destino. De esta forma, una parte esencial del dolor trágico, motivado por el sentimiento de la caducidad del cuerpo amado, se hace a un lado. De hecho, la filosofía no le teme a la muerte que, en cuanto separación del alma con el cuerpo, es el paso del mundo aparente al mundo verdadero. La muerte es “liberación” y la filosofía, en cuanto terapia de salvación, es *meditatio mortis*. El *Fedón* de Platón, desde este punto de vista, constituye el momento más alto del vaciamiento de lo trágico en el saber filosófico. Lo anterior se da a pesar del hecho, muy relevante también desde el punto de vista teórico, de que la filosofía surge en Platón justamente a partir de la muerte de Sócrates, de la reflexión sobre el destino del “justo doliente”. Como afirma Sócrates en el *Gorgias*: “Deja pues que unos cuantos te desprecien como a un lunático, y que te ofendan, si quieren. Y sí, ¡por Zeus!, deja, impasible, que te golpeen con esa bofetada ignominiosa, porque, si verdaderamente fueras honesto y bueno, y ejercitaras la virtud, no podrías sufrir nada terrible” (Platón, *Gorgias*: 527c-d). El sufrimiento del justo es un no-sufrimiento, lo mismo que la muerte de Sócrates que, a pesar de que se configura dramáticamente, como Hegel ha mostrado en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, no alcanza lo trágico. “La filosofía de Sócrates es no-trágica o, inclusive anti trágica en cuanto intenta aminorar la importancia de todo acontecimiento que ocurra al exterior al hombre. Con esto se relaciona el rechazo socrático no sólo del temor por el propio destino y del llanto sobre los propios dolores, sino también de temer por los ajenos” (von Fritz, 1988: p.275-276). Nada resulta tan clarificador como esta actitud irónica con la que Sócrates envuelve su propia muerte en el *Fedón* platónico; una ironía que, en la despedida final de los discípulos, se vuelve una parodia de la tragedia: “por lo que a mí respecta, como diría un héroe trágico, ya mi destino me llama” (Platón, *Fedón*: 115a).

Después de Sócrates y Platón, en cuya *República* no hay espacio para los poetas; entre la filosofía y la tragedia se establece un conflicto

profundo (cfr. Magris, 1985: pp.53-73). La tragedia misma *después* de la filosofía tendrá una fisonomía evidentemente anti-trágica. Séneca es una expresión de esto. Sus obras teatrales “representan una mezcla de elementos derivados de la tragedia griega –también los sujetos de sus dramas derivan de ella– y de elementos de la filosofía estoica, fundamentalmente anti-trágica” (von Fritz, 1988: p.278). Heracles, como héroe virtuoso que vence las pasiones que son las causas de todo mal, toma el lugar de Prometeo. El decaimiento de la tensión trágica, sin embargo, no es posible atribuirlo a Séneca. Es la desaparición de la polaridad entre tierra y cielo, entre aceptación integral del mundo y creencia en los dioses, entre dolor y gloria, lo que hace que el repetirse del horizonte trágico sea imposible. De hecho, cuando el cristianismo naciente mueve sus primeros pasos, el tiempo de la tragedia aparece definitivamente lejano. Esto explica la cita fallida entre Cristo y Prometeo, entre el Dios crucificado y el héroe trágico.⁴ En realidad, el diálogo se da con la filosofía en la medida en que ésta es una aliada preciosa en contra del mito, en contra del politeísmo pagano con el que el cristianismo ha de medirse. “Los cristianos también han tenido (junto con Platón, Aristóteles, el estoicismo medio y el neoplatonismo) que tomar una posición para con las concepciones mitológicas de los dioses que sufrían y cambiaban, y que oponerse sobre todo a una concepción mitológica de la encarnación de Dios en Cristo” (Balthasar, 1986: p.185).

Pero la filosofía no es solamente una aliada; ella es también hostil al cristianismo. En el horizonte filosófico, la imagen histórica de un Dios-hombre, y además crucificado, no tiene otra opción más que resultar absurda e incomprensible. La divinidad, impasible e

4 Esto no quita que, de parte de la cultura greco-romana, haya habido un intento de volver a pensar en los héroes de la tragedia *crístológicamente*. Es así que el drama del Calvario ofrece el modelo para volver a pensar en la suerte de un hombre-Dios como Heracles. Ejemplo de esto es *Hércules Eteo* del pseudo-Seneca donde hay numerosas “similitudes que enlazan la muerte-divinización de Hércules y la de Cristo, ambos ‘fiadores’ de la inmortalidad del hombre [...] Son comunes las oraciones del Padre de Hércules y las de Cristo (vv.1696-704 = Lucas 23,46), la invitación dirigida a Alcmena y a María para que no lloren (vv.1265,1275,1374 = Marcos 14,34 ; Mateo 26,37), la eclipsis de sol (v.1131= Marcos 15,33; Mateo 27,45; Lucas 23,44), el terremoto (v.1595 = Mateo 27,51-2)” (Viansino, 2007: p.411).

inmutable no puede participar de la condición humana, marcada por el dolor y por la muerte. Por otro lado, la tierra y la carne, privadas de consistencia y de valor, no merecen el sacrificio de un Dios. Gnosticismo y docetismo, que constituyen la sustancia de las herejías cristianas de los primeros siglos, indican el punto de resistencia de la *Weltanschauung* filosófica frente al realismo cristiano. Ante ella autores como Tertuliano, Atenágoras, Ireneo, Atanasio, defenderán la Encarnación, la resurrección de la carne, la realidad plena y el valor sensible de la existencia rescatada por el sacrificio de Cristo. La cruz es afirmada y mantenida como medio de salvación total, del alma así como del cuerpo. De esta manera, más allá del olvido de la tragedia, el Dios crucificado, *al tomar el lugar de Prometeo*, posibilita el rescate de la tierra, su resurrección física y, al mismo tiempo, la redención de lo humano: su reconciliación con Dios. Puede exaltar el amor homérico-trágico por el mundo y devolverlo, a través de la experiencia dramática de la impotencia y del abandono divino en el Gólgota, a la gloria del Padre.

Este significado global de la redención, que hace que el cristianismo se afirme como *cumplimiento de lo trágico antiguo*, resulta peligrosamente atenuado allí donde la influencia del idealismo platonizante se vuelve dominante. Es lo que sucede en la escuela alejandrina. A pesar de que Orígenes refute la *apatheia* y afirme atrevidamente la *passio* de la compasión en el eterno Hijo y en el Padre, él, en virtud de su teoría del *ascensus* de lo sensible-corporal a lo espiritual, no logra guardar el valor de la cruz en su significado salvífico integral. “Si normalmente Orígenes se desenvuelve con absoluta seguridad, cara a cara, corazón a corazón, con el texto bíblico, he aquí que a menudo parpadea e inicia a no ver bien cuando se encuentra con las palabras decisivas de la locura de la cruz, la impotencia, la debilidad del cristiano” (Balthasar, 1972: p.103). Esta incertidumbre depende del peso ejercitado por el idealismo platónico a partir del cual la *humillación del la cruz se vuelve el despojamiento de la vida sensible* para poder alcanzar el espíritu. Significa que el sacrificio de Cristo se refiere al polo “material” de la criatura mucho menos que al fondo del espíritu que, inmóvil, tiende peligrosamente a identificarse con el Espíritu de Dios. Es así que la cruz deviene, tal como la muerte

del Sócrates platónico, en el elemento que media entre la esfera sensible y la ideal, entre el elemento corporal y el divino. Como escribe Orígenes: “aquello que el Salvador ha hecho en el cuerpo, el fuego celestial se lo ha arrebatado. Se requería de un madero para encender el fuego, ya que la pasión de Cristo en la carne ha llegado hasta el madero. Pero *a partir de que fue suspendido al madero, terminó la economía de la carne*. Ya que él subió, mediante su resurrección de los muertos, al Cielo, hacia donde lo orientaba su naturaleza de fuego” (Orígenes, *In Jer. Hom*: 8, 8).

Esta interpretación idealista, que vuelve problemático cualquier encuentro entre cristianismo y tragedia, constituye la premisa, como ha evidenciado bien Christoph Schönborn (1988: pp.47-57), de la postura *iconoclasta* que entre el siglo VIII y el IX, dividirá el cristianismo oriental entre defensores de la cruz y defensores de los iconos. Desde el punto de vista iconoclasta toda imagen de Cristo (icono), en la medida en que el Cristo glorioso ya no tiene ninguna analogía con el Cristo carnal, no hace otra cosa más que regresarnos a un estadio previo a la revelación, el sensible-corporal definitivamente superado. Sólo la eucaristía puede adecuadamente representar lo divino en forma sensible. Detrás de la hostia no queda más que la cruz, como mero símbolo abstracto, en memoria de la aventura terrenal de Cristo. Es así que al culto de las imágenes de los iconódulos, los iconoclastas contraponen la veneración de la cruz. Ellos sostienen, no sin razón, que la veneración de la cruz representa una antiquísima tradición eclesial. ¿Acaso Constantino no ha vencido bajo este signo? Es propio de la tradición imperial el querer poner bajo la veneración de este signo la victoria conseguida por el imperio. La veneración de la cruz evitaba lo que era una deshonra de la veneración de las imágenes, ella es puro símbolo, que sólo quiere evocar sin que presente nada. Cruz e icono aparecen, al principio de la controversia iconoclasta, como rivales (Schönborn, 1988: p.149). Se trata de una rivalidad que se volverá particularmente actual, casi después de un milenio, *después* de la Reforma. Pero lo que habrá cambiado será el significado de la cruz de Cristo: de símbolo imperial, señal de victoria, a expresión de derrota, suerte ignominiosa de los rechazados y condenados en la tierra.

2. Theologia crucis y tragicismo. Cristo como el anti-Prometeo

En los mosaicos absidales de las iglesias pos-constantinianas Cristo aparece en su veste gloriosa, como maestro, juez, rey. No existe una iconografía de Cristo crucificado. La ausencia, en el contexto pagano, en el que un Dios crucificado sencillamente es un no-Dios, es plenamente comprensible en sí misma. Sin embargo, también la cruz, después de la victoria del Puente Milvio, obtiene su consagración, una cruz con joyas, preciosa, como la del ábside de S. Pudenciana en Roma, sobre la que no se encuentra clavado ningún cuerpo. No es así en el fresco de S. María Antiqua, en las faldas del Palatino, fechado entre el siglo VII y VIII, donde aparece Cristo en la cruz rodeado por María y Juan. En el rostro de *Sansepolcro*, cuya realización se ubica entre los años 670-845, el gran Cristo crucificado en madera, en su vestimenta regia, mantiene los rasgos solemnes del Verbo glorioso (cfr. AA.VV. 1994). En el Medioevo, las representaciones de la crucifixión se hacen más realistas. El Hijo de Dios, colgado desnudo en la cruz, ya no oculta los espasmos del dolor y del sufrimiento. El tiempo de la gloria aún tiene que llegar. Sin embargo, no se encuentra ausente. En el mosaico de San Clemente, en Roma, la mano del Padre entrega al Hijo crucificado la corona de la victoria. En la *Trinidad* de Masaccio, en Santa María Novella en Florencia, el Padre sostiene los brazos de la cruz compartiendo y aliviando la prueba del Hijo. Es a partir del siglo XV que la crucifixión y la muerte aparecen en la soledad más absoluta. Ésta resulta claramente trágica en el *Cristo* de Matthias Grünewald, en Colmar, así como en el *Cristo muerto* de Hans Holbein el Joven en el museo de Basilea.⁵

5 Frente a la *Crucifixión del altar* de Isenheim, Joris Karl Huysmans observaba que “el naturalismo jamás se había dedicado a sujetos parecidos; nunca un pintor había mezclado de esa manera la carne divina, tampoco había mojado su pincel tan brutalmente en las llagas sangrientas de las heridas. Era excesivo y era terrible. Grünewald fue el más furioso de los realistas” (Huysmans, 1891, cit. en Bonin y Poli, 1976: p.119). Por lo referente al cuadro de Holbein es conocida la descripción que ofrece Dostoievski en *El idiota*, en boca del joven Ippolit: “el cuadro presenta ese rostro [de Cristo] terriblemente desfigurado por los golpes, hinchado, tumefacto, sangriento, horrible, con los ojos abiertos y las pupilas retorcidas; el blanco enorme de esos ojos brilla con un reflejo vidrioso. Es extraño, sin embargo, que cuando miramos el cadáver de ese hombre torturado

Estas representaciones, en las que el drama del Gólgota tiende, amenazador, hacia el tragicismo moderno, se encuentran con la *theologia crucis* que Lutero pone en medio de su comprensión del cristianismo. La cruz, fuera de toda hermenéutica platonizante, parece ahora como la expresión radical de la *finitud*, de la finitud del Dios privado de todo esplendor y majestad. De esta forma “mientras que la mística medieval entendía el camino de la pasión y la *meditatio crucis* como un proceso que lleva a la divinización del hombre por *via negationis*, Lutero invierte esta tendencia y ve en la cruz el abajamiento de Dios en nuestro estar hechos de pecado y en nuestra muerte. Según él, por lo tanto, no se llega a una divinización del hombre, sino justamente a su des-divinización” (Moltman, 1973: p.248).

El vuelco que imprime Lutero, al abandonar la concepción místico-platonizante de la cruz, pareciera abrir nuevamente la senda en dirección de un renovado diálogo con lo trágico antiguo. Sin embargo se trata de una cita fallida en la medida en que la *theologia crucis* luterana, que recupera en otra forma el dualismo entre cruz e icono, acaba, de hecho, en una especie de tragicismo cristiano. El dualismo asume ahora el rostro del contraste dialéctico entre pasión y gloria, cruz y resurrección, ocultamiento y visibilidad divina. La contradicción entre la fe desnuda y la razón, que anhela ver y comprender lo divino, no podría ser más grande. El Dios cristiano es un *Deus absconditus* que se manifiesta ocultándose en su “contrario”: es la vida mediante la muerte, justificación por medio de la culpa, camino al cielo mediante los infiernos. La *theologia crucis*, en cuanto “teología dialéctica”, deja de esta forma paso —en la disociación radical entre cruz y gloria, cruz e icono— a una especie de tragicismo cristiano que constituye la vertiente opuesta del triunfalismo barroco. Éste, en lo exuberante y en lo opulento de las representaciones escenográficas,

nace sin querer en su mente una pregunta curiosa e interesadísima: si sus discípulos, sus futuros apóstoles principales, las mujeres que le seguían y que estaban reunidas alrededor de la cruz, todos los que creían en él y le adoraban, vieron un cadáver así [...], ¿cómo pudieron conservar la fe en que ese mártir iba a resucitar? ” (Dostoievski, 1975: p.512). En sus recuerdos, la mujer de Dostoievski, Anna Grigorevna Dostoevskaja, recuerda la turbación del marido en su visita al museo de Basilea en 1870, frente al cuadro de Holbein (Dostoevskaja, 1977: pp.115-116).

en las que el cielo y la tierra, los ángeles y los hombres se mezclan, parece que se mueve más en el elemento teatral que en el espacio de la existencia real. En él “las mismas formas del escándalo de la cruz y la forma humilde de la Iglesia son tratadas como si ellas mismas fueran unas formas (unívocas) de belleza del cosmos que no hacen más que irradiar la gloria y las potencia eternas de Dios: desde la cruz que derrama gloria cósmica y desde la santa sede berniniana de Pedro, brilla una vez más la forma inmediata de la gloria de Cristo triunfante” (Balthasar, 1978: p.106).

Si en la gloria barroca la cruz corre el riesgo de aparecer como un elemento del conjunto, en el tragicismo luterano, por el contrario, es la cruz la que, como expresión de la humillación y de la impotencia, corre el riesgo de cortar todos los puentes hacia la gloria divina. Con lo anterior, pero en la medida en que el cristianismo es comprendido de manera unívoca bajo el signo de la locura (Erasmo), del hundimiento, se traza un itinerario en el que Cristo aparece como una especie de anti-Prometeo, héroe y mártir pasivo que se cifra en tantos personajes de la literatura moderna: desde don Quijote de Cervantes, al príncipe Myskin de *El Idiota* de Dostoievski, al cura del *Diario de un cura rural* de Bernanos (Balthasar, 1978: pp.131-186; Borghesi, 2007: pp.227-246). Se establece de esta manera una dialéctica entre fuerza e impotencia que llega hasta Simone Weil y a su comprensión del cristianismo (Breton, 1982: pp.64-85), que culmina en el “cristianismo trágico” de Reinhold Schneider (Balthasar, 1983: pp.399-419). La expresión más emblemática de esta tendencia se da seguramente en la figura de Cristo, tal como Dostoievski la delinea en la “Leyenda del Gran Inquisidor” contenida en *Los Hermanos Karamazov*. Aquí, delante de un Cristo mudo, que en su idealismo pretende para el género humano una libertad demasiado elevada, se pone el Inquisidor —figura de la Iglesia de Roma y de su política de poder— que realistamente no desdeña —aunque sea por estos mismos fines de poder—, hacerse cargo de las necesidades más elementales del hombre. Así es como el Gran Inquisidor “corrige” el mensaje de Cristo, pone en evidencia al hombre de la realidad con sus límites y debilidades. “Y sólo porque sabe intervenir con tanta eficacia en auxilio de una humanidad desconocida, logra luego corromperla tan

profundamente y hacer de ella el sistema demoníaco de su mundo” (Guardini, 1968: p.132/ cfr. Borghesi, 1990: pp.237-247).

Con esto resulta planteada el antítesis entre Cristo y el Prometeo moderno, prefigurado por la figura del Gran Inquisidor.⁶ Ella, más allá de la intenciones de Dostoievski, confirma la mayor verdad de Prometeo frente a un Cristo “idealista”, su realismo, su determinación para sumergirse activamente dentro de la miseria del mundo. Desde el proletariado de Marx, heredero de Cristo-Prometeo,⁷ al comunista Lukács, quien citando la *Judith* de Hebbel, pregunta: “¿Y si Dios hubiese puesto el pecado entre yo y la acción que se me impone, quién soy yo para sustraerme?” (Lukacs, 1972: p.14),⁸ el prometeísmo moderno quiere repetir la antigua mezcla trágica entre culpa e inocencia. Prometeo no desdeña el poder y la gloria con el fin de cambiar al mundo, asegurar la *techné* y el dominio de las cosas, aliviar del temor de la muerte. Como quien se pone del lado de la tierra en contra del cielo, Prometeo deviene el símbolo de todo el proceso de la emancipación moderna.

El autor al que todas las inspiraciones del mito vuelven, tras la transfiguración romántica, es Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia* lleva en la portada de la primera edición la imagen

6 En su *Breve cuento del Anticristo*, Vladimir Solov'ev elabora la figura de Prometeo moderno en un nivel decididamente más alto que el del cuento de Iván Karamazov. Como escribe Alain Besançon: “es muy diferente el Anticristo de Solov'ev respecto al Gran Inquisidor de Dostoievski. El hecho es que no se contraponen al mismo idéntico Cristo. El inquisidor se opone al Cristo romántico, del que Dostoievski deriva un Cristo dulce, impotente, etéreo. Quiere llevar a cumplimiento los objetivos que Cristo ha sido incapaz de alcanzar. Además es prudente, autoritario, totalitario. El Anticristo de Solov'ev se opone al Cristo de la teología tradicional, señor de la historia, omnipotente, que lleva la espada que juzga a los vivos y a los muertos con el fuego. A pesar de que leve todas las armas del poder temporal, es persuasivo, con una mirada amplia, es liberal, progresista. Es la imagen compleja del Inquisidor dostoievskiano e del Cristo dostoievskiano o, mejor, perfecciona al Inquisidor que se presenta bajo les especies del Cristo romántico” (Besançon, 1987: pp.95-96. La cursiva es nuestra).

7 En el escrito juvenil *Para una crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, Marx ve la emancipación alemana “en la formación de una clase con *cadena radical*”, el proletariado que, en su ciclo de muerte y resurrección, es el sustituto moderno de Cristo (Cottier, 1981: pp.234ss; Borghesi, 2008: pp.250-266).

8 La pregunta de Judith hacía nuevamente actual la pregunta del Inquisidor dostoievskiano identificado, después de 1917, con el partido comunista (Lowy, 1978: p.148).

de Prometeo. Prometeo-Dionisio ahora representa el anti-Cristo: “Dionisio en contra del Crucificado”, como declara Nietzsche al final de *Ecce homo*. Sin embargo no lo pone en contra del Crucificado por quererse liberar del dolor, sino porque lo quiere de manera distinta, dionisiaca.

Dionisio en contra del ‘crucificado’: aquí tienen la antítesis. No una diferencia en cuanto al martirio. Se trata solamente de que tiene un significado distinto. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el sufrimiento, la destrucción, la necesidad de aniquilación. En el otro caso el dolor, el ‘crucificado en cuanto inocente’, valen como objeción a esta vida, como fórmula de su condenación. Se adivina que el problema es el sentido del dolor: si se trata de un sentido cristiano o de un sentido trágico. En el primer caso sería el camino que lleva a un ser beato, en el segundo al *ser* se le considera lo *suficientemente beato* para justificar aún una inmensidad de dolor. El hombre trágico acepta el dolor más duro: es lo suficientemente fuerte, rico y deificante para hacerlo. El cristiano niega hasta el destino más feliz en la tierra: es lo suficientemente débil, pobre y desheredado para padecer toda forma de vida. El ‘Dios en la cruz’ es una maldición para la vida, una exhortación a deshacerse de él. El Dionisio destrozado, es una *promesa* para la vida: siempre volverá a nacer de la destrucción (Nietzsche, 1974: pp.56-57).

En su oposición al cristianismo, al sacrificio de la cruz, Nietzsche une, en la crítica, conjuntamente la lectura platonizante y la trágico-dialéctica de matriz luterana. La cruz, sea en cuanto negación del mundo sensible, sea como exaltación del dolor y de lo patético, es el signo de una visión auténtica de la vida. Un signo patológico que expresa más que cualquier otra cosa, el fondo *nihilista* del cristianismo. El cristianismo es pasividad, fuga del mundo, impotencia frente a lo negativo y a la realidad. Un visión, ésta, que iba a encontrar una justificación propia en un Cristo “ruso”, derivado de la lectura de *Mi religión* de Tolstoi que, así como el dostoievskiano, aparece como una estéril “alma cándida”. Él es lo contrario de un héroe, es un “idiota” (Sommavilla, 1980: pp.108-120).

3. *Theologia crucis y theologia gloriae*

Es así como la dialéctica post-iluminista entre Cristo y Prometeo ve, por un lado, el vaciamiento del Dios-hombre, privado de toda gloria y desfigurado como un *clown* y, por el otro, un ensalzamiento titánico del hombre que se vuelve un nuevo Dios. Se trata del “complejo de Dios” (*Gotteskomplex*) actualmente analizado por Horst Eberhard Richter (1979). Por eso, “el proceso que emancipaba al hombre de su estado aminorado y pasivo (ese principio que Kant llamaba ‘iluminismo’), contenía desde un principio la tendencia a volcarse en su opuesto, en una *identificación con la omnisciencia y omnipotencia divinas*” (Richter, 1979: p.38).

El autor en el que estos dos momentos, la humanización de Dios y la deificación del hombre, se vuelven parte de un mismo proceso es Hegel. La “muerte de Dios”, que se encuentra en el centro de la concepción hegeliana del Absoluto, indica el hacerse a un lado del “infinito” malvado, el Dios trascendente de los hebreos y, al mismo tiempo, la muerte del individuo empírico, Jesús de Nazaret que, en cuanto finito, no puede agotar en sí la pretensión de lo divino. En la doble superación de lo infinito y de lo finito, de Dios y del hombre, acontece también su reconciliación: el Espíritu absoluto como unión *inmanente e universal* entre humano y divino. La muerte del Hombre-Dios es lo que media este proceso, el abismo negativo del que surge dialécticamente lo positivo. La cruz indica aquí tanto la *kénosis* radical, el vaciamiento de lo divino, cuanto la *idealización* del finito, el paso a lo espiritual. *En el pensamiento hegeliano de esta forma se unifican los dos significados de la cruz que, en la historia de la teología cristiana, se encuentran a la raíz del conflicto con el ícono: el significado platónico-origeniano y el luterano.* En el Calvario no sólo “muere Dios” y se desploma en el abismo de la finitud, sino que también la carne humana demuestra su inutilidad: el Resucitado no es verificado en la experiencia empírica sino producido por la transfiguración idealizadora. De esta manera la *theologia crucis* es absorbida por la imponente *philosophia crucis*. Ésta no se amedrenta para cubrir de rosas el duro madero de la cruz.⁹ El

9 Sobre el significado de la célebre afirmación de Hegel respecto a la “razón como la rosa en la cruz del presente” (Hegel, 1991: p.16), probable alusión al emblema de Lutero, ver Löwith, 1971: pp.37-44.

espíritu surge de la victoria sobre lo “negativo”, no da marcha atrás delante de la muerte, “es más, la que soporta la muerte y en ella se mantiene, es la vida del espíritu” (Hegel, 1973: v.1, p.26). El sacrificio de Cristo introduce en una meta-humanidad, la divinización del mundo liberado de la opresión de un Dios “ajeno”: *Cristo es el mesías de la edad del Espíritu y de su ideal prometeico* (Borghesi, 1995: pp.73-176 y 193-218). El principio de Prometeo deviene, en el Idealismo, en esa actitud última del hombre que “se concibe a sí mismo como el punto medio, al mismo tiempo galardonado de gloria y vaticinando la aniquilación, entre Dios y el mundo: mediador entre un Dios-todo y un mundo-nada y entre un mundo-todo y un Dios-nada y, en este doble *diá*, gloria y tribulación de la dialéctica” (Balthasar, 1937-1939: v.2, p.5).

Si ésta es la conclusión, es imposible que el encuentro de que una parte de la teología protestante del siglo XX con Hegel no resulte problemático. Para él, la cruz ya no es el lugar de la redención, sino más bien el lugar de la legitimización de la positividad del mundo. Es con Dietrich Bonhoeffer y sus *Cartas a un amigo* (1943-1944) que el protestantismo encuentra nuevamente la unión hegeliana entre *kenosis* y secularización. Visto que el Dios cristiano es un “Dios que se deja aplastar por el mundo, en la cruz, Dios es impotente” (Bonhoeffer, 1969: p.133), por eso el hombre se tiene que acostumbrar *etsi Deus non daretur* (Bonhoeffer, 1969: p.132). La autonomía moderna es correcta en la medida en que la “evolución del mundo va hacia la mayoría de edad, limpia el terreno de una falsa visión de Dios y abre el camino hacia el Dios de la Biblia, que adquiere potencia y espacio en el mundo por medio de su impotencia” (Bonhoeffer, 1969: p.133). La unión que Bonhoeffer supone justificar de esta forma, entre la cruz y un mundo sin Dios, evita, sin embargo, las armonizaciones hegelianas, en la medida en que, de acuerdo con Lutero, el vaciamiento idealista-gnóstico de la cruz es rechazado. El resultado es la yuxtaposición de dos perspectivas que no se integran, un encuentro destinado al fracaso, entre Cristo y Prometeo, entre la fe impotente y la razón dominadora, entre el dolor del crucificado y un mundo que no requiere redención.

La imposible síntesis bonhoefferiana deja paso, en el contexto enardecido de los años 70, a una “dialéctica del iluminismo” para la cual el redescubrimiento del actualismo de la Reforma —que usa la cruz para disolver toda figura— se convierte en una “teoría crítica” de la sociedad, en una lucha dramática entre un cristianismo “sin patria”, impotente, y los poderes del mundo. Es el enfoque que se encuentra detrás de *El Dios crucificado* (1972) de Jürgen Moltman. El fundamento de esta oposición es el principio *dialéctico* según el cual “la divinidad de Dios se desvela en la paradoja de la cruz” (Moltmann, 1972: p.39). Dios se puede revelar sólo en el rostro deformado de Cristo doliente, en “verme ya no hombre, ignominia de los hombres, deshecho del pueblo” (Sal. 22,7). El Dios crucificado aleja de sí, no satisface el anhelo religioso sino que lo contrasta duramente.

Fe cristiana radical sólo puede significar confiarse sin reservas al ‘Dios crucificado’. Y esto es peligroso. No promete confirmar nuestras concepciones, esperanzas y buenas intenciones, sino, en primera línea, el dolor que mana de la conversión y de una mutación de fondo. No ofrece recetas que garantizan el éxito. Por el contrario ofrece una confrontación con la verdad. No es positivo y constructivo, sino crítico y destructivo. No introduce a los hombres en una mejor armonía consigo mismos y con el ambiente, sino en la contradicción con ellos mismos y con el ambiente. No otorga un domicilio, no sociabiliza, sino que hace ‘sin patria’ y ‘sin vínculos’ (Moltmann, 1972: p.54).

Esta erradicación depende del primado de la *contradicción* por encima de toda posible *analogía*: contradicción entre Dios y el hombre, entre gracia y naturaleza, entre el Dios visible y el Dios invisible, entre la *theologia crucis* y la *theologia gratiae*. No existe “icono” de Dios que pueda ser percibido por la fe por vía *positiva*. Aquí Moltman no hace otra cosa sino interpretar a Lutero, para el cual Dios era obscuro, tanto en la persona del Hijo, totalmente privado en Cristo de gloria, como en el Padre, airado y amenazante. “Si Dios nos quiere hacer vivos, nos mata; si nos quiere justificar, lo hace haciéndonos culpables; si nos quiere abrir el cielo, nos desploma en el infierno;

[...] es así que Dios oculta su bondad y su misericordia tras la cólera eterna, su justicia tras la iniquidad. Es justamente aquí que se requiere el grado más alto de la fe, creer que sea clemente aquél que salva a tan pocos y que condena una cantidad tan grande de hombres” (Lutero, 1984: p.175).

Al interior de la disociación entre la omnipotencia y la misericordia de Dios, que se abre de esta forma, se perfila una fractura al interior de la Trinidad —entre el Padre airado y el Hijo misericordioso y crucificado— que *reconduce el cristianismo al interior del marco mitológico del Prometeo encadenado de Esquilo*. Es decir que, nuevamente, se hace actual en una versión tendencialmente gnóstica —para la cual el Dios bondadoso del Nuevo Testamento lucha, marcionistamente, con el Dios malvado del Antiguo— la condición trágica de Prometeo condenado por el padre Zeus por haber amado en exceso a los hombres.¹⁰ Este resultado es uno de los posibles que alcanza la disociación luterana entre naturaleza y gracia, entre cruz y gloria. Por su causa, por una parte Cristo, lejos de ser cumplimiento y solución de la tragedia, se hace él mismo un personaje trágico, una figura de la “escisión”. Desde el punto de vista teológico se olvida el hecho de que “un dramatismo natural está pre-supuesto a un dramatismo sobrenatural, y es recuperado por este último, pero al interior de un esclarecimiento transformador que le hace echar finalmente las anclas en su destino auténtico. El ‘Prometeo crucificado’ es una especie de prefiguración de la cruz de Cristo, pero es necesario que se relacione con ésta para que revele el sentido válido y último de su dolor” (Balthasar, 1980: p.120). Por otra parte, si la figura del Hijo es separada de la del Padre, en la forma de la antítesis entre cruz y

10 “Por fin, nos preguntaremos porqué un personaje con significados dualistas tan ricos como Prometeo haya sido abordado sólo ocasionalmente por la literatura gnóstica y hermética. De cualquier manera, se comprende que, en estas raras ocasiones, como en el alquimista Zósimo (Scott, *Hermetica* IV, 105 – 107), se ha realizado la acostumbrada inversión también en Prometeo: lo mismo que en los textos Gnósticos, el Dios del Antiguo Testamento se vuelve el demiurgo inferior, y la serpiente del Génesis se vuelve la dispensadora de la gnosis y la hipóstasis de lo divino, igualmente en el texto hermético al que nos referimos, Zeus es el demiurgo inferior, el responsable del orden cósmico que oprime al hombre, mientras que Prometeo es dispensador del conocimiento superior (y salvífico)” (Bianchi, 1991: p.224).

gloria, misericordia y omnipotencia, resulta inevitable la caída en un tragicismo gnóstico. No es posible que la cruz de Cristo sea teológicamente separada de la resurrección. Cualquier posición distinta recae inevitablemente en la dialéctica entre idealismo y tragicismo, como enseñan dos mil años de historia cristiana. Como escribe Karl Barth: “una *theologia gloriae*, la celebración por lo que Cristo ha recibido para nosotros en su resurrección y por lo que él es para nosotros en su calidad de resucitado, no tendría sentido si no encerrara en sí misma también la *theologia crucis*: la celebración por lo que él ha hecho por nosotros en su calidad de Crucificado. Tampoco tendría sentido una *theologia crucis* abstracta. No es posible celebrar rectamente la pasión y la muerte de Jesucristo si esta celebración no encierra, de antemano, en sí misma la *theologia gloriae*: la celebración de aquél que, en su resurrección, es el beneficiario de nuestro derecho y de nuestra vida, de aquél que, para nosotros, ha resucitado de entre los muertos” (Barth, 1953: p.162).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AA. VV. 1994. *Il Volto Santo di Sansepolcro. Un grande capolavoro medievale rivelato dal restauro*, a cura di A. M. Maetzke. Cinisello Balsamo: Silvana Editoriale.
- BARTH, K. 1953. *Kirchliche Dogmatik, IV, I. Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: EVZ.
- BESANÇON, A. 1987. *La falsificazione del bene. Solov'ëv e Orwell*. Bologna: Il Mulino. Tr. it. de R. Alberini.
- BIANCHI, U. 1991. *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- BLUMENBERG, Hans. 1991. *Elaborazione del mito*. Bologna: Il Mulino. Tr. it. di B. Argenton.
- BONHOEFFER, D. 1969. *Lettere a un amico*. Milano: Bompiani. Tr. it. di S. Bologna.
- BONINO, M. –F. De Poli. 1976. *Igeni dell'arte. Grünewald*. Milano: Mondatori.
- BORGHESI, M. 1990. *Romano Guardini. Dialettica ed antropologia*. Roma: Studium.
- BORGHESI, M. 1995. *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterno"*. Roma: Studium.
- BORGHESI, M. 2007. "Il Cristo 'idiota'. Malattia e sanità del Cristianesimo nel pensiero europeo tra '800 e '900" in AA.VV. *Filosofare in Cristo*, a cura di E. Mirri e M. Moschini. Perugia: Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve.
- BORGHESI, M. 2008. *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Roma: Studium.
- BRETON, S. 1982. *La passione di Cristo e le filosofie*. Pescara: Edizioni Stauròs. Tr. it. de A. I. Del Vecchio.
- COTTIER, M. 1981. *L'ateismo del giovane Marx. Le origini hegeliane*. Milano: Pensiero. Tr. it. di L. Frattini.
- DOSTOEVSKIJ, F. 1975. *L'idiota (2 vol.)*. Milano: Garzanti. Tr. it. de R. Küfferle.
- DOSTOEVSKAJA, A. G. 1977. *Dostoevskij mio marito*. Milano: Bompiani. Tr. it. A. Milazzo.
- ESCHIOLO. 2007. *Prometeo incatenato*. Milano: Mondatori. Tr. it. di M. Centanni.
- GUARDINI, R. 1968. *Il mondo religioso di Dostoevskij*. Brescia: Morcelliana. Tr. it. de M. L. Rossi.
- HEGEL, G. W. F. 1973. *Fenomenologia dello spirito (2 vol.)*. Firenze: La Nuova Italia. Tr. it. di E. De Negri.
- HEGEL, G. W. F. 1991. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari: Laterza. Tr. it. di G. Marini.
- HUYSMANS, Joris Karl. 1891. *Là bas*. Paris.
- LESKY, A. 1988. *Che cos'è la tragedia* in AA.VV. *La tragedia greca*, a cura di C. R. Beye. Bari: Laterza.

- LÖWITH, Karl. 1971. *Da Hegel a Nietzsche*. Torino: Einaudi.
- LÖWITH, Karl. 1972. *Significato e fine Della storia. I Presupposti teologici Della filosofia Della storia*. Milano: Edizioni di Comunità. Tr. it. di Tedeschi Negri.
- LOWY, M. 1978. *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukacs 1909-1979*. Milano: La salamandra. Tr. it. de R. Massari.
- LUKACS, G. 1972. "Tattica ed etica" en *Scritti politici giovanili 1919-1928*. Bari: Laterza. Tr. it. di P. Manganaro e N. Merker.
- LUTERO, M. 1984. *Il servo arbitrio* en M. Lutero-Erasmo. *Il libero arbitrio-Il servo arbitrio*. Torino: Claudiana. Tr. it. di R. Jouvenal.
- MAGRIS, A. 1985. "Il tragico nei filosofi antichi" in *Annuario filosofico* v. 1, Milano: Mursia.
- MARX, Karl. 1980. *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* en Marx-Engels. *Opere complete (vol I.)*. Roma: Editori Riuniti. Tr. it. di N. Merker.
- MARX, Karl. 1983. *Biografia per immagini*. Roma: Editori Riuniti.
- MOELLER, C. 1978. *Saggezza greca e paradosso cristiano*. Brescia: Morcelliana. Tr. it. di N. Berther.
- MOLTMANN, J. 1972. *Il Dios crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*. Brescia: Queriniana. Tr. it. di D. Pezzetta.
- NIETZSCHE, F. 1974. *Frammenti postumi 1888-1889* in *Opere, VIII (III)*. Milano: Adelphi. Tr. it. de S. Giametta.
- ORIGENE. *IN JER. HOM.*
- PLATONE. *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale. Milano: Rusconi. Tr. it. di G. Reale.
- RICHTER, H. E. 1979. *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Hamburg: Rowohlt.
- SCHÖNBORN, C. 1988. *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline. Tr. it. di M. C. Bartolomei.
- SOMMAVILLA, G. 1980. "Nietzsche e Gesù" en AA. VV. *Nietzsche contemporaneo o inattuale?* Brescia: Morcelliana.
- STEINER, George. 1976. *Morte della tragedia*. Milano: Garzanti. Tr. it di G. Scudder.
- TURATO, F. 1988. *Prometeo in Germania. Storia Della fortuna e dell'interpretazione di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871)*. Firenze: Olschki.
- VIANSINO, G. 2007. "Premessa a Ercole eteo" in Seneca, *Teatro (2 vol.)*. Milano: Mondadori.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1937-1939. *Apokalypse der deutschen Seele (3 vol.)* Salzburg: A. Pustet.

- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1947. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg: F.H. Kerle.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1972. “Parola e misterio in Origene”, introduzione a Origene. *Il mondo, Cristo e la Chiesa*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di M. Martini.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1977a. *Gloria. Una estetica teologica (vol. IV). Nello spazio della metafisica. L'antichità*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommariva.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1977b. *La tragedia e la fede cristiana*. Brescia: Morcelliana. Tr. it. di L. Ballerini - G. Colombi - G. Frumento - G. Moreto.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1978. *Gloria. Una estetica teologica (vol. V) Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommariva.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1980. *Teodrammatica (vol. I). Introduzione al dramma*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommariva.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1983. “Reinhold Schneider e il cristiano tragico” in *Spiritus creator. Saggi teologici (vol. 3)*. Brescia: Morelliana.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1986. *Teodrammatica (vol. V). L'ultimo atto*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommariva.
- VON FRITZ, K. 1988. “La colpa tragica” in AA.VV. *La tragedia greca*, a cura di C. R. Beye. Bari: Laterza.
- WEIL, Simone. 1974. “L'Illiade poema della forza” in *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Milano: Rusconi. Tr. it. di M. Harwell Pieracci.