



**La metamorfosis de la tradición clásica,
ayer y hoy**

**Francisco García Jurado
Universidad Complutense**

Este trabajo parte de la conferencia que con el mismo título se impartió en el VII Curso de Actualización Científica y Didáctica sobre el Mundo Clásico. Vigencia y presencia del mundo clásico hoy: veinticinco años de estudios clásicos en la Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 15 de marzo de 2013

La metamorfosis de la tradición clásica, ayer y hoy

Francisco García Jurado
Universidad Complutense

“Tradición no significa ataduras que nos ligen con el pasado: es algo bello que nosotros conservamos” (Ezra Pound, “La tradición”)

“La tradición es un asunto de significado mucho más amplio. No se puede heredar, y si la pretendes debes lograrla con gran esfuerzo” (T.S. Eliot, “La tradición y el talento individual”)

1. Introducción. Qué es la tradición clásica. Conformación y acuñación de un concepto

Me sorprende observar cómo, año tras año, los estudiantes que llegan a mi asignatura de “Pervivencia de la literatura latina en la española” suelen traer una idea muy predeterminada de lo que es una tradición literaria. En especial, quienes vienen de otros estudios ajenos a la filología clásica intentan encontrar ciertas claves materiales, es decir, meros datos, que les ayuden a comprender mejor la lectura de los autores modernos, si bien parten del supuesto de que se trata de algo esencialmente ajeno a sus propios intereses académicos. No muestran un sentimiento muy distinto, si bien inverso, los futuros clasicistas, que aspiran a tener algo más de perspectiva histórica al contemplar cómo ciertos autores antiguos han “pervivido”, casi sobrevivido (como si de naufragos se tratara) al proceloso paso de los siglos. Se trata de perspectivas opuestas, sí, pero sospechosamente complementarias, que en todo caso coinciden en la creencia de que esta relación entre los antiguos y los modernos no es más que un hecho mecánico, básicamente causal, donde un tiempo lineal y ciego marca las diferentes etapas de una relación cuya naturaleza ni tan siquiera han alcanzado a plantearse. Salvo quienes se muestran amantes incondicionales de las buenas lecturas, a duras penas comprenden los interminables diálogos que, sin embargo, las literaturas antiguas mantienen con las modernas. Muy poco ha variado la visión que estos alumnos tienen de la tradición clásica de aquella que podía estar vigente a finales del siglo XIX, a pesar de que han pasado muchas cosas desde entonces, entre otras, dos terribles guerras mundiales que influyeron decisivamente en el propio destino de estos estudios. En todo caso, uno de mis propósitos docentes consiste en que una parte de estos futuros profesores salga de aquel curso con cierta sensación de que la tradición clásica es una disciplina que admite más de una lectura acerca de la interminable relación que se establece entre el presente y su pasado.

Así las cosas, en este trabajo me propongo ensayar una breve historia de la tradición clásica y de sus métodos hasta la actualidad. Primero, conviene que nos preguntemos acerca del nombre de la disciplina (2.), lo que nos llevará a ensayar una pequeña historiografía (3.) donde estableceremos tres etapas: su nacimiento en el séptimo decenio del siglo XIX (3.a.), su consolidación como materia académica a mediados del siglo XX (3.b.) y su reafirmación como disciplina desde mediados del siglo XX (3.c.), lo que coincide, paradójicamente, con la propia crisis de la cultura burguesa en occidente. Con ello, el moderno estudio de la tradición clásica supone también, y no por casualidad, la presencia de hechos políticos y culturales que van mucho más allá de su estricto ámbito. De esta forma, veremos cómo la disciplina evoluciona desde el

planteamiento positivista de la tradición como estudio de fuentes a nuevos modelos interpretativos (4.), donde nos centraremos en los modernos estudios de recepción (4.a.), los enfoques intertextuales (4.b.), la llamada historia cultural (4.c.) y los planteamientos poscoloniales (4.d.), que motivarán nuevas lecturas de la tradición clásica en términos de manipulación o invención de la propia antigüedad, al tiempo que se crean nuevas tradiciones clásicas no grecolatinas. Finalmente, la revisión de los manuales más recientes según los modelos propuestos permitirá que nos hagamos una idea acerca del estado actual de la disciplina (5.).

2. “Tradición” y “clásica”: ¿epíteto o restricción?

Si bien puede parecer una formulación unívoca, incluso natural, la etiqueta “tradición clásica” supone un proceso de acuñación que no tuvo lugar hasta los últimos decenios del siglo XIX. El concepto como tal ha merecido la atención de reconocidos especialistas en la Universidad Complutense de Madrid, como Vicente Cristóbal (Cristóbal 1999; luego, resumido, en Cristóbal 2005) y Tomás González Rolán (González Rolán *et alii* 2002). Cristóbal ha reflexionado desde la etimología acerca de los términos “tradición” y “clásica” por separado, con especial énfasis en la doble evolución que va a tener el término *traditio*, según siga el derrotero culto (“tradición”) o popular (“traición”)¹. En lo que responde a la juntura “tradición clásica” como tal, considera que es el académico escocés Gilbert Highet el autor de la acuñación. Cristóbal indaga, además, en los límites de la disciplina, expresando la necesidad de que siempre haya una relación de dependencia, transmisión o vinculación genética entre la Antigüedad y el estadio posterior que estudiemos (Cristóbal 2005, p. 166). Por su parte, González Rolán, Saquero y López Fonseca (González Rolán *et alii* 2002), al considerar también la tradición textual (más conocida como “transmisión textual”) de los autores clásicos, establecen una interesante dicotomía entre lo que es una tradición propiamente intralingüística (tradición textual) y otra donde los motivos y los aspectos de la literatura antigua trascienden a las lenguas modernas. Es esta última acepción la que más propiamente constituye el objeto de la tradición clásica, pues, según veremos, se concebirá en principio como una historia de los autores grecolatinos en las literaturas modernas. Asimismo, al dedicar su estudio, precisamente, a la tradición clásica en la edad media, ponen de manifiesto lo erróneo que es la consideración de lo medieval como algo ajeno al legado de la antigüedad, a pesar de la tendencia mayoritaria a relacionar la tradición clásica preferentemente con el renacimiento². Tal idea ha

¹ “Nada mejor que un acercamiento etimológico a la palabra «tradición» para proyectar luz sobre el correspondiente concepto. (En cuanto al adjetivo «clásica» está claro que se refiere a la dualidad de lo griego y lo latino.) «Tradición» viene del latín *traditio*, sustantivo abstracto de la misma raíz que el verbo *do*, con el sufijo propio de abstractos *-tio* y con el prefijo *tra-* (*trans*); «transpaso», «donación sucesiva», «transmisión hereditaria». El término latino, como se sabe, ha evolucionado de doble manera hasta el castellano: una, por vía culta, como mera transcripción, dando «tradición»; y otra, por vía popular, con pérdida de la dental sonora intervocálica, dando «traición». Y en ambos términos subsiste la noción de «entrega», pero adquiriendo en el segundo de ellos esa connotación de daño y perjuicio para aquello que es objeto de entrega. Es oportuno, pues, tener en cuenta esta vinculación de las dos palabras castellanas, hijas de una sola latina. Pero repárese en cómo el prefijo *tra-* confiere a la formación resultante esa idea de sucesión o diacronía que es en ella nota especialmente significativa.” (Cristóbal 1999, p. 165).

² “A primera vista puede parecer sorprendente y hasta paradójico que relacionemos los términos tradición clásica, o humanismo, con la Edad Media, sea hispánica o europea, en primer lugar, porque la inmensa mayoría de los historiadores de las literaturas vernáculas cuando dedican un capítulo a estos temas lo comienzan siempre a partir del Renacimiento y sobre todo porque los propios humanistas italianos dejaron muy claro que su ideal de civilización inspirado en la Antigüedad grecolatina se oponía

encontrado en época moderna su refrendo en el influyente Warburg Institute, cuyas líneas de investigación se han centrado en la tradición de las artes preferentemente durante el renacimiento. Sin lugar a dudas, el propio espíritu del fundador de este instituto, el inigualable erudito alemán Aby Warburg, ha sido decisivo. Así las cosas, la oposición entre lo “medieval” y lo “renacentista” constituyó una polaridad muy productiva en el siglo XIX que dividió a ciertos teóricos entre los partidarios de lo clásico, pagano y renacentista, de un lado, y de lo cristiano y medieval (bizantinismo, goticismo), por otro. No en vano, el término “renacimiento” se acuña en el contexto de esta polaridad gracias, entre otros, a uno de los historiadores de la cultura que más van a inspirar, precisamente, los estudios del propio Warburg, el suizo Jakob Burckhardt. Por su parte, la obra de González Rolán *et alii* se inscribe conscientemente en la línea de los estudios reunidos en *Literatura europea y edad media latina*, del romanista Ernst Robert Curtius (Curtius 1989), cuya primera edición en alemán es de 1948. Curtius, al margen de las deficiencias tantas veces señaladas en su estudio, intentó justificar la unidad europea a través de la misma transmisión del legado clásico durante la edad media. Curtius fue, curiosamente, un académico cuya inspiración también cabe encontrar en el Warburg Institute, si bien se decantó preferiblemente por el paradigma histórico de lo medieval, pues éste marca la continuidad con el mundo antiguo, frente al rupturismo histórico que implica el renacimiento, entendido como “resurrección” de la antigüedad. Volveremos a este capital asunto más adelante. Vemos, por tanto, que los autores citados recurren a argumentos etimológicos encaminados, sobre todo, a la delimitación del estudio de la propia tradición clásica y no desligados de los modernos paradigmas historiográficos de la edad media y del renacimiento. Sin embargo, el recurso a la etimología de “tradición” crea dos espejismos:

-En cuanto al término “tradición”, entendido como “transmisión”, se genera una idea de mero traspaso material del legado antiguo desde unas manos a otras, circunstancia que da lugar, a su vez, a la poderosa metáfora de las “fuentes”³.

-Asimismo, sorprende cómo frente a la antigüedad de los términos “tradición” y “clásica”, la unión de ambos sea una creación moderna (Kallendorf 2007, p. 1). Los argumentos etimológicos no terminan de aclarar la naturaleza de la propia juntura de los dos términos.

Así las cosas, parece haber un argumento *ex silentio* por el que se considera que la juntura es fruto de una simple adición, de forma que el significado global de la expresión no constituye algo distinto con respecto a los dos términos si se toman por separado. Sin embargo, en un principio, al hablar de “tradición” o de “estudios tradicionales” se entendía perfectamente su adscripción a la herencia grecolatina (García Jurado 2007, pp. 181-184). Por lo tanto, algo tuvo que motivar que el adjetivo “clásica” terminara acompañando al sustantivo “tradición”. Cabe preguntarse si fue para enriquecer el sustantivo o para restringirlo, de manera que la “tradición clásica” quedase delimitada frente a otras tradiciones, como la moderna, la cristiana o la popular:

SUMA DE IDEAS: “tradición” + “clásica”

o

RESTRICCIÓN: “tradición clásica” / “moderna”, “cristiana”, “popular”

radicalmente a la Edad Media, que para ellos era sinónimo de barbarie (...)” (González Rolán *et alii* 2002, p. 19).

³ Señala Kallendorf (2007, p.1) a este respecto: “La idea de que los clásicos pueden ser «legados» deriva de la etimología de la palabra «tradición», que proviene del latín *tradere*, con el significado de «legar, dejar»”.

Por tanto, creemos que “tradición clásica” configura una lexía compleja cuyo significado no equivale, ciertamente, a la mera suma de sus partes. Es necesario recurrir a argumentos historiográficos para estudiar el momento en que se conforma la juntura y así averiguar qué circunstancias concretas pudieron motivar su creación.

3. Necesidad de una historiografía de la tradición clásica

Todavía no existe como tal una historia detallada de la disciplina que conocemos como tradición clásica desde el punto de vista de sus antecedentes, su creación como tal disciplina, sus métodos de estudio y sus fases de desarrollo. Esta historiografía de la tradición clásica tendría, aunque sólo en parte, especiales vínculos con la historia de la traducción literaria y arrojaría sin duda interesantísimos resultados, no sólo relevantes para la historiografía como tal (estudio documental, instituciones académicas, investigadores relevantes, métodos de estudio, su significado dentro de la historia cultural...), sino para el propio futuro de la materia. A modo de muestra, vamos a ensayar muy brevemente cuáles pueden ser las etapas fundamentales de la disciplina, que hemos resumido en tres:

- a) 1872. Primera etapa: de la “tradición” a la “tradición clásica”
- b) 1949. Segunda etapa: la “tradición clásica” como relato
- c) 1979. Tercera etapa: la “tradición clásica (grecolatina)” y la “recepción”

Procedemos a desarrollar brevemente cada etapa:

- a) 1872. Primera etapa: de la “tradición” a la “tradición clásica” (Comparetti, y Menéndez Pelayo)

A la hora de establecer el nacimiento de la disciplina, entendida ya con su nombre más común, la primera formulación de la “tradición clásica” como tal, según ha visto Laguna Mariscal (2004), data de 1872 y se debe al erudito italiano Domenico Comparetti, precisamente en su libro titulado *Virgilio nel medio evo* (“Virgilio il sommo rappresentante dell’antica tradizione classica” [Comparetti, 1967, p. 18]). Hasta ese momento, el uso del término “tradición”, o del mero adjetivo “tradicional”, bastaba por sí mismo para referirse a la tradición culta por excelencia, la grecolatina, pero terminó por requerirse la especificación del adjetivo “clásica”. Algo estaba ocurriendo en la cultura europea, y muy en particular en el hecho de que fuera cobrando cada vez más auge una nueva forma de tradición generada por la estética romántica de comienzos del siglo XIX: la popular o folclórica. No en vano, el mismo Comparetti establece una clara dicotomía entre la tradición literaria, de carácter culto, y la leyenda, de naturaleza popular, por lo que se ve obligado a recurrir al adjetivo “clásica” para delimitar la tradición que hasta ese momento era “la tradición” por antonomasia. Observa Laguna Mariscal que Comparetti considera la “tradición clásica” como “el legado literario grecolatino, pagano, tal como se transmitió en la Edad Media”, de forma que puede apreciarse perfectamente una idea de continuidad histórica afín al mismo sentido etimológico de la palabra “tradición”, entendida como “transmisión”. Por su parte, el término “clásico” había tenido que sufrir una particular evolución semántica. Para que pudiera acuñarse la juntura “tradición clásica” había sido precisa primero la configuración de la etiqueta “*lettere classiche*”, que también utiliza Comparetti (Comparetti 1967, p. 119). De hecho, el adjetivo “clásico” ya había sufrido en el paso que va del siglo XVIII al XIX un gran cambio semántico. Aunque parezca sorprendente, la especificidad de lo “clásico” para referirse por antonomasia a lo “grecolatino” es ya

propia del siglo XIX (García Jurado 2007, pp. 169-174). De esta forma, el estudio de la “tradición clásica” ha de entenderse como aquel que abarca de manera exclusiva el legado grecolatino, si bien esto no es óbice para que desde las perspectivas de los estudios poscoloniales comiencen a aflorar nuevas “tradiciones clásicas” no grecolatinas, como luego veremos (4.b.). En lo que a España respecta, es Menéndez Pelayo el primero en usar la juntura dentro de su *Historia de los heterodoxos españoles*, entre 1880 y 1881 (García Jurado 2012):

Tuvo que venir la férrea y bienhechora mano del Santo Oficio a destruir en el siglo XVI estos resabios de paganismo [...] ¡Tanta fuerza tuvo en los pueblos latinos la tradición clásica, que algunos suponen destruida y cortada en los tiempos medios! (Menéndez Pelayo 1946-48, II, p. 429)

Coherente con el sentido restrictivo que ahora tiene el adjetivo “clásico”, vemos cómo Menéndez Pelayo equipara en este texto “tradición clásica” a “paganismo”, si bien no de una manera peyorativa. Asimismo, un poco antes, durante el decenio de los años setenta, Menéndez Pelayo había iniciado algunas de sus magnas empresas de recopilación bibliográfica, tales como su *Horacio en España* o la redacción de las fichas para una *Bibliografía Hispano-Latina Clásica*, de las que sólo pudo publicar en vida un único volumen. En la “Advertencia preliminar” es, precisamente, donde tenemos la suerte de encontrar definido el objeto de la “tradición clásica”, aunque esta expresión no aparezca ahora referida explícitamente:

El trabajo que logra hoy hospitalaria acogida en la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, ha sido para mí grata ocupación de muchos años y descanso de más graves estudios. Antes de salir de las aulas universitarias, en 1873⁴, formé el proyecto de una *Biblioteca de Traductores Españoles*, ampliando y continuando el meritorio ensayo de D. Juan Antonio Pellicer. Después concebí un plan más vasto, y los traductores vinieron a quedar como una parte, acaso secundaria, de la obra que imaginé con temeridad juvenil. Tal como se presenta al público en esta primera parte consagrada a la literatura latina, comprende la historia de cada uno de los clásicos en España, las vicisitudes de su fortuna entre nosotros, el trabajo de nuestros humanistas sobre cada uno de los textos, las imitaciones y reminiscencias que en nuestra literatura pueden encontrarse. [...] Sea cual fuere el destino que las aguarda, siempre tendrán para mí el recuerdo de las horas gratísimas que pasé leyendo los clásicos latinos y comparándolos con los castellanos o viceversa (Menéndez Pelayo 1902, p. 5)

Según este texto, la “tradición clásica”, aplicada al caso español, es “la historia de cada uno de los clásicos en España” desde el punto de vista no sólo de su traducción, sino de la labor filológica y literaria (“influencias y reminiscencias”). La novedosa disciplina nace, precisamente, al calor de los nuevos planteamientos historicistas, concebida como el estudio metódico de la fortuna de los autores grecolatinos en las modernas literaturas europeas. De esta forma, queda claro que el objeto de estudio de la tradición clásica está en la actividad literaria y filológica (no hay referencia alguna a las actividades artísticas, ni mucho menos a las relaciones entre literatura y arte en general), y que la comparación se establece entre los “clásicos latinos” y los “clásicos castellanos”. Conviene señalar que cada autor clásico se concibe de manera independiente, es decir, como si cada uno de ellos constituyera un objeto de estudio en sí mismo. Desde esta perspectiva tan analítica se entiende que la suma de tales historias individuales ($h_1 \dots h_x$) daría lugar a la historia completa (H_c):

⁴ Me permito recordar que Comparetti había publicado su libro precisamente en 1872, como hemos tenido ocasión de leer poco más arriba.

$$h_1 + h_2 + h_3 + \dots + h_x = H_c$$

Como luego veremos, será precisamente Highet quien rompa con este discurso atomizado cuando configure el relato de la tradición clásica en clave de historia literaria y no de diccionario o bibliografía⁵. La exposición de Menéndez Pelayo no deja de reflejar también una visión concreta del propio objeto de investigación, donde no cuenta tanto la posición relativa que cada autor ocupa dentro de un todo como su carácter intrínseco e independiente. El estudio, así planteado, aísla o posterga la posible relación conjunta de los autores a un estricto binarismo (“autor antiguo en un autor moderno”), atomizando la investigación. Por otra parte, es oportuno observar que el uso del término “comparación” aparece también en el texto. Precisamente, el comparatismo de la época participa del mismo método formulable como “A en B” (Vega-Carbonell 1998, pp. 47-48) que la propia tradición clásica. Asimismo, este modelo comparatista contempla de manera exclusiva una relación genética entre los textos, por lo que la tradición clásica no diferiría inicialmente de la literatura comparada más que en su objeto de estudio. La búsqueda de fuentes se entendió, por tanto, como “el método” por antonomasia, de manera que aquello que no cabía en la categoría causal de fuente literaria debía ser necesariamente algo distinto, y era relegado al proceloso océano de la coincidencia casual. Como ya apuntó Dámaso Alonso en 1963 (primero publicado en el *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 39, 1963, pp. 5-27 y ya luego en Alonso 1986) a propósito de la crítica sobre alguno de los lugares comunes estudiados por Ernst Robert Curtius en su *Literatura europea y edad media*, lo que no es “tradición” (entiéndase por “tradición” influencia e imitación de un modelo previo) es “poligénesis”. Muchos de los tópicos estudiados por Curtius como objetos de la tradición, por ejemplo, el supuesto “lugar común” de la llegada de la noche cuando se está escribiendo, podían repetirse en épocas y autores diferentes no tanto por tratarse de una herencia cultural como de una coincidencia de las circunstancias del escritor. La persistencia en el estudio de las fuentes suscitó que, no sin humor, el exquisito Pedro Salinas (1974, p. 103) formulara en 1947 la irónica expresión de “crítica hidráulica” para denominarlo. En todo caso, la polaridad entre “tradición” y “poligénesis” sigue apelando a una concepción causal/casual de la tradición literaria y no contempla que pueda haber inquietantes estados intermedios entre una y otra basados, sobre todo, en el juego de los intermediarios y los sistemas complejos que crea la propia dinámica de la cultura, en especial la moderna. Volveremos al asunto cuando hablemos sobre Claudio Guillén y la literatura como sistema (3.c.).

Sin embargo, ya desde comienzos del siglo XX, en la crítica idealista de Benedetto Croce y en el mundo anglosajón había comenzado una interesante tendencia hacia posturas más estéticas y menos arqueológicas con respecto al propio concepto de tradición que llegará hasta el mismo Claudio Guillén. En este sentido, el poeta y crítico T.S. Eliot había publicado en 1921 un ensayo fundamental titulado “La tradición y el talento individual” (“Tradition and the individual talent”), donde abogaba por una visión conjunta de los hechos literarios y por un cambio de perspectiva, de forma que la tradición pudiera estudiarse, para nuestra sorpresa, no necesariamente desde el primer autor, sino desde el último y en sentido inverso. Lo más inquietante de todo es que el último autor en llegar puede ser capaz de alterar el orden ya establecido:

⁵ Las historias literarias (recuérdese las bibliotecas de Nicolás Antonio) se presentan inicialmente como bibliografías analíticas, hasta que adquieren una forma de relato (por ejemplo, en Juan Andrés.)

Ningún poeta ni artista adquiere su sentido completo aisladamente. Su significado y su reconocimiento no es otro que el reconocimiento de su relación con los poetas y artistas muertos. No se le puede juzgar en solitario, hay que situarlo, merced al contraste y la comparación, entre los muertos. Formulo este aserto como un principio de crítica estética y no meramente histórica. La dependencia que conformará, a la que se adscribirá, no tiene un único sentido; lo que ocurre cuando se crea una nueva obra de arte es algo que afecta de manera simultánea a todas las obras de arte que la preceden. Los monumentos existentes configuran un orden ideal entre ellos que resulta alterado por la inserción en ese conjunto de una obra nueva (nos referimos a la que sea realmente novedosa). El orden existente está completo antes de que la nueva obra llegue; sin embargo, para que persista el equilibrio tras la llegada de la novedad, todo ese orden existente debe alterarse siquiera un poco; de esta forma se reajustan las relaciones, proporciones y valores de cada obra de arte con respecto al conjunto; y esta no es otra que la conformidad entre lo viejo y lo nuevo. Cualquiera que ratifique esta idea del orden, de la configuración de la literatura europea, de la inglesa, no encontrará ilógico que el pasado deba ser alterado por el presente tanto como el presente viene influido, asimismo, por el pasado. Y el poeta que esté al tanto de esto será consciente de sus grandes dificultades y responsabilidades. (T.S. Eliot 1951, p. 15. trad. de F. García Jurado)

Tales asertos contemplan dos ideas muy bien entrelazadas: de una parte, la consideración de la literatura como un sutil conjunto en equilibrio, es decir, como un sistema donde lo antiguo y lo moderno conviven de manera simultánea o sincrónica, y, de otra, la posibilidad de alterar ese propio “sistema de la tradición” desde el presente, modificando, pues, nuestra visión de los autores precedentes. El propio concepto de recepción, así como la idea de la literatura como sistema, dos de los paradigmas que consideraremos más adelante (4.a. y 4.b.), ya están aquí contemplados de manera consciente. Asimismo, hay una interesante y productiva tensión entre la idea del autor como ser individual y el valor de lo compartido por los escritores de una generación.

b) 1949. Segunda etapa: la “tradición clásica” como relato (Gilbert Highet)

Estas teorías sobre el carácter global de la literatura y la posibilidad de cambiar el orden también desde el presente han convivido de diferente manera con el discurso oficial de la tradición clásica. La nueva etapa, que consideramos como de consolidación, viene definida, ante todo, por una obra monumental titulada *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental* (*The classical tradition. Greek and Roman influences on western literature*). Fue compuesta por Gilbert Highet y publicada en 1949 (la tradujo al español bastante pronto nada menos que Antonio Alatorre, en 1954, en el Fondo de Cultura Económica), cuando su autor ya era, desde 1938, profesor de la Universidad de Columbia. Como ha revisado Laguna tanto en su trabajo sobre el origen de la expresión (2004) como en su cuaderno de bitácora (vulgarmente conocido como “blog”)⁶, Highet se inspiró en Domenico Comparetti. A ello cabe añadir, como bien se refleja en la discusión que suscita la interesante propuesta de Laguna, otro libro precedente compuesto por uno de los maestros que Highet tuvo en la Universidad de Oxford, precisamente el helenista Gilbert Murray. Nos referimos a su obra titulada *La tradición clásica en la poesía* (*The classical tradition in poetry* [Murray 1927]), donde se recogen las conferencias que inauguraron las prestigiosas “Charles Eliot Norton Lectures on Poetry” que se siguen dictando en la Universidad de Harvard precisamente desde 1927. Especialmente interesante es la primera de las conferencias, titulada “Qué se entiende por tradición” (“What is meant by Tradition”), donde a partir de un gráfico ejemplo tomado de su propia tierra de origen, Australia, Murray formula dos maneras

⁶ Gabriel Laguna, blog de tradición clásica, en la dirección electrónica siguiente (consultada el 10 de febrero de 2013): <http://tradicionclasica.blogspot.com.es/2004/12/origin-of-classical-tradition-label.html>.

de concebir la “tradición”, a saber: como algo inconsciente, similar a una convención que se asume de manera imperceptible, y como una forma de ideal (Murray 1927, p. 5), donde sí se ve la voluntad clara de adoptar un tipo determinado de tradición, por ajena y lejana que sea. Como bien apunta Murray, frente a sus orígenes anglosajones, la literatura inglesa ha adoptado la tradición clásica grecolatina como un ideal literario que puede reconocerse en autores como Milton, si bien no deja de haber elementos inconscientes de esa propia tradición más difíciles de detectar, algo que también es perceptible en un autor que se considera tan diferente de Milton como el propio Shakespeare (Murray 1927, p. 26). La indagación en el propio origen de la poesía, nos propone Murray, puede ayudarnos a aclarar este enigma entre un ámbito perceptible de la tradición clásica y otro inconsciente (Murray 1927, p. 27). No nos es posible entrar ahora a considerar cuánto pudo aportar esta obra de Murray a la de Highet, aunque me aventuro a pensar que no demasiado.

Volviendo al libro de Highet, debe ser considerado como un verdadero hito historiográfico que, a su vez, asienta la concepción de la “classical tradition” en términos de “influences” en la “western literature”. Si leemos este título de manera retrospectiva, podemos encontrar en él el germen de dos líneas de trabajo que tiempo más tarde irán modificando los paradigmas de los propios estudios de tradición. De un lado, y comenzando por la última expresión, el término “western literature” dará lugar, desde su contrapunto conceptual, a los “east-west studies” o a los estudios poscoloniales, que constituyen uno de los paradigmas más influyentes del nuevo comparatismo, como veremos más adelante (4.d.). Highet sería, desde las nuevas perspectivas, un autor “eurocéntrico” y desdeñoso de otras tradiciones culturales, como la oriental, sobre todo cuando critica que se haya confundido a menudo el helenismo con el orientalismo⁷. Por otra parte, encontraremos la reflexión acerca de las “influences” en autores como Harold Bloom, el todopoderoso crítico literario de la Universidad de Yale, que compone, inspirado en la teoría de los precursores de Eliot, su conocido ensayo titulado *La angustia de las influencias* (*The anxiety of influence*), publicado en 1973 (Bloom 1997) y al que luego volveremos (4.a.). Si bien Highet habla de influencia no debe pensarse que lo hace exclusivamente desde la estricta “crítica hidráulica” ironizada por Salinas. En este sentido, la brillante María Rosa Lida de Malkiel observaba con acierto en su reseña hipercrítica al libro de Highet (publicada inicialmente en la *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5, 1951, pp. 183-223) que una de las virtudes de este autor había sido ver cómo el “influjo grecorromano” suponía, más allá de la consabida metáfora de las fuentes, un “juego complejo”:

La “moralaja” de la historia del influjo grecorromano enseña, pues, que la Antigüedad clásica no vale como panacea ya confeccionada y lista para cualquier caso, sino como estímulo que ha sabido arrancar altísimas respuestas de las naturalezas privilegiadas, sin poder, claro está, convertir en privilegiadas a las naturalezas que no lo son. El “influjo” grecorromano –no nos engañe la metáfora– no es un fluido que mane de Homero y Virgilio con virtud de vivificar y ennoblecer cuanto toque: es un juego complejo en el cual, como muy bien demuestra el libro de Highet, tanto o más importantes que la belleza del arte clásico son las circunstancias de su acogida. (Lida de Malkiel 1975, pp. 364-365)

En definitiva, es posible estudiar la relación entre las literaturas antiguas y modernas desde presupuestos donde los autores modernos no son ya depositarios pasivos de un

⁷ “Beautiful poetry, beautiful dreaming: especially in a Victorian world of heavy clothes and cumbrous conventions. But the theory from which it flowed did in fact credit the Greeks with far more cosmopolitan cities like Alexandria. Sometimes it distorted the facts of history by confusing Hellenism with Orientalism.” (Highet 1949, p. 457).

legado, sino personas que tienen también mucho que decir acerca de los antiguos, dada su capacidad para reinterpretarlos y volver a contar la literatura grecolatina desde sus nuevas perspectivas históricas. Al margen de los propios méritos del libro de Highet, hay que considerar que una de sus grandes contribuciones ha sido la extensión del término “classical tradition” o “tradición clásica” para referirnos a los estudios sobre la influencia de las literaturas clásicas en occidente. No olvidemos que se trata de un libro publicado precisamente al comienzo de la posguerra y que en él se hace una defensa a ultranza de una “tradición clásica” que comienza a verse amenazada por otras nuevas tradiciones, en este caso no occidentales. Desde 1872, cuando Comparetti utilizó por primera vez la juntura “tradición clásica”, hasta 1949, cuando Highet la universaliza, han pasado más de 70 años, tiempo suficiente para que la etiqueta resulte ya reconocible, cuando menos en los círculos académicos. Highet contribuye a la consolidación definitiva de la expresión frente a otras alternativas como “herencia” o “pervivencia” (no ha ocurrido lo mismo con el término “recepción”, como veremos en su lugar correspondiente) y asienta las bases metodológicas implícitas de la disciplina. El modelo de estudio de Highet puede resumirse esquemáticamente como sigue:

- a) Mayor peso del punto de vista de la “influencia” sobre el de la “recepción”, si bien no debe confundirse la “influencia” con la mera búsqueda de fuentes, cuyo método critica expresamente el propio Highet.
- b) Visión histórica de la tradición clásica, expuesta por períodos y géneros. La mayor aportación de Highet ha sido la de crear una historia literaria propia para la tradición clásica. Highet podía haber elegido entre un catálogo (Menéndez Pelayo) o una ordenación tomada de las historias de las literaturas griega y latina, pero opta por una periodización de la propia literatura occidental desde los llamados “tiempos oscuros” hasta los modernos. A este respecto, y como luego seguiremos viendo en manuales recientes, debemos señalar las nomenclaturas estéticas del tipo “renacimiento” y “barroco”, frente a otras posibles más asépticas como “siglo XVI” y “XVII”.
- c) Uso restrictivo del sentido de la tradición clásica, de la misma forma que lo hemos visto en Menéndez Pelayo, donde hay una atención exclusiva a la “literatura”, frente a otras posibles manifestaciones como la pintura, la arquitectura o la escultura.
- d) La literatura es concebida ya como una de las “bellas artes” y no en el sentido antiguo de *litterae*, o producción escrita. Esta idea también se transporta a la literatura antigua, donde, por ejemplo, Virgilio ocupa una gran atención frente a autores técnicos, como Vitrubio.
- e) Se relata la “Batalla de los antiguos y los modernos” como un episodio clave para la historia de los clásicos en occidente. Asimismo, se contempla en el relato de la historia de la tradición clásica las aportaciones del moderno mundo académico (“A century of scholarship”).
- f) Se contempla de manera exclusiva la literatura occidental, que incluye la europea y la norteamericana. A este respecto, resulta de gran interés la inclusión de poetas tan cercanos a su tiempo como T.S. Eliot o Ezra Pound, que son fundamentales para la tradición clásica, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la creación literaria.

En 1954 publica Robert Ralph Bolgar, profesor del King’s College de la Universidad de Cambridge, otro libro de peso: *La herencia clásica y sus beneficiarios* (*The classical heritage and its beneficiaries* [Bolgar 1954]), que intenta trazar una historia no sólo literaria, sino cultural e intelectual donde necesariamente ha de entrar la educación. El libro abarca de manera significativa el tramo histórico que transcurre desde la etapa carolingia hasta el renacimiento, de forma que se centra en los dos grandes paradigmas historiográficos que han venido siendo de especial interés para nuestros estudios: el medieval (con el llamado “renacimiento carolingio”) y el renacentista (con el renacimiento por antonomasia). Como vemos por el título, Bolgar utiliza la etiqueta “classical heritage” (Laguna 2004, p. 84)⁸ en lugar de la expresión más común, quizá

⁸ Laguna (2004, p. 84) revisa las denominaciones más comunes alternativas a la de “tradición clásica”: “legado”, de filiación británica, “herencia”, usada por Bolgar, y “pervivencia”, preferida por los alemanes.

para diferenciarse así de Highet, y convierte a los “receptores” en “beneficiarios”, consecuente con el propio carácter de la tradición como “herencia”. En este caso, dejamos la metáfora hidráulica por la notarial. La obra de Bolgar, por lo demás, bascula entre los paradigmas de la edad media y el renacimiento, y aunque el autor procura mostrarse lo más aséptico posible ante los hechos que narra no deja de expresar su preferencia por lo medieval. En todo caso, como bien apunta J. Tate en la reseña que hace de la obra (Tate 1956), es significativo, por ejemplo, el desdén que el autor muestra por la escuela florentina de los neoplatónicos. Si bien ya nos hemos referido al problema de la relación de la tradición clásica con los dos grandes paradigmas historiográficos de la edad media y el renacimiento al hablar de las obras de Curtius y de González Rolán, conviene volver a él para esquematizar cuál es el planteamiento básico a este respecto:

-Quienes defienden la tradición clásica en la edad media abogan por una continuidad cultural entre la antigüedad y la modernidad.

-Quienes identifican tradición clásica con el renacimiento confirman la ruptura que implica el hecho de que las letras y las artes “renacieran” a finales de la edad media.

Así las cosas, es conveniente que dediquemos un poco de atención a Curtius y su obra de compilación titulada *Literatura europea y edad media latina (Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter)*, publicada en 1948, si bien los diferentes estudios que la componen habían venido forjándose desde tiempo atrás. El pensamiento de Curtius está influido por la escuela de Warburg en lo que a la preocupación por la historia cultural se refiere (4.c.), y la edad media viene a representar, ante todo, el referido afán de continuidad histórica (Curtius 1989, p. 34 y *passim*) entre la antigüedad latina y la cultura de occidente. Este planteamiento nace como defensa de un humanismo inmanente que pretende explicar el tronco común de la cultura europea, incluida la alemana, frente al “sociologismo” de Karl Mannheim, acorde a los oscuros tiempos del nazismo⁹. De esta forma, tanto Highet como Curtius se muestran como acérrimos defensores de la cultura occidental.

Sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial, y con el desarrollo de los nuevos planteamientos poscoloniales de los países africanos y asiáticos, a medida que se iban independizando de sus respectivas metrópolis imperiales, la cultura occidental y su tradición se vuelven sinónimos de imperialismo y eurocentrismo, hecho que motivará profundos cambios en el propio seno de nuestros estudios y hasta en el mismo concepto de “clásico”, que terminará exportándose a otras culturas y literaturas bien ajenas al mundo grecolatino (Settis 2006, pp. 9-17). Como luego veremos (4.d.), Edward Said se convertirá en un autor clave en lo que a los estudios poscoloniales respecta. Estos nuevos cambios ya forman parte de la etapa tercera de nuestra pequeña historia de la tradición clásica, y a ella dedicaremos el apartado siguiente.

⁹ Así nos lo recuerda Joaquín Rubio Tovar (1997, 156-157): “Más allá de las antipatías personales, el enfrentamiento intelectual entre Curtius y Mannheim permite explicar alguna de las razones que llevaron al romanista a escribir LEEML. Curtius consideraba que el *sociologismo* (término por el que entendía la pretensión de la sociología de convertirse en una ciencia absoluta) traería consigo un empobrecimiento gravísimo de las disciplinas humanísticas. La sociología le parecía consecuencia de la politización de una sociedad que iba a quedar en adelante huérfana del espíritu. Curtius expresó su desacuerdo en distintos momentos, como en el tribunal que había de juzgar un trabajo del sociólogo (concretamente, un estudio sobre el pensamiento conservador) en la Universidad de Heidelberg. Mannheim sostenía que el pensamiento conservador se había fundamentado en la idea de continuidad como reacción a la amenaza de cambios sociales.”

c) 1979. Tercera etapa: la “tradición clásica (grecolatina)” y la “recepción” (Claudio Guillén)

En 1979 se publica el segundo número del anuario *1616*, editado por la entonces flamante Sociedad española de literatura general y comparada. Eran tiempos aptos para nuevas empresas. Durante estos años, un consagrado y aún prometedor comparatista de la Universidad de Harvard, Claudio Guillén, comienza a plantearse la posibilidad de vivir en España para fundar allí los estudios de literatura comparada. En el número de *1616* al que nos hemos referido aparece un singular artículo que va a tener una gran trascendencia por lo que supone de revisión del conocido discurso de las fuentes y las influencias. El artículo se titula “De influencias y convenciones” (Guillén 1979, pp. 87-96, luego en Guillén 1989, pp. 95-117) y se trata de la versión española de uno de sus estudios recogidos en *Literature as system* (Princeton, 1971). De manera significativa, en el apéndice que se añadió para la traducción española, se afirma lo siguiente:

Resulta algo anacrónica o anticuada la importancia concedida en España –por algunos– a los estudios de influencias, que al parecer nos retrotraen a la época, anterior a los años cuarenta, del influjo francés en la Literatura Comparada. (Guillén 1989, p. 115)

A partir de un estudio precedente de uno de sus míticos maestros de Harvard, Harry Levin¹⁰, Claudio Guillén vino a superar la vieja cuestión de las influencias y los estudios de fuentes mediante la dinámica polaridad entre el concepto de “influencia” frente a los más amplios de “convención” y de “tradición”. La influencia, según Guillén, tiene que ver, sobre todo, con el “talento individual” (de nuevo T.S. Eliot) frente a la convención, cuyo carácter es compartido por los escritores de una generación dada. La influencia, por su parte, supone una relación no mediatizada, sino directa. La convención, por el contrario, es un fenómeno colectivo, dado en un tiempo concreto (sincrónico).

“influencia” (hecho individual) / “convención” (hecho colectivo)

Asimismo, Claudio Guillén apunta al hecho de cómo ciertas influencias pueden devenir en nuevas convenciones que podrían dar lugar, por ejemplo, a que un poeta petrarquista no hubiera tenido necesariamente que leer a Petrarca, sino sencillamente seguir las modas literarias de su época. Por lo demás, si la convención viene dada por el repertorio de posibilidades que un escritor comparte con sus “rivales vivos”, la tradición se plantea en términos de rivalidad de los escritores con sus antepasados. Así las cosas, un joven escritor puede buscar deliberadamente en la tradición la influencia de un autor precedente para situarse en el terreno de la singularidad frente a las convenciones de su tiempo. En definitiva, Claudio Guillén lleva la influencia al terreno del “talento individual”, frente al carácter compartido de la convención y la tradición. Asimismo, la convención se mueve en el terreno del presente, mientras la tradición lo hace en el del pasado:

“convención” (presente) / “tradición” (pasado)

De esta forma, “influencia”, “convención” y “tradición” constituyen tres conceptos que, lejos de estar compartimentados, mantienen una rica relación opositiva entre sí. Si

¹⁰ Véase Levin 1950, quien se inspira, a su vez, en las ideas de T.S. Eliot sobre la tradición.

aplicamos estos criterios de manera práctica a nuestros estudios de tradición clásica, lo más importante acaso sea que no nos quedemos simplemente en relaciones binarias de mera influencia, o de tipo genético, entre un autor antiguo y otro posterior. Es el caso de Virgilio y Dante, según el propio Guillén:

Es insuficiente afirmar que Virgilio influyó en Dante con independencia de otros factores, cuando tantos otros elementos sustentaron esa relación y lo fundamental fue el funcionamiento de un “campo” total: la autoridad y la continuidad de una tradición. Verdad es que lo que se imita es la obra singular, no la tradición. Pero es asimismo cierto que ciertos poemas encarnan tradiciones, condensan y vitalizan sistemas de convenciones y simbolizan otros poemas. (Guillén 1989, pp. 104-105)

Hemos elegido a Claudio Guillén para definir este nuevo período porque su obra podría haber constituido la verdadera piedra de toque para una total renovación de los estudios de tradición clásica en España, al tiempo que se creaban los de literatura comparada. De manera general, durante los años 70 y 80 se producen en el mundo académico diversas propuestas novedosas de estudio que en diferente grado terminarán transformando los propios paradigmas de la tradición clásica, especialmente en el mundo anglosajón y el iberoamericano. Estos paradigmas no nacen de la nada, y de todos ellos ya hemos estado apuntado las ideas precursoras que terminarán alimentándolos. Es el momento de pasar a hablar sobre ellos.

4. Un cambio de paradigma: cuatro grandes líneas

Señalamos a continuación, de forma somera, cuáles han sido, desde nuestro punto de vista, los paradigmas más influyentes que ya venían incubándose desde tiempo atrás:

- a) El cambio de perspectiva desde la “tradición” a la “recepción” (Eliot, Bloom)
- b) La cuestión de la múltiple relación entre los textos (Eliot, Guillén)
- c) La ampliación de la tradición clásica a los nuevos enfoques de historia cultural (Warburg)
- d) Los estudios poscoloniales y la manipulación del pasado (Said)

El ámbito de la tradición clásica se va a ver afectado en diferente medida por estos paradigmas que provienen de otros ámbitos de conocimiento y que de manera directa o indirecta tratan de ofrecer alternativas al modelo de estudio encarnado por Highet:

Modelo de Highet	Modelos alternativos
Mayor peso de la “influencia” sobre la “recepción”	Cambio de perspectiva desde la “tradición” a la “recepción”
Visión analítica e historicista de la tradición clásica	Múltiple relación entre los textos
Sólo la literatura	Nuevos enfoques de historia cultural: la historia del arte
Literatura occidental	Otras literaturas

Naturalmente, con tales criterios no agotamos este rico ámbito de estudio, pero sí tenemos la certeza de que, si bien no están todos los posibles¹¹, estos cuatro son sumamente representativos.

¹¹ Necesarias razones de espacio y simplificación nos aconsejan prescindir en este trabajo de la vertiente de la tradición clásica dedicada a estudiar la recreación de los mitos, así como de nuevos enfoques, como es el caso de la mitocrítica.

a) “Tradición” frente a “recepción”

La idea de “tradición” había ido asociándose a ciertos presupuestos implícitos que merece la pena señalar. En primer lugar, la perspectiva que parte de un texto antiguo como fuente de otro moderno suele conceder la condición de primacía al primero, cuya función básica sería la de influir en el segundo. El texto más reciente, por su parte, sería básicamente una imitación o huella del primero y, como ya sabemos, la teoría romántica de la originalidad a ultranza convirtió a la imitación en un demérito. Desde tales presupuestos se consideró con menosprecio, ya desde finales del siglo XVIII (Friedrich August Wolf), que la literatura romana no era más que una mera imitación de la griega, por lo que carecía básicamente de interés como tal literatura. Sin embargo, si adoptamos la perspectiva de un lector o un autor moderno, surgen preguntas curiosas. Entre otras, hay una cuestión hermenéutica acerca de cómo se interpreta un texto antiguo cuando se lee al cabo de los siglos: ¿cabe hacer de él una lectura atemporal o, bien al contrario, una lectura histórica, que nos permita situarlo en su tiempo y contexto? Asimismo, podemos pensar en el aspecto productivo que puede tener la misma tradición cuando los textos antiguos son releídos bajo nuevas claves estéticas e, incluso, cuando se producen errores en la transmisión, como los “misunderstandings” o “errores de interpretación” que expone Harold Bloom en su ya citado libro sobre la angustia de las influencias:

Las influencias poéticas no tienen por qué hacer que los poetas se vuelvan menos originales, ya que frecuentemente los vuelven más originales, aun cuando no necesariamente mejores. La profundidad de las influencias no puede ser reducida al estudio de las fuentes, a la historia de las ideas, o a la modelación de imágenes. Las influencias poéticas, o, como las llamaré más frecuentemente, los errores de interpretación, constituyen necesariamente el estudio del ciclo de vida del poeta como poeta (Bloom 1991, p. 16)

La influencia, por tanto, deja de representar una relación de un único sentido para conferir al receptor la posibilidad de recrear lo que recibe. Por su parte, T.S. Eliot exponía, según vimos, cómo una nueva obra era capaz de alterar, siquiera levemente, el equilibrio que las diferentes obras habían conformado a lo largo del tiempo. Y ya no sólo es pertinente hablar acerca de los autores y sus obras, pues la recepción es, entre otras cosas, un fenómeno propio de los lectores, por lo que conviene observar cómo éstos irrumpen a la manera de un nuevo personaje en el hecho literario, frente al escritor, que tradicionalmente se ha considerado como el absoluto protagonista. En este sentido, cabe destacar la profunda huella que ha dejado en este tipo de reflexiones la llamada “Estética de la recepción” formulada por la Escuela de Costanza y abanderada por el teórico Hans Robert Jauss. La conferencia que impartiera en 1967 con el título de “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria” (Jauss 2000, pp. 137-193) constituye el puntal básico de esta nueva perspectiva. El autor incide en un concepto tomado de la epistemología, el de “horizonte de expectativas”, referido al bagaje que tiene el lector moderno para su propia interpretación de un texto del pasado. En lo que a la lectura de los autores grecolatinos respecta, la recepción puede tener, por su parte, una doble vertiente, ya se trate de la lectura de un texto más o menos contemporáneo a sus lectores o no. En el primer caso, estamos ante lo que los italianos (Cavallo *et alii* 1991) denominan en sentido amplio “recepción” frente a la “actualización” del texto antiguo. Este último concepto se aplica precisamente para hablar de las lecturas que de los clásicos se hacen a partir del siglo XVIII. Concebida de esta forma, la recepción parece haberse constituido, sobre todo en el ámbito anglosajón, en un estudio complementario, aunque diferente, del de la tradición clásica. Si bien, como veremos más adelante, en algunos manuales españoles se utiliza de manera

indistinta uno y otro término, en el mundo anglosajón, sin embargo, ya disponemos de monografías específicas (p.e. Hardwick 2003) y hasta de manuales (Hardwick y Stray 2008 [2011]), por no hablar, incluso, de revistas dedicadas exclusivamente al asunto, como el *Classical reception journal* que edita la propia Universidad de Oxford. En el manual de Hardwick y Stray podemos encontrar una interesante introducción donde se expone lo que los editores entienden por el término “recepciones”, escrito en plural:

Por “recepciones” nos referimos a las maneras en que la materia griega y romana ha sido transmitida, traducida, extractada, interpretada, reescrita, reimaginada y representada. Hay actividades complejas en las cuales cada “hecho” de recepción es, asimismo, parte de procesos más amplios. Las interacciones se combinan con una sucesión de contextos, ya de naturaleza clásica o no clásica, para producir un panorama donde a menudo nos aguardan desniveles inesperados, con sus subidas y bajadas, apariciones y supresiones y, a veces, metamorfosis. Es por ello por lo que el título de este volumen se refiere a las “recepciones” en plural. (Hardwick y Stray 2011, p. 1)

Dos ideas resultan especialmente pertinentes dentro de este tipo de estudio: de una parte, el énfasis en “las maneras” (“the ways”) según las cuales la “materia griega y romana” (“the Greek and Roman material”) se reinterpreta y, de otra, el interés por estudiar cómo los “hechos de recepción” pertenecen, asimismo, a fenómenos mucho más complejos que los que puede explicar la mera transmisión de un motivo antiguo. Esta interacción de diversos factores nos acerca a una visión de la literatura no constituida por hechos aislados, que es el paradigma que nos ocupará en el apartado siguiente.

b) La literatura como sistema: la naturaleza de la relación entre los textos

El modelo científico del positivismo concede primacía a los datos, que los considera de manera individual, y entiende que su existencia preexiste a cualquier posible interpretación o relación. Desde esta perspectiva, debe considerarse que la literatura grecolatina constituye un conjunto delimitado de datos (“autores y obras”) cuya naturaleza no depende de las interpretaciones ulteriores. Asimismo, la presencia de la literatura grecolatina (llamémosla “A”) en otras literaturas (llamémoslas “B”) se produciría siempre sin perder su esencia originaria y en un solo sentido (“A” en “B”), es decir, sin necesidad de que la relación origine un objeto de conocimiento necesariamente nuevo, como podría ocurrir desde una perspectiva estructural o sistémica (la relación entre “A” y “B” puede modificar la naturaleza de los elementos que la conforman en la medida en que su delimitación conceptual depende de la propia oposición). Los estudios de tradición clásica se enfocaron desde un primer momento con una perspectiva positivista e historicista, por lo que la tradición, lejos de constituir un objeto de estudio propio, se concibió como una suerte de “apéndice” con respecto al “núcleo”, formulable en estos términos: “la literatura grecolatina y su tradición”. De esta forma, el conocimiento de la tradición de un autor clásico sería algo “añadido” al conocimiento de este autor por sí mismo. Esta concepción, sin embargo, no encuentra buen acomodo cuando pasamos a la consideración dialógica de los textos, inspirada por el crítico literario ruso Mijail Bajtín en los años 30 del siglo XX o cuando, a partir de tales ideas, nos adentramos en la relación múltiple entre textos formulada por Julia Kristeva con el nombre de “intertextualidad” en 1967. Frente al modelo positivista “A en B”, el método estructural se plantea como “A y B”, o incluso “B y A”, de manera que nuestro conocimiento dependería sobre todo de la observación de las relaciones complejas y simultáneas que mantiene un conjunto de elementos. La relación, pues, y no el dato, se convierte en el verdadero objeto de estudio. Pongo un ejemplo práctico: el escritor cubano Lezama Lima utiliza citas de Suetonio en cierto momento de su novela

Paradiso. Desde el punto de vista del positivismo, lo relevante es, precisamente, esa ocurrencia de un pasaje de Suetonio en un texto moderno. Sin embargo, constatar simplemente tal aparición del historiador romano en una novela cubana del siglo XX no explica, por ejemplo, que la motivación de este hecho responde básicamente a una convención creada por la literatura decadente de finales del siglo XIX (p.e., Óscar Wilde), que convirtió la lectura de los decadentes emperadores romanos en un verdadero rasgo estético. Este nuevo objetivo hace que el estudio de la naturaleza de las relaciones que pueden mantenerse entre diversos elementos se convierta en uno de los aspectos teóricos más importantes de los estudios estructurales. El éxito de estas visiones gestálticas u holísticas del hecho literario culminan cuando el helenista y crítico literario Gérard Genette publica en 1982 su libro titulado *Palimpsestos. La literatura en segundo grado (Palimpsestes: La littérature au second degré* [Genette 1989]), donde sistematiza cuatro modalidades recurrentes de relación entre textos. En todo caso, aunque los conceptos de “dialogismo” y de “intertextualidad” son análogos, no pueden identificarse sin más. Parece que, si bien el segundo es heredero del primero, no recoge, sin embargo, toda la dimensión comunicativa de aquel, como el polifonismo de voces, o los registros sociales en la obra (pensemos en los estudios bajtinianos sobre Dostoyevsky). Por el contrario, la “intertextualidad” o, ya de manera más precisa, la “transtextualidad” ha generado una mecánica de relaciones entre los textos que no recoge necesariamente el “dialogismo”. De esta forma, dos textos pueden ponerse en relación a partir de estas cinco modalidades básicas:

- ”intertextualidad”, interrelación textual que va desde la cita, en su forma más explícita, al plagio
- ”paratextualidad”, o los márgenes del texto
- ”metatextualidad”, o el comentario
- ”hipertextualidad”, o la inserción de un texto en otro sin constituir una cita
- ”architextualidad”, o la adscripción de un texto a un género literario

Este marco teórico, sólo explotado en parte o interpretado de manera muy superficial, casi terminológica, abre para los estudios de tradición clásica unas posibilidades insospechadas, al igual que para los estudiosos de la literatura comparada, tal como declara el mismo Claudio Guillén:

Para los comparatistas el concepto de intertextualidad, desarrollado de unos quince años a esta parte, es especialmente beneficioso. He aquí por fin un medio, pensamos, con que disipar las ambigüedades y los equívocos que la noción de influencia traía consigo. Cuando alguien decía “Dickens influyó en Kafka”, nunca sabíamos a ciencia cierta si se trataba de una vaga repercusión de carácter personal y biográfico, tal vez profunda, pero con Dios sabe qué consecuencias precisas, o si se afirmaba la presencia de *Martin Chuzzlewit* en *Amerika*. (Guillén 2005, p. 287)

Si bien dentro de los estudios de literatura griega y latina hay buenas aplicaciones del criterio de la intertextualidad, la tradición clásica no ha recibido, al menos que sepamos, tanta atención, posiblemente porque los anglosajones no la han adoptado como método de estudio en la misma medida que otros paradigmas, como el de la recepción. Sí pueden entrarse significativos estudios en el ámbito hispano. Uno de los pioneros en usar las aportaciones de Genette fue Ángel Vilanova, de la venezolana Universidad de los Andes, quien asumió tales presupuestos teóricos en 1990, dentro del marco de una ponencia presentada en el “I Taller internacional sobre filología clásica en América Latina (La Habana, 7-11 de mayo de 1990)” (Vilanova 1992 y 2006). El autor parte de la conciencia, similar a la de Claudio Guillén, de lo insatisfactorios que resultan los conceptos de “fuente” e “influencia” para poder dar cuenta de toda la riqueza de

relaciones posibles. Desde este marco teórico, el autor llevó a cabo una lectura del motivo del “Viaje al Averno” en tres autores hispanoamericanos (Marechal, Rulfo y Núñez) a partir de una de las modalidades de relación textual propuestas por Genette, la hipertextualidad. De esta forma, el autor plantea la hipótesis de partida de considerar el motivo del “Viaje al Averno” como hipotexto de las novelas *Adán Buenosayres*, *Pedro Páramo* y *Cubagua*, que se configurarían como *hipertextos*. El hipotexto del motivo “Viaje al Averno” podría reconstruirse, en calidad de texto mínimo¹², a partir de los textos modernos donde termina emergiendo, pero en este caso, dado que conservamos la literatura antigua que lo configura, es posible reconstruirlo a partir de ésta. Cabe ver en este planteamiento la dimensión de un estudio de conjunto y no el acostumbrado planteamiento analítico de cada obra por separado. Al, mismo tiempo, la propia formulación del título, “Motivo clásico Y novela latinoamericana”, supone un cambio de rumbo sobre formulaciones como “El motivo clásico EN la literatura hispanoamericana”¹³. Frente al historicismo marcado por los estudios más tradicionales, en este caso el hipotexto mantendría una relación sincrónica con los textos más recientes, y, paradójicamente, de esta simultaneidad, como si de una huella del tiempo se tratara, derivaría el sentido profundo de su historicidad (García Jurado 2010a).

c) Hacia una historia cultural

Legítimo heredero de la *Kulturgeschichte* formulada durante la segunda mitad del siglo XIX por el historiador suizo Jakob Burckhardt, el mundo académico anglosajón, sobre todo, cuenta en su haber con una escuela de estudios dedicados a la historia cultural¹⁴ que por su carácter abierto y fecundo es imprescindible para que podamos entender cuál ha sido el devenir de los estudios de tradición clásica, especialmente en las artes, a partir de los años 70 del siglo XX. El nombre clave desde el que irradian los nuevos planteamientos es el de Aby Warburg, cuyo conocido instituto, primero hamburgués y luego londinense, lleva su nombre con orgullo. Aunque nuestro autor falleció en 1929, sus ideas sobre la reutilización de los elementos del arte de la antigüedad en el renacimiento no han sido valoradas en su justa medida hasta el decenio de los años 70 del siglo XX. Leamos un pequeño texto que puede ilustrarnos perfectamente acerca de su pensamiento:

No debemos intimar con la Antigüedad para que nos responda a la cuestión de si es clásicamente serena o, por el contrario, está afectada de un frenesí demoníaco, apuntando una pistola sobre su pecho, obligándola a elegir entre una cosa o la otra. Saber si la Antigüedad nos empuja a la acción apasionada, o nos induce a la serenidad de una tranquila sabiduría, depende en realidad del carácter subjetivo de la posteridad antes que de la consistencia objetiva de la herencia clásica. Toda época tiene el renacimiento de la Antigüedad que se merece.

¹² También a partir de un antiguo mito, el de Edipo, Genette estudió la forma en que desarrollan su hipotexto dramaturgos como Corneille, Voltaire y J. Cocteau (Genette 1989, pp. 329-335). García Gual ha revisado este fenómeno más recientemente (García Gual 2012, pp. 216-222). García Gual ha desarrollado la idea de “expansión estilística” a partir de un hipotexto con la fabula del zorro y el cuervo (García Gual 1995).

¹³ En García Jurado (1999) llevamos a cabo la propuesta de los “encuentros complejos” entre literaturas latinas y modernas como dinamizadores de una “historia no académica de la literatura grecolatina en las letras modernas”, a partir de los criterios intertextuales de Genette.

¹⁴ “El común denominador de los historiadores culturales podría describirse como la preocupación por lo simbólico y su interpretación. Conscientes o inconscientes, los símbolos se pueden encontrar por doquier, desde el arte hasta la vida cotidiana, pero una aproximación al pasado en términos del simbolismo no es sino una aproximación entre otras. Una historia cultural de los pantalones, por ejemplo, diferiría de una historia económica del mismo asunto, al igual que una historia cultural del Parlamento diferiría de una historia política de la misma institución.” (Burke 2010, p. 15).

(Nota del material relativo a la conferencia sobre *Rembrandt, Italianische Antike im Zeitalter Rembrandts*, mayo de 1926 (WIA III.101); *ob. cit.* en E. Gombrich, [1970] 1983, p. 206 [apud Warburg 2005, p. 17])

Warburg deja que adivinemos la impronta que el *Origen de la tragedia* de Nietzsche ha ejercido en esa visión del “frenesí demoníaco”, símbolo de una Grecia muy alejada del estatismo de los mármoles imaginados por Winckelmann. Asimismo, cabe ver perfectamente la idea de una recepción activa de la Antigüedad que está ligada, como cabría esperar en un seguidor de las ideas de Burckhardt, al concepto historiográfico del renacimiento. En este sentido, son muy característicos de Warburg sus estudios acerca de Botticelli y su cuadro titulado el *Nacimiento de Venus*. Warburg consigue convertir un detalle inapreciable para el común de los mortales, por ejemplo, una suave brisa, en una verdadera piedra de toque para sus análisis:

Con esto damos por terminadas nuestras disquisiciones a propósito del *Nacimiento de Venus* de Botticelli. En una serie de obras de arte emparentadas por el objeto que tratan —el cuadro de Botticelli, el poema de Poliziano, la novela arqueológica de Francesco Colonna, el dibujo procedente del círculo de Botticelli y las descripciones de obras de arte de Filarete— se pone de manifiesto la inclinación, nacida del conocimiento que entonces se tenía del mundo antiguo a recurrir a las obras de arte de la Antigüedad siempre que se trataba de encarnar la vida en su movimiento externo. (Warburg 2005, p. 87)

Desde un motivo acaso tan sutil como el movimiento que el aire provoca al mecer unos cabellos o un vestido, Warburg indaga no sólo en la posible arqueología de tal motivo en el arte y la literatura antiguos, sino en su significado profundo y trascendente. De esta forma, el recurso a las obras de arte de la antigüedad para representar en el renacimiento el “movimiento externo” encarna como tal la esencia de una concepción profundamente vital de lo clásico (de nuevo la impronta de Nietzsche). La literatura y el arte antiguos se conjugan aquí para que apreciemos cómo Botticelli hizo algo más que inspirarse en el comienzo del *De rerum natura* de Lucrecio, o en el *Himno homérico a Afrodita* para pintar su cuadro sobre Venus. Botticelli —o Poliziano— “resucita” la antigüedad al hacer que ésta vuelva a encarnar la vida en sus cuadros y composiciones, y es de esta forma como podemos apreciar el profundo sentido de la “renaissance” que el historiador Burckhardt confirió a ese áureo período histórico desde la imaginación moderna. La tradición clásica adquiere con Warburg el sentido propio de lo dinámico y lo vital que han continuado desarrollando otros historiadores el arte, como el italiano Salvatore Settis, director de la Scuola Normale Superiore di Pisa. Heredero igualmente de la impronta del gran historiador italiano Arnaldo Momigliano, en su libro titulado *El futuro de lo clásico* Settis (2006) se ha adentrado en la historia cultural de la estética clásica en la modernidad. Coincide con los estudios de recepción en no considerar la antigüedad como un mero legado que se hereda, sin más. Asimismo, Settis observa, acercándose en este sentido a los estudios poscoloniales (4.d.), que otras culturas no europeas son capaces de tomar aspectos del bagaje grecolatino y hacerlos suyos, al tiempo que confieren la categoría de “clásico” a nuevas realidades culturales muy ajenas a lo grecolatino.

Cercano a estos planteamientos culturales están los estudios de Marc Fumaroli, profesor del Collège de France y experto en la llamada “Querelle des anciens et des modernes” que tuvo lugar, fundamentalmente en Francia e Inglaterra, a caballo de los siglos XVII y XVIII. En su conocido ensayo titulado “Las abejas y las arañas” (“Les abeilles et les araignées” [Fumaroli 2001]), se revisan todos los textos que confluyeron en esta querrela desde los que la emprendieron, Boileau y Perrault, y se analiza cuidadosamente el célebre texto que Jonathan Swift dedicó al asunto. Swift es quien motiva, de hecho, el

título de su ensayo, pues en su *Batalla de los libros* (*The battle of the books* [1704])¹⁵ asistimos al debate entre la “antigua” abeja, gregaria y deseosa del bien común, y la “moderna” araña, individualista y pasiva. La querrela tiene una trascendencia que va más allá de los propios aspectos literarios que la sostienen, pues en ella se está debatiendo no sólo si son mejores los antiguos que los modernos, o viceversa, sino el cambio de rumbo que va a adoptar la cultura cuando se sustituya el viejo modelo humanístico del renacimiento, donde la antigüedad revestía una naturaleza atemporal, por el historicismo moderno. La tensión literaria que encarnan en *The battle* el “moderno” filólogo Richard Bentley, contemporáneo del propio Swift, y el “antiguo” Julio César Escalígero es buen exponente, como ha visto perfectamente Anthony Grafton (1985, p. 620), de dos tendencias dispares del humanismo: la que busca sin dificultad que el mundo antiguo reviva de nuevo y la que procura con gran esfuerzo (histórico y filológico) situarlo en su propio pasado. De esta forma, por paradójico que esto pueda resultar, la creación de la moderna ciencia de la antigüedad de Friedrich August Wolf, o lo que normalmente conocemos como filología clásica, es una construcción de los “modernos”, si bien se convierte en uno de los componentes fundamentales de la propia tradición clásica, como también supo ver el propio Highet. Apunta certeramente Jauss¹⁶ que la famosa querrela concluyó de manera salomónica: no eran mejores unos autores con respecto a los otros, los antiguos o los modernos, sino que debían ser considerados en su correspondiente momento histórico. Venció, en definitiva, la moderna historia de la literatura y perdió para siempre el viejo modelo humanístico de la retórica y la poética.

d) Estudios poscoloniales y manipulación del pasado

En una entrevista concedida sólo un año antes de su fallecimiento a José-Miguel Ullán, Jorge Luis Borges volvía a hablar sobre su conocida aversión a los comunistas, pero esta vez en relación con las lenguas clásicas:

-¿Le sigue preocupando el comunismo?

-Está en la Universidad. Los comunistas han encontrado una trampa. Dicen que el estudiante puede optar por el griego, el latín, el inglés, el italiano, el ruso, el alemán... Eso quiere decir, ni más ni menos, que el estudiante puede prescindir del latín y del griego. Se trata, en consecuencia, de una opción falsa. Esa opción está hecha para matar las humanidades. Optar por quiere decir realmente prescindir de. Si el estudiante puede recibirse de doctor en Letras sin conocer las lenguas básicas, eso tiene un nombre: incitación a la pereza. (Ullán 1985)

Este comentario aparentemente improvisado que relaciona a los comunistas con la optatividad de las lenguas clásicas no se debe exclusivamente a Borges, pues hay que situarlo dentro de una arraigada y compleja tradición cultural europea. A este respecto, resulta significativa la defensa, a menudo apasionada, que algunos de los grandes autores del siglo XX han hecho de las humanidades clásicas como parte fundamental de la propia cultura occidental. Ésta, definida en clave de “cultura burguesa”, o aquella que entiende aún lícitamente las categorías de su cultura como universales, tiene su comienzo propiamente dicho después de la revolución francesa y continúa vigente como representación cultural por antonomasia hasta bien pasada la segunda guerra mundial, cuando nos encontremos con nuevas formas alternativas de interpretación del mundo, como es el caso del llamado poscolonialismo. La legitimidad de interpretar el resto de realidades culturales desde las categorías occidentales ha creado, por lo demás, un

¹⁵ Para la versión española véase Swift 2012.

¹⁶ “La réplica de la «Querelle des anciens et des modernes» en Schlegel y Schiller”, en Jauss 2000, p. 69.

canon literario occidental de pretensiones universales. En un interesante trabajo acerca de los trasiegos del héroe antiguo y el héroe moderno, Rubén Florio (1998, p. 116 n. 37) recoge una certera observación de Carlos Fuentes sobre Thomas Mann, en la que consideraba a éste como el autor culminante de la cultura burguesa europea por el hecho de entender aún “lícitamente” las categorías de su cultura como universales. Esta observación puede completarse con otra de Hans Mayer (1970, p. 8) al respecto, que considera a Mann un “punto crítico” y ve, a su vez, las afinidades de éste con Goethe en cuanto a la conciencia que ambos tienen de su lugar en la historia. Goethe y Mann pueden representar, respectivamente, los comienzos de la literatura burguesa propiamente dicha y el final de su periodo dorado. Asimismo, ambos autores son exponentes de la íntima relación que esa cultura burguesa moderna tiene con la cultura clásica grecolatina. Sin embargo, no es Thomas Mann el único autor europeo del siglo XX que ilustra este peso específico que la cultura clásica ha tenido en el desarrollo de la cultura burguesa. Junto a Mann pueden aducirse otros destacados autores, como es el caso de T.S. Eliot. Para ambos, Virgilio es el poeta latino que encarna las virtudes y la tragedia de los clásicos en el mundo moderno. Para ambos la cultura clásica está íntimamente ligada con la cultura burguesa, frente a los peligros del “alba proletaria” (Mann) o del “radicalismo” (Eliot). Es aquí, pues, donde debemos incardinar las ideas borgianas acerca de la educación clásica y los comunistas (García Jurado 2005). La tradición clásica, tal como fue formulada por Highet en su libro de 1949, se vino a concebir como una defensa abierta a occidente y su cultura, frente a la amenaza comunista durante la llamada guerra fría. Sin embargo, el paso del tiempo hizo que esa misma “tradición clásica” se viera cuestionada en calidad de eurocéntrica frente a los nuevos planteamientos que conocemos como “poscoloniales”, y que nacen de supuestos ideológicos en principio contrarios a los que habían sostenido la legitimación de los estudios de tradición clásica. Tal como hemos expuesto en otro lugar (García Jurado –en prensa-) resulta muy útil comparar a Highet, profesor de Columbia, con otro de los profesores de esta misma universidad neoyorquina: el palestino Edward Said. Si Highet publicó el libro probablemente más significativo para los estudios de tradición clásica, Said se ha convertido gracias a su obra *Orientalism* (1978) en la referencia ineludible de los estudios poscoloniales. Según esta corriente de pensamiento, el poder colonial habría creado un discurso concreto que “representó” a su medida las nuevas realidades colonizadas para justificar, precisamente, el dominio sobre ellas. Un ejemplo significativo lo aporta el libro *La descripción de Egipto*, compuesto durante las campañas napoleónicas: este libro no tendría únicamente un fin científico, sino político, pues supondría no sólo la invasión del territorio, sino su apropiación cultural. Se trata de ideas basadas en las teorías de Michel Foucault en *Les mots et les choses* y otras obras, donde el autor propone una “arqueología del saber” concebida básicamente en términos de discurso del poder. Este tipo de “colonización” y manipulación de los otros bien podría aplicarse al mismo bagaje del mundo antiguo¹⁷. De esta forma, gracias a lo que Said denomina “orientalismo”, oriente sería aquello que los occidentales han

¹⁷ Por ejemplo, Fernández Corte (2004) ha sugerido cómo la creación y el desarrollo de la disciplina de la historia de la literatura latina a lo largo del siglo XIX puede entenderse en clave de un nuevo discurso favorecido por los idearios políticos que ligan la literatura a la construcción de las naciones y a la formación de los ciudadanos que las sirven: “pretendíamos seguir una metodología de inspiración foucaultiana en la que se subrayaba la dispersión de que forma parte el manual de literatura (reglamentos, programas, planes de estudio) y su integración como parte de un aparato burocrático, de un mecanismo de poder. Esta acumulación de procedimientos constituye un discurso, una fuente de eficiencia y de poder constituyente, apoyado en una legislación específica, con provisión de fondos, cátedras, etc.” (Fernández Corte 2004, p. 106).

querido ver en él. Highet, por su parte, y como observa María Rosa Lida¹⁸, hizo todo lo posible en su obra por relegar a un segundo plano la posible influencia de la tradición literaria oriental en la literatura europea, sin dejar de denunciar, además, cómo la literatura europea de finales del siglo XIX creó poderosos imaginarios donde la admirada Grecia y el deplorado mundo oriental a menudo se confundían. De esta forma, la lectura que el poscolonialismo hace de la tradición clásica configuraría a ésta como un “discurso de poder” que ha manipulado la antigüedad desde modernos referentes eurocéntricos y propios de clases sociales superiores. La visión balcánica que Ismail Kadaré hace de Esquilo, o la lectura de Virgilio que el irlandés Seamus Heaney nos ofrece en su “Égloga del Valle del Bann”, evocadora de una época en que la oprimida comunidad irlandesa no podía acceder a la cultura clásica (Hardwick 2007), son excelentes ejemplos de estas lecturas poscoloniales. Paradójicamente, el poscolonialismo ha adoptado formas propias de la tradición clásica al canonizar como “clásicos” obras muy alejadas de la propia tradición grecolatina. Esto ocurre, por ejemplo, con el *Popol Vuh*, la obra más representativa de los mayas de Guatemala. De esta forma, si al comienzo veíamos como la “tradición” precisaba de la restricción “clásica” para poder diferenciarse de otras “tradiciones”, como la “moderna”, la “cristiana” o la “popular”, ahora es la propia juntura “tradición clásica” la que precisa de una nueva restricción, “grecolatina”, para diferenciarse de las nuevas tradiciones clásicas, no conscientes de que “clásico” es un término que se acuñó en la antigua Roma (García Jurado 2010b):

TRADICIÓN (1872)

Tradición CLÁSICA (1949)

Tradición clásica GRECOLATINA (desde 1949)

Conviene que en la parte final de este trabajo analicemos algunos de los libros de conjunto, preferiblemente manuales, que se han publicado más recientemente en torno a la disciplina de la tradición clásica para ver en qué medida prosiguen el modelo de Highet o se apartan de él en atención a los nuevos paradigmas expuestos. Lo más normal es que sean las monografías y los artículos científicos, antes que los manuales de conjunto, los que apliquen las innovaciones. No obstante, debemos recordar que, a diferencia de los estudios particulares o de mera investigación, los manuales suelen crear “hitos” en el estado del conocimiento, pues recogen y exponen el saber anterior, al tiempo que generan, bien por asentimiento, bien por reacción, nuevo conocimiento y perspectivas.

5. La tradición clásica en seis manuales de comienzos del siglo XXI

Antes de proceder al análisis de los seis manuales conviene que nos refiramos brevemente a dos obras, la de Moses I. Finley (1981) y Richard Jenkyns (1992), que cerraron la etapa de las grandes monografías del siglo XX con sus respectivos legados: *The Legacy of Greece: A new appraisal* y *The Legacy of Rome. A new appraisal*.

¹⁸ “Lo general, tanto en Highet como en Curtius, es la tendencia a ensanchar el volumen de lo grecorromano a costa de lo no grecorromano. Ante todo, no disimula su antipatía por el Oriente (págs. 435, 688) ni deja de favorecer a griegos y romanos adecuándolos a sus propios ideales: frente a la *Aphrodite* «terrible y asiática» de Pierre Louÿs, la griega es «el sonriente espíritu nacido de la espuma del mar Egeo» (pág. 459).” (Lida de Malkiel 1975, p. 350).

a. Final de una época

Es oportuno observar que el concepto de *legacy* no debe confundirse con el de “tradición clásica”. Las dos obras modernas que responden a ese título trascienden los meros límites del hecho literario e incluso artístico, pues están más cercanas al ámbito de la civilización antigua global que al específico de las artes. Las obras tienen carácter colectivo, a la manera de una reunión de sabios en la materia, y continúan una arraigada tradición académica propia de Oxford. En el caso de la obra de Finley tan sólo aparecen dos especialistas ajenos al ámbito anglosajón: Henri Irénée Marrou, de la Universidad de la Sorbona, y Arnaldo Momigliano, quien, no obstante, en ese momento estaba en la Universidad de Chicago. La obra que coordina Finley intenta continuar el antiguo *Legacy* compilado por Richard Livingston en los lejanos años 20. Mientras que este libro ofrecía como tal “el legado” antiguo, la nueva compilación trata de ver su continuidad hasta el mundo presente, de forma que el último capítulo, compuesto por el ya citado, R.R. Bolgar (King’s College de Cambridge), está dedicado de manera exclusiva al relato del legado como tal. Por su parte, Jenkyngs intenta actualizar *The legacy of Rome*, compilado por Cyril Bailey y publicado por la Oxford University Press en 1924. Tanto en la obra de Finley como en la de Jenkyngs hay varios capítulos dedicados a la literatura, dividida por géneros, a diferencia de lo que ocurría en los libros primigenios, donde este ámbito quedaba reducido a un único capítulo.

Ahora debemos centrarnos en los libros dedicados de manera más específica a la tradición clásica. Vamos a utilizar seis manuales publicados entre los años 2005 y 2010, tres de ellos anglosajones y otros tres hispanos. Vamos a analizarlos tanto desde el punto de vista de su mayor o menor adscripción al modelo de Highet como de sus nuevas aportaciones, sobre todo las que hemos señalado en el apartado anterior (a saber: “recepción” [4.a.], “transtextualidad” [4.b.], “historia cultural” [4.c.] y “poscolonianismo” [4.d.]).

b. Tres manuales anglosajones

El primer manual anglosajón que vamos a comentar es el editado por Craig W. Kallendorf, profesor de la Universidad de Texas A&M¹⁹, con el título de *A companion to the classical tradition* (Kallendorf 2007). Publicado en Oxford, como el de Highet, aspira a convertirse en uno de los manuales de referencia para la disciplina. A diferencia del de Highet se trata de una obra colectiva, pero coincide con Highet en su atención a la enseñanza de los clásicos, lo que constituye, precisamente, el capítulo con el que se abre la obra. Con respecto a la ordenación eminentemente histórica de Highet, este manual tan sólo dedica una parte específica a los períodos (donde se sigue adoptando un criterio historiográfico de naturaleza estética, como en Highet: “renacimiento”, “barroco”, “neoclasicismo”), para pasar a una segunda parte atendida a criterios geográficos (África, Europa Central y del Este, Mundo germano, Península Ibérica, Italia, Hispanoamérica, Países Bajos, Escandinavia, Gran Bretaña y Estados Unidos) y una tercera parte distribuida en “Temas contemporáneos”: recepción, estudios poscoloniales, género y sexualidad, fascismo, psicología, arte y arquitectura moderna y posmoderna, para terminar con el cine. Se trata, por tanto, de uno de los libros más conscientes de los nuevos cambios de método, y observamos que la recepción y el poscolonialismo, aparecen bien categorizados, con capítulos independientes en la obra,

¹⁹ Originariamente, estas siglas se referían a “Agricultura y Mecánica”, en los tiempos de la fundación de la Universidad de Texas en 1871, y así se han conservado.

que junto a los de género, fascismo y psicología suponen toda una novedad en el panorama académico de la tradición clásica. No aparece en ningún momento referencia alguna a la transtextualidad, y la historia cultural tampoco está recogida como tal (no se cita jamás a Warburg, por ejemplo), si bien se asumen aspectos propios de ella en la parte correspondiente a los capítulos dedicados al arte y la arquitectura.

Es muy destacable que la recepción haya dado lugar ya a otro manual oxoniense compilado por Lorna Hardwick (Open University) y Christopher Stray (Universidad de Londres): el ya citado *A companion to classical receptions* (Hardwick-Stray 2008 y 2011). La obra, que rompe con el modelo histórico de Highet, consta de una primera parte dedicada a la recepción en la antigüedad y etapas posteriores, donde destaca el capítulo teórico acerca de las diferencias entre recepción y tradición. La parte segunda se titula “Transmisión, aculturación y crítica”, muy cercana a los presupuestos poscoloniales. Hay una sección tercera dedicada a la traducción, donde se abordan, asimismo, problemas de colonización, o de recepción de los clásicos en el mundo árabe. La parte cuarta, titulada “Teoría y práctica”, cuenta con capítulos como la reescritura de los mitos por parte de André Gide, los modelos feministas de recepción, o la canonización. Las partes V y VI se dedican al teatro y al cine, respectivamente, y la sección VII a las culturas políticas, como la recepción multicultural. Hay dos partes finales, la VIII, dedicada de manera específica a los nuevos contextos de los clásicos, como Homero durante la guerra mundial, y la IX, dedicada al futuro de la propia disciplina. Además de la recepción como tal, hay algunas referencias explícitas a los grandes autores de la historia cultural, como Warburg y, sobre todo, muchos planteamientos de corte poscolonial, con citas explícitas al propio Edward Said. Por el contrario, no hay presencia de enfoques transtextuales.

Si bien era Oxford quien había publicado los que parecían los nuevos manuales de referencia en cuanto a la tradición clásica y la recepción, en 2010 Harvard replica con un contundente y grueso manual cuyo título recuerda engañosamente al de Highet: *The classical tradition* (Grafton *et alii* 2010). Sus compiladores son tres afamados estudiosos: Anthony Grafton (Universidad de Princeton), bien conocido por sus estudios sobre historia de la filología, falsarios y humanismo renacentista, Glenn W. Most (Scuola Normale Superiore di Pisa y Universidad Chicago), conocido por sus estudios sobre recepción y comparatismo literario, y Salvatore Settis (Scuola Normale Superiore di Pisa), a quien ya nos hemos referido anteriormente por su dedicación al campo de la historia cultural. Lo primero que sorprende de este volumen es su organización alfabética, desde la entrada “Academy” hasta “Zoology”. Al adoptar esta organización temática se rompe radicalmente con el modelo de discurso basado en una historia literaria de la tradición clásica, a partir de los períodos. Sin embargo, y tal como se expone en su prefacio, este libro no pretende ser un diccionario temático, sino una guía. Merece la pena que leamos al menos unas líneas de este prefacio:

Este libro se propone ofrecer una guía fiable y panorámica sobre la recepción de la antigüedad grecorromana en las culturas posteriores, con atención a todas sus dimensiones. Las interpretaciones, correctas o erróneas, de la antigua literatura, la filosofía, el arte, la arquitectura, la política, la religión, la ciencia y la vida pública y privada griegas y romanas han modelado las culturas de la Europa moderna y medieval, así como de las naciones que derivan de ellas, y nos ayudan, asimismo, a perfilar otras tradiciones culturales como la judía, la islámica y la eslava, por citar tan sólo tres. (Grafton *et alii* 2010, p. vii traducción de García Jurado)

Como puede verse, ya desde el primer párrafo se perfilan bien los paradigmas de estudio, como el de la recepción, donde se intuye a Harold Bloom (“understandings and misunderstandings”) y la historia cultural en sentido amplio (“the cultures of medieval and modern Europe and of the nations that derived from them”). También los planteamientos poscoloniales (“other cultural traditions”) se dan cita en este volumen. En lo que a la historia cultural se refiere, es en este manual donde dicho paradigma adquiere una dimensión evidente y propia, con una entrada dedicada a Aby Warburg. En cuanto a los poscolonialismos, en cierto momento del prefacio se expone que el título debería haber sido *A classical tradition* (y no *The classical tradition*), de forma que así se entendiera que no se trataba de la “tradición clásica” por antonomasia (Grafton *et alii* 2010, p. x), en aras a las nuevas tradiciones clásicas de otros continentes. Naturalmente, esto implica un alejamiento claro de las posturas eurocéntricas de Highet, aunque no se lo cite. Highet, por cierto, bien habría merecido una de las entradas de la obra (¡no hay más referencia al autor que una indirecta, a propósito del poeta latino Propercio!).

En resumen, los tres manuales anglosajones que acabamos de reseñar someramente intentan diferenciarse del manual de Highet mediante la adopción de nuevos paradigmas de estudio y, sobre todo, la ruptura parcial o total con el discurso de una historia literaria, donde destaca la ausencia del planteamiento intertextual.

c. Manuales españoles

Por orden cronológico, el primer manual es el compilado por Juan Signes Codoñer y otros profesores de la Universidad de Valladolid con el título de *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución francesa* (Signes Codoñer *et alii* 2005). Es una obra colectiva estructurada en diez secciones temáticas que se disponen de forma cronológica. Las dos primeras tratan sobre la antigüedad misma, y el resto avanza hasta el siglo XVIII, donde termina la obra. En este sentido, el libro continúa en la senda del discurso histórico marcada por Highet. De hecho, las denominaciones de los períodos tienden a ser, al igual que en Highet, de carácter estético, como “renacimiento” y “barroco”. A diferencia de otros manuales, el rastreo de la tradición clásica arranca en el mismo mundo griego, precisamente en la necesidad de legar a la escritura el patrimonio cultural. Se caracteriza asimismo por intentar reunir otros ámbitos del saber y no sólo el de la literatura, de manera que encontramos la medicina o el derecho, sin olvidar aspectos como el de la recepción de Grecia en el mundo árabe durante la edad media. El propio uso de la palabra “legado” y cierto afán de ampliar el campo de estudio, recuerda a las obras de Finley (1981) y Jenkyngs (1992). No obstante, en el prefacio no se cita más que la monografía de Highet (a la que se define acertadamente como “historia literaria”) y Curtius (cuya obra se califica en términos de “magnífica”), o ciertas historias de la filología clásica. Este manual, por tanto, aunque intenta diferenciarse del de Highet, lo asume en su aspecto más profundo, a la vez que invisible: el del discurso de la historia literaria. Se diferencia de Highet en su mayor apertura de miras, no sólo atenido a la literatura, o en su análisis de la oralidad y la escritura en el mundo griego como un factor determinante para el estudio de la tradición. Sin embargo, no hay rastro de los paradigmas que hemos señalado en este trabajo.

Pilar Hualde Pascual (Universidad Autónoma de Madrid) y Manuel Sanz Morales (Universidad de Extremadura) compilan un volumen que lleva el título de *La literatura*

griega y su tradición (Hualde-Sanz 2006). Más que de un manual como tal, se trata de una compilación de doce estudios que van cronológicamente desde Homero a Longo de Lesbos, de manera individualizada y analítica, por lo que la "tradición" de la literatura griega vendría a ser la suma de las diferentes tradiciones de cada autor. El libro parte de la "importancia intrínseca" de la obra antigua, a la que se "une" el "haber ejercido una fructífera influencia en la posteridad" (datos tomados de la contraportada). Está organizado, consecuentemente, como una serie de estudios de literatura griega donde se ha concedido mayor importancia que de costumbre a los consiguientes apartados dedicados a la tradición. El cotejo de los diferentes capítulos permite comprobar que hay un uso indiferenciado de los términos de "pervivencia", "influencia", "recepción", y "tradición". Por tanto, podemos decir que este libro es deudor del método positivista, asumido como "el método" por antonomasia y de manera invisible. La obra no parte de la tradición manualística de Highet, pues no se opta por hacer una historia literaria de la tradición clásica de la literatura griega en occidente (lo que hubiera conllevado una periodización histórica hasta el presente), sino la consabida ordenación cronológica de los autores griegos. Por ello, no hay tampoco necesidad de diferenciarse de la obra de Highet. En cuanto a los nuevos paradigmas ya estudiados hay ausencia total de ellos.

En tercer y último lugar, el manual de Luis Alfonso Hernández Miguel (Universidad de Alcalá de Henares) debe mucho a Highet ya desde su propio título: *La tradición clásica. La transmisión de las literaturas griega y latina antigua y su recepción en las vernáculos occidentales* (Hernández Miguel 2008), si bien en lugar de usar el término "influencia" se recurre al de "transmisión", quizá menos comprometido o marcado. También, como en el caso de Highet, es obra de un único autor, que previamente había preparado los materiales para un portal educativo. Se divide en quince capítulos y tiene un esquema predominantemente cronológico y analítico, desde la edad media a la literatura contemporánea. Siguiendo la tradición de Highet, priman las categorías historiográficas de orden estético, como "renacimiento" o "barroco". Los diferentes capítulos se subdividen, a su vez, por el doble criterio de los géneros y las naciones. El autor utiliza a menudo el término "recepción", pero en la misma línea hispana de no establecer diferencias sustanciales con respecto a la "tradición". De esta forma, podemos decir que es un manual conscientemente apegado a Highet, a quien pretende continuar mediante su actualización, y que hay un interés básico por el esquema de la tradición sin distinguirla de los hechos más específicos de la recepción. Finalmente, no hay rastro de los planteamientos intertextuales, de la historia cultural o del poscolonialismo.

En resumen, las tres monografías hispanas que hemos revisado mantienen una relación desigual con el manual de Highet: la primera pretende diferenciarse de él, la segunda lo obvia y la tercera se propone actualizarlo. Asimismo, es una característica común la no adopción de los nuevos métodos de estudio ya señalados, con claro predominio de la exposición analítica y positiva.

6. Unas conclusiones

La historia de una disciplina académica, como si de una biografía personal se tratara, comporta una serie de logros y fracasos. En cualquier caso, no se trata de una historia meramente lineal, pues en ella hay idas y venidas, precursores cuyas ideas tan sólo fructifican al cabo de mucho tiempo y, sobre todo, tendencias ideológicas tan asentadas que normalmente se nos vuelven invisibles. Hemos realizado la casi imposible tarea de

ensayar un esbozo para una historiografía de la tradición clásica, concebida como una disciplina que nace en un momento determinado (1872) con un método dado (el positivismo e historicismo) y que se desarrolla hasta consolidarse con el manual de Gilbert Highet a mediados del siglo XX. Highet crea, ante todo el discurso propio de una historia literaria de la tradición clásica, atendida a períodos y géneros modernos. A partir de los años setenta del siglo XX asistimos, sobre todo en el ámbito anglosajón, a la adopción de nuevos paradigmas mayormente surgidos dentro del ámbito de la literatura comparada, y cuya plasmación incompleta vendrá a consolidarse ya durante el primer decenio del siglo XXI. A partir del referente de Highet y la adscripción (o no) a tales paradigmas, en particular el de la recepción, la transtextualidad, la historia cultural y el poscolonialismo, hemos revisado después seis monografías generales dedicadas a la materia, tres anglosajonas y tres hispanas, con resultados bastante desiguales, como puede verse en el esquema siguiente:

	Kallendorf	Hardwick	Grafton	Signes	Hualde	Hernández
Modelo Highet	no (sólo en parte)	no	no	(sí)	no	sí
Recepción	sí	sí	sí	no	no	no
Transtextualidad	no	no	no	no	no	no
Historia Cultural	(sí)	(sí)	sí	no	no	no
Poscolonialismo	sí	sí	sí	no	no	no

No vamos a caer en el juicio simplista de considerar mejor o peor una obra por adoptar o ignorar determinado paradigma. Simplemente nos sirven como manera contrastable para tomar el pulso al estado de la disciplina. Sorprende, en todo caso, que hoy día puedan convivir en ella los criterios positivistas de Menéndez Pelayo y los eurocéntricos de Highet con los propios planteamientos poscoloniales de Said. En todo caso, este trabajo está concebido para poner sobre la mesa la necesidad de construir una historia de la disciplina que conocemos como tradición clásica, de manera que podamos al menos ser conscientes de aquello que tomamos o rechazamos a la hora de construir nuestro propio discurso.

Francisco García Jurado
 Universidad Complutense. Invierno de 2013

Cuestiones bibliográficas

La interminable bibliografía acerca de la tradición clásica puede resumirse en las tres recopilaciones que citamos a continuación:

J.M. Camacho Rojo, *La tradición clásica en las literaturas iberoamericanas del siglo XX. Bibliografía analítica*, Granada, Universidad de Granada, 2004

V. Cristóbal López, “Pervivencia de autores latinos en la literatura española: una aproximación bibliográfica”, *Tempus: Revista de Actualización Científica* 26, 2000, pp. 5-78

C. Kallendorf, *Classical tradition*. Oxford bibliographies online research guides, Oxford, Oxford University Press, 2010

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonso, D. (1986) “¿Tradición o poligénesis?”, en D. Alonso (coord.), *Obras completas*, Vol. 8, Madrid, Gredos, pp. 707-731
- Bloom, H. (1991) *La angustia de las influencias* (2ª ed.). [Trad. Rivera, Francisco]. Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores
- Bloom, H. (1997) *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York, Oxford University Press (1ª ed. 1973)
- Bolgar, R.R. (1954), *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge, Cambridge University Press
- Burke, P. (2010) *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós
- Cavallo, G. et alii (eds.) (1991) *Lo spazio letterario di Roma antica. Vol. IV, L'attualizzazione del testo*. Direttori, Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli, Andrea Giardina, Roma, Salerno
- Comparetti, D. (1967) *Virgilio nel medio evo*, Florencia, La nuova Italia
- Cristóbal, V. (1999) “Tradición Clásica y Pervivencia de la Literatura latina”, en *Proyecto docente y de investigación*, Inédito, Madrid, UCM, pp. 163-249.
- Cristóbal, V. (2005) “Sobre el concepto de tradición clásica”, en Signes Codoñer, J. et alii (eds.), 2005, pp. 29-34
- Curtius, E. R. (1989) *Literatura europea y Edad Media Latina 1-2*, México – Madrid – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Eliot, T.S. (1951) “Tradition and the individual talent”, en *Selected essays*, Londres, Faber and Faber, pp. 13-22
- Fernández Corte, J.C. (2004) “La invención de la Historia de la Literatura Latina en España (y una breve reflexión sobre Europa)”, *CFC (L)* 24, pp. 95-113
- Findley, M.I. (1981) *The Legacy of Greece: A new appraisal*, Oxford, Oxford University Press (Tr. *El legado de Grecia*, Barcelona, Crítica, 1989)
- Florio, R. (1998) “Trasiegos de la épica. Epopeya clásica y narrativa latinoamericana contemporánea”, *Res Publica Litterarum. Studies in the classical tradition* 21 (n.s.), pp. 106-120
- Fumaroli, M. (2001) “Les abeilles et les araignes”, en Lecoq, A.-M. (ed.), *La Querelle des Anciens et des Modernes. XVII^e-XVIII^e siècles*, París, Gallimard, pp. 7-218
- García Gual, C. (1995) *El zorro y el cuervo. Diez versiones de una famosa fábula*, Madrid, Alianza editorial
- García Gual, C. (2012) *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica
- García Jurado, F. (1999) *Encuentros complejos entre literaturas antiguas y modernas. Una propuesta desde el comparatismo*, Madrid, Asociación española de eslavistas
- García Jurado, F. (2005) “Borges, las lenguas clásicas y la cultura europea”, *Variaciones Borges* 20, pp. 231-249
- García Jurado, F. (2007) “Por qué nació la juntura “Tradición clásica”? Razones historiográficas para un concepto moderno”, *CFC (Lat.)* 27/1, pp. 161-192
- García Jurado, F. (2010a) “La historicidad de las historias no académicas: encuentros complejos entre literaturas antiguas y modernas”, en *Actas del XVII Simposio de*

- la Sociedad Española de Literatura general y comparada I*, Barcelona, SELGyC, pp. 61-71
- García Jurado, F. (2010b) "La ciudad invisible de los clásicos. Entre Aulo Gelio e Italo Calvino", *Nova Tellus* 28, pp. 273-300
- García Jurado, F. (2012) "Menéndez Pelayo y los estudios de Tradición clásica en España", *Ínsula* 790, octubre, pp. 14-16
- García Jurado, F. (en prensa) "La Tradición clásica y el Orientalismo: Gilbert Highet desde Edward Said, Edward Sais desde Gilbert Highet", volumen conjunto dedicado a la Tradición clásica que editará Jorge Rojas en Colombia
- Genette, G. (1989) *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Trad. de Celia Fernández Prieto, Madrid, Taurus
- González Rolán, T. - Saquero, P. - López Fonseca, A. (2002), *La tradición clásica en España (siglos XIII-XV). Bases conceptuales y bibliográficas*, Madrid, Ediciones Clásicas
- Grafton, A. (1985) "Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on Some Commentaries", *Renaissance Quarterly* 38, pp. 615-649
- Grafton, A. et alii (eds.) (2010) *The classical tradition*, Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press
- Guillén, C. (1979) "De influencias y convenciones", *1616*, 2, pp. 87-96
- Guillén, C. (1989) *Teorías de la Historia literaria*, Madrid, Espasa Calpe
- Guillén, C. (2005) *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada (Ayer y hoy)*, Barcelona, Tusquets (1ª ed. Barcelona, Crítica, 1985)
- Hardwick, L. (2003) *Reception Studies*, Oxford, Oxford University Press
- Hardwick, L. (2007) "Postcolonial Studies", en Kallendorf 2007, pp. 312-327
- Hardwick, L. and Stray, C. (eds.) (2008), *A companion to classical receptions*, Blackwell Publishing, Oxford (nueva edición en 2011)
- Hernández Miguel, L.A. (2008) *La tradición clásica. La transmisión de las literaturas griega y latina antigua y su recepción en las vernáculos occidentales*, Madrid, Liceus
- Highet, G. (1949) *The classical tradition. Greek and Roman influences on western literature*, Oxford, Clarendon Press (trad. esp. Highet, G. *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, México D.F., FCE, 1996 [=1954])
- Hualde, Pascual, P. y Sanz Morales, M. (eds.) (2006) *La literatura griega y su tradición*, Madrid, Akal
- Jauss, H. R. (2000) *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península
- Kallendorf, C.W. (ed.) (2007), *A companion to the classical tradition*, Oxford, Blackwell
- Jenkyngs, R. (ed.) (1992) *The Legacy of Rome. A new appraisal*, Oxford, Oxford University Press (Tr. *El legado de Roma. Una nueva valoración*, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori, 1989)
- Laguna Mariscal, G. (2004) "¿De dónde procede la denominación «Tradición Clásica»?", *CFC (L)* 24, pp. 83-93
- Levin, H. (1950) "Notes on Convention", en H. Levin (ed.), *Perspectives on Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 55-83
- Lida de Malkiel, Mª R. (1975), *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel
- Mayer, H. (1970) *La literatura alemana desde Thomas Mann*, Madrid, Alianza Editorial
- Menéndez Pelayo, M. (1902), *Bibliografía Hispano-Latina Clásica*. Tomo I, Madrid, Est. tip de la viuda é hijos de M. Tello

- Menéndez Pelayo, M. (1946-48) *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1946-1948
- Murray, G. (1927) *The classical tradition in poetry*, Harvard, Harvard University Press
- Pound, E. (1989) "La tradición", en *Ensayos literarios (selección y prólogo de T.S. Eliot)*, Caracas, Monte Ávila, p. 19
- Rubio Tovar, J. (1997) "Cincuenta años de *Literatura europea y Edad Media Latina*, de E.R. Curtius (1948-1998)", *Revista de Occidente* 197, octubre, pp.154-166
- Salinas, P. (1974), *Jorge Manrique o tradición y originalidad*, Barcelona, Seix Barral (1ª ed. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1947)
- Settis, S. (2006) *El futuro de lo clásico*. Traducción Andrés Soria Olmedo, Madrid, Abada (edición italiana: Turín, Einaudi, 2004)
- Signes Codoñer, J. et alii (eds.) (2005) *Antiquae Lectiones. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Madrid, Cátedra
- Swift, J. (2012) *La batalla entre los libros antiguos y modernos. Edición de Antonio Bernat Vistarini. Traducción y notas de Cristóbal Serra*, Palma, José J. de Olañeta
- Tate, J. (1956), reseña a R.R. Bolgar (1954), *The classical review (New series)* 6/1, pp. 59-63
- Ullán, J.M. (1985), "El olor de los tigres (entrevista con Jorge Luis Borges)", *Culturas. Suplemento semanal de Diario 16*, nº 10, 16 de junio
- Vega, Mª J. y Carbonell, N. (1998) *La literatura comparada: principios y métodos*, Madrid, Gredos
- Vilanova, A. (1992) "Motivo clásico y novela hispanoamericana", *NRFH* 11, pp. 1087-1099
- Vilanova, A. (2006) *El infierno tan temido. Motivo clásico y Novela Latinoamericana y otros estudios*. Prólogo Marta Garelli, Mérida, El otro, El mismo (1ª ed. Mérida, Ediciones Solar, 1993)
- Warburg, A. (2005) *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Edición a cargo de Felipe Pereda, Madrid, Alianza