

EL HÉROE PRIMARIO Y LAS RAZONES DE SU RESISTENCIA APARENTE A LA CRISTIANIZACIÓN.

Jose Enrique Díaz Martín

RESUMEN

Hace meses, mientras leía el libro de Joseph Campbell sobre el héroe (*El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, F.C.E., 1993) en busca de los fundamentos de esta figura, me extrañó que apenas mencionara a Homero y sus héroes en cuatro ocasiones, y esto de pasada. Entonces creí comprender que la épica de los poetas homéricos no le cuadraba bien en su explicación psicoanalítica porque ésta era, a la postre, trascendentalista, metafórica, casi una metafísica que traslada la conjetura teológica al fondo de la mente. Este breve ensayo se dedica a explorar otros hechos y razones que expliquen, desde los inicios clásicos, la resistencia del héroe homérico, del héroe puro, a verse asimilado por las tradiciones trascendentalistas que cruzan la cultura occidental. Y cuando hablamos de Edad Media y Renacimiento, esa tradición es el Cristianismo.

Palabras clave: Héroe, épica, cristianismo.

Según Ernst Robert Curtius, "El 'héroe' es un ideal humano como lo es el santo y el sabio"¹, y le atribuye, frente a 'lo santo' como atributo del segundo, la cualidad de la nobleza.

La idea del héroe corresponde al valor vital de lo noble. El héroe es el tipo humano ideal que desde el centro de su ser se proyecta hacia lo noble y hacia la realización de lo noble, esto es, hacia valores vitales 'puros', no técnicos, y cuya virtud fundamental es la nobleza del cuerpo y del alma. Esto determina su grandeza de carácter. La virtud específicamente heroica es el dominio de sí mismo; pero la voluntad del héroe ansía ir más allá de esto: aspira al poder, a la responsabilidad, a la osadía; el héroe puede ser por eso un hombre de estado, un capitán, o, en épocas más remotas, un guerrero².

O sea, el héroe establece su radio de acción en lo específicamente humano, de lo cual es exaltación, pero sólo como exaltación de su inmanencia temporal, como quintaesencia de sus virtualidades humanas no trascendentes ni funcionales.

De esta mirada esencialista como "visión trágica de la vida"³ sólo es portadora pura, sigue Curtius, la epopeya griega antigua, y es Homero el representante de esta épica primaria, a su vez modelo de Virgilio. También señala cómo los poemas homéricos se produjeron, en las colonias jónicas, en parte a causa del abandono del culto a los antepasados, de origen micénico, lo que estimuló la idea de que cada cual forjaba su destino, y esto a su vez "dejó el campo abierto a la corriente griega de independencia personal y de racionalismo"⁴, debilitando así toda idea de trascendencia o inmortalidad escatológica, de la cual quedan sólo restos en los poemas homéricos. El "aparato de dioses"⁵ que inunda esta épica e interviene activamente en el mundo humano no es sino manifestación de este debilitamiento, como explica E. Cassirer⁶. Además, apunta Curtius, "lo profano del mundo antiguo es a la vez una de las raíces del espíritu trágico heroico, extrañamiento del todo a la imagen cristiana del mundo"⁷.

Tenemos, por tanto, en la misma raíz de la épica, una concepción trágica de la vida que nace de la necesidad que tiene el héroe de resolver el sentido de su destino frente a los demás individuos y frente a un ineluctable horizonte temporal. Para esta tarea, sus virtudes no pueden basarse en una fe trascendentalista, sino en su propia excelencia humana. Es en esa facultad, innata en el hombre, que le hace consciente tanto de la finitud como de sus fuerzas morales, tanto de su muerte como de su voluntad autónoma, donde el héroe revela su más notable cualidad: conociendo el fracaso necesario de la empresa humana, encamina sus actos no a la perfección, trampa ideológica, sino a la excelencia, entendida ésta como realización máxima posible de sus capacidades en el campo de lo real. Renuncia (sobre todo en el drama griego, pero ya antes en la épica homérica, que es precisamente donde los dioses se ven obligados a saltar bajo los focos, a humanizarse) a las excusas, a las elusiones y a las quejas, ignora el infantil recurso de depositar la responsabilidad en los dioses, y acepta. Esta insólita, casi intransitiva conducta en un ejemplar de un género que parece condenado a la inmadurez permanente que precisa del vínculo umbilical con un poder, cualquier poder, es lo que da al héroe su grandeza y lo aleja por esencia de cualquier gregarismo o dependencia; es lo que le hace un hombre libre.

Ha sido precisamente Ernst Cassirer quien mejor ha explicado este aspecto del pensamiento griego, pero ya usando como fuentes las reflexiones filosóficas posteriores:

Tanto (para) Demócrito, como (para) Platón, el mundo del cambio no es negado, sino más bien debe ser 'salvado', pero esta salvación sólo puede

lograrse proporcionando al mundo sensible de la apariencia un firme substrato racional. Como respuestas a esta exigencia es concebido, en Demócrito, el mundo del átomo y, en Platón, el de la idea. De este modo, al generarse y perecer temporales se oponen, por una parte, la permanencia de leyes naturales inmutables que rigen todo acaecer corpóreo y, por otra parte, un reino de puras formas intemporales de las que participa toda existencia temporal. Demócrito es el primero que piensa con verdadero rigor y universalidad en el concepto de ley natural y, gracias a la nueva medida que así establece, degrada todo pensamiento mitológico al nivel de un pensamiento meramente subjetivo y antropomórfico. **“Los hombres han hecho del azar un espectro para excusar su propia irreflexividad”** (fragmento 119, Diels). Este ídolo humano se contrapone a la eterna necesidad del logos, que desconoce todo azar, toda excepción a la regla universal del acaecer cósmico (...). Y junto a este nuevo concepto *lógico* de la necesidad, surge en el pensamiento griego, cada vez más clara y conscientemente, un nuevo concepto *ético* de la misma. Éste se desenvuelve principalmente en la poesía griega y es la tragedia la que primero descubre un nuevo sentido y **una nueva fuerza del yo, del yo moral frente a la omnipotencia del destino**; sin embargo, el pensamiento griego no sólo *acompaña* este proceso, esta progresiva liberación respecto de las fuentes primitivas mítico-religiosas en las que también el drama tiene originariamente sus raíces, sino que es él quien le proporciona su auténtico sostén. Al igual que las religiones orientales, también la filosofía griega en sus comienzos concibe el orden temporal como un orden que es al mismo tiempo físico y moral. Para ella, dicho orden vale como la realización y ejecución de un orden ético justo.

(...) Pero en su aspecto ético, el concepto mitológico de tiempo, que al mismo tiempo es destino, experimenta cada vez más una nueva profundización e interiorización. (Y llega a decir Platón en la *República*:) Almas efímeras, un nuevo ciclo comienza para vosotras en condición mortal. **No obtendréis por sorteo vuestro demonio, sino que vosotras lo escogeréis...La virtud no tiene amo, cada cual participará más o menos de ella de acuerdo con lo que la honre o menosprecie. La culpa es de quien elige, dios no tiene culpa** (*República*, 616 Css.).

En esta grandiosa visión, en la cual se resume nuevamente toda la capacidad de creación mítica que caracteriza a los griegos y sobre todo a Platón, seguimos estando en el terreno del mito. **Pues a la idea de la culpa y de la fatalidad mitológicas se contrapone aquí la idea socrática básica de la autorresponsabilidad ética. El sentido y meollo de la vida del hombre, lo que constituye su verdadero destino, es colocado en su propio fuero interno(...)**. Este proceso interno de liberación intelectual es lo que explica también el característico sentimiento

temporal que alcanza su verdadera madurez en Grecia. Podría decirse que es aquí donde por primera vez el pensamiento y el sentimiento se liberan y alcanzan una pura y plena conciencia del *presente* temporal". Hasta aquí la cita de Cassirer⁸ (toda la negrita es mía).

Desde un punto de vista estilístico y lingüístico, E. Auerbach⁹, confluye sinérgicamente con estas interpretaciones al afirmar que el paso de las figuras en Homero "acaece en primer plano, es decir, en un constante presente, temporal y espacial(...), un presente uniformemente objetivo e iluminado"¹⁰. Más tarde señala también que Homero pone totalmente de manifiesto las ideas y los sentimientos de sus personajes, cuyo destino se halla unívocamente fijado, y que despiertan cada día como si fuera el primero. Como, según el mismo autor, lo que más les importa es la alegría por la existencia presente, nos encantan y capturan nuestra voluntad, de modo que compartimos la realidad de su vida

(...). Este mundo 'real', que existe por sí mismo, dentro del cual somos mágicamente introducidos, no contiene nada que no sea él; los poemas homéricos no ocultan nada, no albergan ninguna doctrina ni ningún sentido oculto. Se puede analizar a Homero (...), pero no se le puede interpretar. Corrientes posteriores, orientadas hacia lo alegórico, han intentado ejercer sobre él sus artes interpretativas, pero no han llegado a ningún resultado. Es reacio a este tratamiento, las interpretaciones resultan forzadas y extrañas, y no cristalizan en una teoría unitaria¹¹.

Poco más adelante¹² señala que los héroes homéricos nacen ya maduros, no evolucionan a lo largo de su periplo vital, y que su mundo feudal es inmutable.

Frente a esta concepción, plantea este autor el mundo de los relatos bíblicos, que inician una línea de interpretación del mundo y de la vida que presidiría toda la cultura de occidente donde el cristianismo ejerciera su influencia. Este mundo bíblico

no se contenta con ser una realidad histórica, sino que pretende ser el único mundo verdadero, destinado al dominio exclusivo. Cualquier otro escenario, decurso y orden no tiene derecho alguno a presentarse con independencia, y está dicho que todos ellos, la historia de la humanidad en general, han de inscribirse en sus marcos y ocupar su lugar subordinado (...). Los relatos de las sagradas escrituras quieren dominarnos y si rehusamos, entonces nos declaran rebeldes¹³.

En esas narraciones "se encarnan la doctrina y la promesa, fundidas indisolublemente a los relatos"¹⁴. Estos relatos nos ofrecen una perspectiva religiosa e histórico-universal que comienza con el principio de los tiempos y quiere

terminar con el cumplimiento de las profecías, y así, todo lo que interfiera con la historia (después cristiana) debe ser introducido como parte constituyente de ese plan divino. De este modo, la historia romana y otras son consideradas 'figuras' anunciadoras de la aparición de Cristo, y todas las ocurrencias posteriores a Él estarán sometidas a ese orden, esa unidad vertical, la cual las aglutina en torno a ese eje direccional autoritario y rígido. De esta misión organizadora teleológica que descubre Auerbach se encargó la iglesia cristiana desde muy pronto, no haciendo presa solamente en la historia, sino en la literatura y el pensamiento, como mostraré, aun recurriendo, en épocas posteriores, a otros modos de cristianización cultural del mundo pagano o profano distintas de la 'figura', como es la alegoría.

Pues bien, la figura del héroe, cuyo paradigma encontramos en Homero, es el único elemento transcultural que resiste esa asimilación autoritaria ejercida por el Cristianismo, y la explicación de esto creo que radica precisamente en la naturaleza del ideal heroico, en su originariedad homérica. En éste, el hecho de que los héroes nazcan maduros y las peripecias no les modifiquen substancialmente, sino que los confirmen en su carácter humano y heroico, el hecho de que sus vidas transcurran en un constante presente y en un mundo mágico autosuficiente, nos está proporcionando una visión gloriosamente inmanente del hombre, una visión que no necesita de una trascendencia justificadora para facilitar un camino (que son los valores humanos, no "técnicos", del héroe) para una redención verificable dentro de ese mismo y único mundo. El hombre, por tanto, constantemente renovado en cada uno de nosotros (he ahí la razón del nacimiento ya maduro del héroe, pues en cada lectura el lector ve reflejado en el héroe el momento preciso de la prueba a que cada día renovado ha de enfrentarse él mismo) el hombre, decía, tiene un camino específicamente humano (la peripecia, que más tarde se transformará en la prueba simbólica del caballero) para su autojustificación: la excelencia en las virtudes del valor, la prudencia, la piedad, etc. Mientras lo que no cambia en la explicación cristiana es la conexión metafísica que hace al hombre reo de una unidad vertical que lo despersonaliza y sumerge en un remolino o ciclón que parece sólo existir para glorificación de sí mismo, lo permanente en la esfera heroica es el hombre, cada hombre, desnudo de cualquier coraza, ajeno de cualquier fe que trascienda su libertad o sus fuerzas, y eterno, sin embargo, en el debate que enfrenta a cada ser humano, en un tiempo consuntivo que no se ofusca a sí mismo con su propia sombra escatológica, con su destino único.

Curtius nos ha hablado también de otras dos dimensiones del ideal heroico que se mantienen separadas, en principio, del condicionamiento religioso: la política, ya que el héroe aspira al poder (y, como señalaré, 'el poder al héroe'), y la que a través de la independencia personal abre la puerta a la corriente griega del racionalismo. Sobre ésta no añadiré, de momento, nada, pero sí seguiré por un momento la pista a la dimensión política.

Desde Homero hasta los libros de caballería medievales y renacentistas, como muestran el mismo Curtius¹⁵, Robert B. Tate (con su minucioso estudio del uso historiográfico del mito heroico para propósitos ideológico-políticos en España)¹⁶ y R. Lida de Malkiel (al observar cómo sólo cuando triunfa la conquista normanda, la *Historia regum Brittanniae* de Godofredo de Monmouth enlaza genealógicamente a los reyes británicos con Troya, debido al deseo de la nobleza anglonormanda de vincularse a ese mundo dotado del doble prestigio caballeresco y antiguo)¹⁷, desde Homero hasta el Renacimiento, decía, la figura heroica ha desempeñado un papel fundamental en los avatares políticos como justificación y apoyo de pretensiones puramente seculares, y es en algunos de estos florecimientos épicos estudiados por Auerbach donde hallamos nuevas muestras de esta renuencia de lo heroico a amoldarse a la cristianización. Y también de sus vínculos con la formación política de las nacionalidades, como es el caso del *Cantar de Gesta*.

De sobra es conocida la maurofilia del *Cantar de Mío Cid*, en que lo cristiano es algo dado, contextual, colateral al esfuerzo heroico, casi subalterno; pero esto no es accidental, ya que también en el *Cantar de Roldán*, como muestra Auerbach, "el cristianismo de los cristianos es como un estatuto, se agota en la profesión de fe y en las fórmulas litúrgicas correspondientes; además, está demasiado al servicio de la voluntad caballeresca de lucha y de la expansión política"¹⁸. Asimismo anota que la vida del caballero pagano apenas es distinta de la del cristiano. Estas manifestaciones demuestran el poder significativo de la épica, capaz de hacer al Cristianismo permanecer en un plano subalterno, como *desideratum* o justificación, pero periférico al núcleo energético de la acción heroica o heroico-política.

Más tarde, en el *roman courtois*, estudiado por Auerbach a través de Chrétien de Troyes, se asiste a la metamorfosis del ideal heroico y la formación del ideal caballeresco. Este ideal, aunque no coincide con el héroe de la canción de gesta en estar inserto en una trama histórico-política concreta, sí lo está a través del *ethos* de la clase feudal, el cual sí sirve a estos fines. El *ethos* guerrero, que ha saltado de lo concreto a lo absoluto, "no tiene ningún objetivo más que la propia realización"¹⁹. Este balanceo significa que el héroe, ahora caballero, ha rozado, al acercarse a la política real en el *Cantar de Gesta*, cierto tipo de dimensión religiosa; pero siempre lo ha hecho cuando las pretensiones del poder político se han hecho acompañar de la religión como fundamento trascendental de ese poder, o como compañero de intereses, sin que la cristianización haya podido apagar la llama interna del héroe. Y cuando el caballero se convierte en ideal absoluto, casi místico (de hecho tiene conexiones con la mística), vuelve a definirse por sus valores humanos intrínsecos, y ni siquiera la intoxicación platonizante (que también entró a formar parte del Cristianismo desde su formación doctrinal por parte de los Padres de la Iglesia, como muestra Paul Oskar Kristeller²⁰) es capaz de anular-

los, no ya en el origen cortés del nuevo ideal, pero ni aun en su última reformulación renacentista a cargo de Castiglione (no me resisto a hacer notar que el paso del ideal heroico, concreto, teñido de política y religión, al ideal caballeresco, abstracto, absoluto, simbólico, a veces también tocado por lo político o religioso, no desnaturaliza al personaje, y esto porque no daña la fibra central que lo caracteriza).

La gran floración del libro de caballerías en España volvió a sacudirse de nuevo el lastre cristiano y a restablecer- como ejemplifica E. Gangutia a propósito de un momento del Amadís que no es sino una recreación de dos pasajes de la Odisea- la filiación, nunca perdida del todo, con Homero. Y, por fin en el "Quijote" de 1605, la presencia de los valores heroicos, avalados por un verdadero Olimpo caballeresco (que, como el Olimpo homérico, no impide sino que posibilita al héroe su independencia y señala una crisis del mundo mítico, en el que don Quijote se obstina en permanecer para que le cualifique, de rechazo, como héroe, y porque, según intuye, sólo en ese espacio homérico y caballeresco se encuentra y puede resolverse el verdadero conflicto humano), la presencia de estos valores heroicos, su operatividad narrativa, decía, sobrepuja a la presencia meramente nominal, virtual más que activa, del Cristianismo. Queda claro, pues, que el ideal heroico reside en un *ethos* propio, vinculado fuertemente a la política, pero anclado en lo temporal no trascendente, y que cuando este ideal heroico fue teñido de cristianismo, desde San Isidoro al Siglo de Oro español, lo fue porque el Cristianismo formaba parte interesada de un ideal o una pretensión política, o cuando era utilizado por la política como justificación cohesiva o ideológica. Ahí apareció siempre el héroe cristiano, no antes.

Antes de volver la mirada a los hechos de ese proceso de cristianización del que parece haberse librado el ideal heroico, conviene hacer notar que si bien el Renacimiento no llegó a atacar los dogmas y las convicciones religiosas del Cristianismo, y que su apelación alegórica a dioses y héroes paganos, y a la astrología, etc., no supuso una propuesta seria de revivir los antiguos cultos paganos, ni se tomaron en serio panteísmo ni ateísmo, los intereses intelectuales no religiosos comenzaron a "sobrepasar en vitalidad y atractivo al pensamiento religioso"²¹, y hubo "cierto grado de indiferencia religiosa y de simple adhesión nominal a las doctrinas de la Iglesia"²¹; y en este fenómeno que comprometió por cierto tiempo la sólida verticalidad de la visión del mundo cristiano-medieval confluyeron el nacimiento de la concepción científico-moderna del mundo y la revitalización de la épica, del héroe pagano. Más tarde, esa concepción científica del mundo destruiría al héroe; pero, de momento, la coincidencia resulta llamativa.

Pasemos revista al proteico vendaval cristianizante del que, por sus características, se libró Homero.

Ya he esbozado el proceso por el cual, según Auerbach, desde los Padres de la Iglesia se entendía el Antiguo Testamento, y aun las historias romana, asiria, etc.

anteriores al advenimiento de Cristo, como figuras anunciadoras de su aparición, dentro de la coherencia vertical marcada por los escritores bíblicos. Para esta concepción figural del acontecer, los hechos situados en esa línea no dejan de ser reales, y, por tanto, tienen un doble valor: como hechos concretos y como figuras de un hecho futuro; pero ni así esta comparencia de lo real sensible es permitida a veces, y cuando lo intuible o mimético de los episodios, "por ir adherido a los hechos que se narran o porque se manifiesta en los gestos y palabras de los hombres interiormente conmovidos"²² (por verse arrastrados por el movimiento histórico-universal cristiano), parece predominar, la interpretación figural la sofoca sin contemplaciones. Incluso lo moral es arrasado, y en un episodio como la negación de Pedro prima lo figural, pues "para una mentalidad que no busca la justificación en las obras sino en la fe, el moralismo ha perdido su posición directiva"²². ¿Cómo podía afrontar, por otro lado, la literatura cristiana la crítica estética de los paganos ilustrados? Muy fácil, incidiendo, desde san Pedro hasta san Bernardo, en que las escrituras exigen participación, no comprensión racional. La estructura así concebida de la historia universal llega, por tanto, a solucionar de este modo los problemas estéticos y de cronología.

El último eslabón estilístico de esta interpretación lo encuentra Auerbach en Dante. Su idea del acaecer es la de un sistema de acontecimientos en constante conexión con un plan divino, hacia cuya meta se mueve constantemente el acaecer terreno.

Esto no debe interpretarse solamente en el sentido de que la sociedad humana en su conjunto se acerca en movimiento progresivo hacia el fin del mundo y la consumación del reino de Dios, en cuyo caso todo suceso estaría enderezado horizontalmente hacia el futuro, sino también en el sentido de una conexión sempiterna, e independiente de todo movimiento hacia delante, entre cada acaecer y cada aparición terrenales y el plan divino, o sea, que cada manifestación terrena se refiere, inmediatamente, por medio de una multitud de conexiones verticales, al plan de salvación de la Providencia. Pues toda la creación no es sino una multiplicación e irradiación constante del divino movimiento de amor (...), y este movimiento de amor se atempera y actúa en todo momento en todo lo que aparece²³.

La meta de la historia de la salvación, la blanca rosa del Empíreo, la comunidad de los elegidos en la contemplación, ya sin velo, de Dios, no es tan sólo una esperanza segura para el futuro, sino que se halla cumplida en Dios desde siempre, y prefigurada en cuanto a los hombres de la misma manera que Cristo se halla prefigurado en Adán. Fuera del tiempo, o en todo tiempo, tiene lugar en el Paraíso el triunfo de Cristo y la coronación de María²⁴.

cristiano" (Luis Vives) preparó la difusión del cristianismo; Virgilio, que a sus cualidades de "sabio, ingeniero, adivino y mago de misteriosos prestigios"²⁸, unió las no desdeñables virtudes de profeta y 'cristiano sin saberlo', y con cuya Eneida comenzó (en Fulgencio) la moda alegorizante que cuajaría con Ovidio, también vuelto a lo divino y moralizado; Séneca, adoptado directamente por los Santos Padres y objeto, en Alfonso X, de una curiosa leyenda según la cual habría sido amigo de san Pablo; y finalmente el mismo Sócrates, "un Sócrates tan inmediato al cristianismo que puede considerarse sobrenaturalmente dentro de él, y cuya calidad personal sería tan admirable que Dios le habría permitido adelantarse, en el conocimiento de ciertas verdades, a la fundación histórica del cristianismo"²⁹.

Pero, ¿cómo se produce esa asimilación en el plano heroico?. De momento, Maravall habla de 'acción heroica y virtuosa'³⁰, unificando ambas cualidades, y alude al ejemplo de los héroes clásicos, homéricos concretamente, y su mención en lápidas sepulcrales de soberanos medievales y en el Cantar latino del Cid, como modelos de virtudes naturales. También señala cómo en Alejandro, Eneas, Héctor, Aquiles, etc. los autores medievales ven cierto barrunto de verdades del Cristianismo, pero no concreta este significado salvo en el caso de Alejandro, en el que lo épico viene a vueltas con lo histórico (Curtius habla asimismo del ensalzamiento de los soberanos mediante el recuerdo épico). Maravall vuelve a recordar el modelo de los héroes clásicos como ejemplo moral en que se unifican (ya Homero lo hizo) el valor y la sabiduría; pero ya se ha operado un desplazamiento del héroe al sabio, con lo que las virtudes primigenias se decantan del lado de la sabiduría, que convierte las acciones del héroe en modelo a seguir. Lo más próximo a la cristianización de los poemas homéricos lo realiza, en España, Juan de Mena, al adjetivar a la creación de Homero como 'seráphica y quasi divinal', y al autor de 'vaticinante poeta', lo cual apenas sitúa a Homero en una esfera de valores espirituales inconcretos, teniendo en cuenta, además, que Mena quiere reivindicar a Homero frente a la ofensa que le infirió Guido de Colonna.

Sabiendo, sobre todo esto, que, según muestran Gilbert Highet³¹ y María Rosa Lida de Malkiel³², Homero era tan conocido como algunos de los autores citados más arriba y otros muchos, y por tanto tan susceptible de cristianización como ellos, volvemos a encontrarnos con la intuición primera: frente a lo no-real triunfante (figura y alegoría), lo real que resiste; ante la fe teleológica, valores vitales puros, 'no técnicos'; en contra de la abolición del tiempo real por una atemporalidad sempiterna, el tiempo consuntivo del presente absoluto; frente a la dependencia de lo dado respecto de lo prospectado, el hecho minucioso e inmanente.

Esta autonomía del impulso heroico, esta intemperie significativa que paradójicamente protege al ideal heroico del asalto de la interpretación trascendentalista (y por tanto funcional, ya que todo valor estará en función de

ella), parece establecer un lazo con el sueño del Humanismo. Este lazo puede tenderse, y así lo hacían Curtius y Cassirer, con la corriente griega de independencia personal y racionalismo, con la idea de que cada cual se forja su destino. Mas aún cabe formularlo de otro modo mucho más plástico para nosotros, aunque aparentemente vulgar: si se le pudiese preguntar a un héroe arquetípico, híbrido de Ulises, Lanzarote, Amadís y, por ejemplo, Don Quijote, por qué era valiente, astuto, esforzado, cortés, fiel, etc., una respuesta perfectamente válida podría ser: 'porque sí'. Y en esa simple afirmación que parece encerrarse en sí misma y no buscar otro fundamento que la inmanente excelencia humana, pero que, al ir reverberando en nuestro oído de hombres, va adquiriendo un secreto impulso ascensional y una rotación primero implosiva y luego exocéntrica y luminosa, encontraríamos la más ansiada llama del Humanismo y la razón de la resistencia del héroe primario a la más poderosa fuerza cultural de Occidente hasta la edad moderna, el Cristianismo.

NOTAS

- 1 CURTIUS, E. R., "Héroes y soberanos", en *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, F.C.E., 1955, pág. 242.
- 2 *Idem*
- 3 *Íbidem*, pág. 243
- 4 *Íbidem*, pág. 245
- 5 *Íbidem*, pág. 246
- 6 CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas II El pensamiento mítico*, México, F.C.E., pp. 244-249, 263-270
- 7 CURTIUS, *Op. cit.*, pág. 246
- 8 CASSIRER, *Op. cit.*, pp. 171-173
- 9 AUERBACH, E., *Mimesis*, México, F.C.E., 1942
- 10 *Íbidem*, pp. 12-13
- 11 *Íbidem*, pág. 19
- 12 *Íbidem*, pág. 23
- 13 AUERBACH, *Op. cit.*
- 14 *Op. cit.*
- 15 CURTIUS, *Op. cit.*, "Panegírico de los soberanos" y "Las armas y las letras", pp. 254-258
- 16 TATE, R.B., "Mitología en la Historiografía española de la Edad Media y del Renacimiento", en *Ensayos sobre la Historiografía peninsular del siglo XVI*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 13-32
- 17 LIDA DE MALKIEL, M.R., "La tradición clásica en España", en *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 339-397
- 18 AUERBACH, *Op. cit.*
- 19 *Idem*
- 20 KRISTELLER, P.O., "Paganismo y Cristianismo", en *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, F.C.E., 1982, pág. 98
- 21 KRISTELLER, *Op. cit.*, pp. 93-111
- 22 AUERBACH, *Op. cit.*, pág. 150
- 23 AUERBACH, *Op. cit.*

²⁴ *Ibidem*, pág. 185

²⁵ MARAVALL, J.A., "La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española", en *Estudios del Pensamiento español*. Edad Media, serie primera. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967, pp. 275-343

²⁶ MARAVALL, *Op. cit.*

²⁷ *Ibidem*, p. 287

²⁸ MORALEJO, J.L., "Sobre Virgilio en el alto medievo hispano", en *Actes del Viè Simposi* de la Secció catalana de la SEEC, Barcelona, 1983, pp. 31-51

²⁹ MARAVALL, *Op. cit.*, pág. 329

³⁰ *Ibidem*, p. 389

³¹ HIGHET, G., "El Renacimiento: la traducción", en *La traducción clásica*. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental. México, F.C.E., 1954. Vol y, pp. 168-202

³² LIDA DE MALKIEL, *Op. cit.*