

# La educación clásica y el fin de la cultura europea: Mann, Eliot y Borges<sup>1</sup>

Francisco GARCÍA JURADO

Universidad Complutense  
pacogj@filol.ucm.es

## RESUMEN

Revisamos en este trabajo el origen de las ideas de Borges sobre la educación clásica en la cultura occidental. Sus orígenes más inmediatos están en T. S. Eliot y Thomas Mann. No obstante, el pensamiento de Borges muestra algunas diferencias significativas con respecto a los dos autores precedentes.

**Palabras clave:** Cultura clásica, cultura europea, cultura burguesa.

## ABSTRACT

This work deals with Borges' ideological background about the classics in western culture. T. S. Eliot and Th. Mann conform surely Borges' opinions about Europe and the classics. Nevertheless, there are some important differences.

**Key words:** Classics, European culture, Burgeoise culture.

## 1. INTRODUCCIÓN: HUMANIDADES CLÁSICAS Y CULTURA BURGUESA

Sabido es que Borges concedió muchas entrevistas durante la etapa final de su vida, como aquellas ya míticas de Joaquín Soler Serrano en 1976 y 1980. Como era

---

<sup>1</sup> Este trabajo se adscribe al proyecto de investigación CAM 06/0014/2003. Mi agradecimiento a María José Barrios, que supo hallar la magnífica tercera edición de los *Selected essays* de Eliot junto a Hyde Park.

de esperar, en ellas se repetían juicios críticos, recuerdos y afinidades. No obstante, de vez en cuando aparecía algún llamativo e irónico aserto típicamente borgesiano que alteraba esa rutina de las ideas reiteradas. Precisamente, en una entrevista concedida sólo un año antes de su fallecimiento a José-Miguel Ullán, Borges volvía a hablar sobre su conocida aversión a los comunistas, pero, en este caso, la ponía en relación con el cuestionamiento de la importancia educativa de 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 y García Gual 1999: 270).

Tales asertos, en apariencia improvisados e ingeniosos, que convierten a los comunistas en los autores de la optatividad de las lenguas clásicas, no se deben exclusivamente a Borges, sino que pueden situarse dentro de una larga y compleja tradición cultural europea. A este respecto, resulta significativa, y va mucho más allá de lo casual, la defensa, a menudo apasionada, que algunos de los grandes autores del siglo XX hacen de las humanidades clásicas como parte fundamental de la propia cultura europea. Ésta, definida en clave de cultura burguesa, o la que entiende aún legítimamente sus propias categorías como universales, tiene su comienzo propiamente dicho, en Goethe, después de la Revolución Francesa, y continúa vigente como representación cultural por antonomasia hasta bien pasada la Segunda Guerra Mundial, momento en el que se van a ir legitimando nuevas formas alternativas de interpretación del mundo que vienen definidas por las etiquetas genéricas de poscolonialismo y estudios culturales, entre otros<sup>2</sup>. En lo que a los estudios literarios concierne, esta cultura burguesa ha configurado un canon literario y una manera propia de entender la literatura, cuya manifestación más representativa es la novela. Tan ligadas están la cultura burguesa y la novela europea que, en realidad, la definición de la primera puede aplicarse a la segunda. Es Thomas Mann el escritor en quien probablemente se encuentra la encarnación más representativa de este fenómeno que comienza con Goethe. 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 puede ponerse a otros destacados autores, como es el caso de T. S. Eliot. Para ambos, además, hay un poeta latino que encarna las virtudes y la tragedia de los clásicos en el mundo moderno: Virgilio. Para ambos la cultura clásica está íntimamente ligada con la cultura burguesa, frente a los peligros del “alba proletaria” (Mann) o el “radicalismo” (Eliot). Es aquí, pues, donde debemos incardinar las ideas borgianas acerca de la educación clásica y los comunistas. La convulsa historia del siglo XX creará un caldo de cultivo propicio para desarrollar en ellos la conciencia de una cultura europea amenazada por los tota-

---

<sup>2</sup> Una buena y reciente revisión de este asunto se puede encontrar en Neri (2002).

litarismos, en especial en lo que concierne a la legitimidad de esa cultura como manifestación universal y representante más excelsa de la cultura humana. El asunto es, a todas luces, extremadamente complejo y no invita, precisamente, a la parcialidad, dado que cae en los terrenos de lo que actualmente se considera incorrección política.

## **2. HUMANISMO CLÁSICO Y CULTURA BURGUESA. SUS ANTAGONISTAS**

Numerosos y variados testimonios en las obras de Mann y Eliot nos dan cuenta de sus ideas acerca de la enseñanza de las humanidades clásicas. Thomas Mann<sup>3</sup> nos ofrece en *La montaña mágica* (escrita entre 1911 y 1923) un duro diálogo entre dos de sus personajes esenciales: Settembrini, un humanista que representa los presupuestos del positivismo y de la democracia, y preceptor *motu proprio* del joven protagonista de la novela, Hans Castorp. Settembrini es la antítesis del oscuro Naphta, curiosamente profesor de latín y jesuita que encarna los nuevos valores de la Europa de la primera mitad del siglo XX. Una simple broma pedante de Settembrini desencadena una polémica sobre el poeta latino Virgilio y su significado en la tradición occidental (García Jurado 2001):

Dijo en broma:

—¿Qué he oído, ingeniero? ¿Qué rumor es ese que ha llegado hasta mis oídos? ¿Va a volver Beatrice? ¿Vuestra guía a través de las nueve esferas giratorias del paraíso? ¡Espero que, a pesar de eso, no desdeñará completamente la mano amistosa de su Virgilio! Nuestro eclesiástico, aquí presente, le confirmará que el universo del *medioevo* no queda completo si falta, al misticismo franciscano, el polo contrario del conocimiento tomista. Todos rieron al oír tan chusca pedantería y miraron a Hans Castorp, que también se reía y que levantó su copa de vermut a la salud de *su Virgilio*.

Difícilmente puede creerse el inagotable conflicto de ideas que debía producirse, a la hora siguiente, a causa de palabras inofensivas y rebuscadas de Settembrini, pues Naphta, que en cierta manera había sido provocado, pasó inmediatamente al ataque y arremetió contra el poeta latino —que Settembrini adoraba notoriamente— hasta colocarle por debajo de Homero; Naphta había manifestado más de una vez su desdén por la poesía latina en general, y aprovechó de nuevo, con malicia y rapidez la ocasión que se le ofrecía.

—Constituía un prejuicio del gran Dante —dijo— eso de rodear de tanta solemnidad a este mediocre versificador y concederle, en una significación demasiado masónica. ¿Qué tenía de particular ese laureado cortesano, ese lamedor de suelas de la casa Juliana, ese literato de metrópoli y polemista de aparato, desprovisto de la menor chispa creadora, cuya alma, si la poseía, era seguramente de segunda mano, y que no había sido, en manera alguna, poeta, sino un francés de peluca empolvada de la época de Augusto? [...] (Mann 1986: 521-523).

Sin embargo, en el furibundo ataque de Naphta contra Virgilio pueden rastreadse, además, otros aspectos interrelacionados que trascienden lo meramente estético-

---

<sup>3</sup> En este punto, quiero expresar mi agradecimiento a Carmen María Martín del Pino, de la Universidad de Huelva, por sus sugerentes ideas acerca de la relación de Mann con lo clásico, en especial por lo que concierne a su novela titulada *Carlota en Weimar*.

co, como son lo religioso y lo político. Naphta llama la atención, precisamente, acerca de los reparos que los antiguos doctores de la Iglesia tenían con respecto a la elocuencia virgiliana, algo que pone en relación, precisamente, con los nuevos tiempos que se avecinan en el siglo XX:

Settembrini no dudó de que su honorable interlocutor poseía medios de conciliar su desprecio hacia el período romano de la más alta civilización con sus funciones de profesor de latín. Pero le parecía necesario llamar la atención de Naphta sobre la contradicción más grave que se desprendía de tales juicios y que le ponían en desacuerdo con sus siglos preferidos, en los cuales no solamente no se había despreciado a Virgilio, sino que se le había hecho justicia bastante ingenuamente, convirtiéndole en un mago y un sabio.

—Es en vano —replicó Naphta— que Settembrini llame en su socorro a la ingenuidad de esa joven y victoriosa época que había demostrado su fuerza creadora hasta la «demonización» de lo que vencía. Por otra parte, los doctores de la joven Iglesia no se cansaban de poner en guardia contra las mentiras de los filósofos y de los poetas de la antigüedad, y en particular contra la elocuencia voluptuosa de Virgilio. ¡Y en nuestros días, en que termina una era y aparece un alba proletaria, se es favorable a esos sentimientos! M. Lodovico podía estar persuadido —para zanjar la cuestión— de que él, Naphta, se entregaba a su profesión privada, a la que había aludido, con toda la *reservatio mentalis* conveniente. No era más que por ironía por lo que participaba en un sistema de educación clásica y oratoria al que el mayor optimismo no podía prometer más que algunos decenios de existencia (Mann 1986: 522).

Resulta muy interesante la ambigua relación trazada entre la Iglesia Católica y el paganismo virgiliano, dadas las reservas que, según Naphta, tiene la primera con respecto al segundo. Parece obviar el profesor de latín el hecho de que sea Virgilio el autor más citado de los Santos Padres Latinos, como señala José Antonio Izquierdo (2003) en su brillante panorama sobre la visión cristiana de Virgilio en el siglo XX, gracias, sobre todo, a la interpretación mesiánica que se hace de su Égloga IV.

Settembrini, por lo demás, hace notar la profunda contradicción que hay en el hecho de que sea un profesor de latín quien haga un alegato tan negativo contra Virgilio y la Tradición Clásica. En este contexto histórico marcado por la Primera Guerra Mundial y la quiebra de todo un sistema educativo es donde puede apreciarse el intenso dramatismo que tiene la alocución final de Settembrini:

—Usted los ha estudiado —exclamó Settembrini—, usted ha estudiado a costa del sudor de su frente a esos viejos poetas y filósofos; usted ha intentado apropiarse su preciosa herencia, de la misma manera que usted ha utilizado el material de construcción antiguo para sus casas de piedra. Habéis comprendido que no seríais capaces de producir una nueva forma de arte con las solas fuerzas de vuestra alma proletaria, y habéis confiado en derrotar a la antigüedad con sus propias armas. ¡Eso es lo que pasa siempre! Vuestra juventud inculta deberá estudiar en la escuela lo que vosotros desearíais poder desdeñar y hacer que los demás desdeñasen, pues sin cultura no podéis imponeros a la humanidad y no hay más que una sola cultura, la que llamáis cultura burguesa, que es la cultura humana. ¡Y os atrevéis a calcular por decenios el tiempo de vida que queda a las humanidades! (Mann 1986: 522-523).

Estos personajes antagónicos, Naphta y Settembrini, representantes complejos

de dos posturas ideológicas opuestas del pasado siglo XX, la totalitaria frente a la liberal, permiten situar la tradición humanística en el seno de la cultura burguesa, frente al “alma proletaria”. Es destacable observar el mecanismo de legitimación utilizado por Settembrini cuando define la única forma de cultura que cree posible, la cultura burguesa, en términos de cultura humana.

Con un tono más sereno, T. S. Eliot considera en su ensayo titulado «Modern education and the Classics» (1932) la educación clásica desde una doble perspectiva política y religiosa. Con respecto a la política, Eliot recurre a la tensión entre “liberalismo” y “radicalismo”:

Now while liberalism committed the folly of pretending that one subject is as good as another for study, and that Latin and Greek are simply no better than a great many others, radicalism (the offspring of liberalism) discards this attitude of universal toleration and pronounces Latin and Greek to be subjects of little import. Liberalism had excited superficial curiosity (Eliot 1951: 513).

Es muy importante observar cómo desarrolla Eliot la cuestión de la importancia específica de las humanidades clásicas, que el liberalismo pone en pie de igualdad con otras materias, frente al abierto desprecio del radicalismo, que declara su poca importancia. Este punto de vista guarda mucha semejanza con la idea de la optatividad que veíamos en Borges. Eliot sigue profundizando en la actitud despectiva y decidida del radicalismo con respecto a la cultura clásica, frente a la tolerancia patológica del liberalismo:

Radicalism is, however, to be applauded for wanting something. It is to be applauded for wanting to select and eliminate, even if it wants to select and to eliminate the wrong things. If you have a definite ideal for society, then you are right to cultivate what is useful for the development and maintenance of that society, and discourage what is useless and distracting. And we have been too long without an ideal (Eliot 1951: 514).

En lo que respecta a la religión, es muy importante apreciar la contraposición que se establece entre el comunismo o materialismo en relación con el catolicismo, que para Eliot es el que confiere sentido al estudio de las lenguas clásicas:

It is a commonplace nowadays that Russian communism is a religion. Then its rulers must educate the young in the tenets of that religion. I am trying to indicate now the fundamental defence of Latin and Greek, not merely give you a collection of excellent reasons for studying them, reasons which you can think of for yourselves. There are two and only two finally tenable hypotheses about life: the Catholic and the Materialistic. The defence of the study of the classical languages must ultimately rest upon their association with the former, as must the defence of the primacy of the contemplative over the active life. To associate the Classics with a sentimental Toryism, combination-rooms, classical quotations in the House of Commons, is to give them a flimsy justification, but hardly more flimsy than to defend them by a philosophy of humanism – that is, by a tardy rearguard action which attempts to arrest the progress of liberalism just before the end of its march: an action, besides, which is being fought by troops which are already half liberalized themselves. It is high time that the defence of the Classics should be dissocia-

ted from objects which, however excellent under certain conditions and in a certain environment, are of only relative importance – a traditional public-school system, a traditional university system, a decaying social order – and permanently associated where they belong, with something permanent: the historical Christian Faith (Eliot 1951: 514).

El aspecto fundamental de la argumentación de Eliot viene dado, pues, por la asociación del humanismo clásico con la fe cristiana como definidores de la cultura europea<sup>4</sup>. Es en este punto donde Eliot aprovecha las lecturas previas que se han hecho de Virgilio como poeta cristiano, en especial el libro titulado *Vergil Vater des Abendlands*, de Theodor Haecker, para articular su visión cristiana del poeta, que desarrolla en la importante conferencia titulada «Virgil and the Christian world» (1951). En ella se apela, al igual que Thomas Mann, a la inevitable imagen de Virgilio como compañero de Dante hasta los mismos límites del paraíso, que es donde percibe todo el alcance de la relación de Virgilio con el cristianismo:

In the end, it seems to me that the place which Dante assigned to Virgil in the future life, and the role of guide and teacher as far as the barrier which Virgil was not allowed to pass, was not capable of passing, is an exact statement of Virgil's relation to the Christian world (Eliot 1965: 130).

José Antonio Izquierdo (2003) ha captado y resumido los argumentos esenciales de la conferencia de Eliot: entre otras cosas, llama la atención sobre el hecho de que Eliot invoque tanto la autoridad de Haecker como la de un gran virgilianista del siglo XX, Jackson Knight, con quien comparte la visión adventista de la *Égloga IV*. No obstante, más allá de las interpretaciones adventistas, Eliot trata de buscar las profundas vinculaciones de Virgilio con el cristianismo, claro compromiso de su propio anglocatolicismo, que le llevan a la formulación de tres palabras clave: *labor, pietas y fatum*.

A esta visión cristiana del poeta habría que añadirle, ahora desde el punto de vista de la estética, la consideración del poeta latino como clásico, desarrollada en otra fundamental conferencia pronunciada en el año 1944: «What is a Classic?» (Eliot 1965: 53-71). Eliot elige *La Eneida* como paradigma de la obra clásica por excelencia, debido a su carácter extraordinario de herencia de la literatura grecolatina e inicio de la literatura de Occidente. Virgilio reúne las cuatro condiciones necesarias que, en opinión de Eliot, debe tener un clásico (Garrido Gallardo 1975: 62): madurez de espíritu, o conciencia de ser herencia de una cultura (la grecolatina) e inicio de la literatura occidental; madurez de costumbres, que implica una conciencia universal; madurez de lenguaje, o capacidad de reescribir la tradición y, finalmente, perfección del estilo común, o la capacidad de presentar un conocimiento acabado del mundo. De esta forma, tanto en Thomas Mann como en Eliot encontramos una decidida defensa de la enseñanza de las humanidades, representadas en ambos casos por Virgilio y ligadas, en el caso de Mann, a la cultura burguesa frente al “alba proletaria” y, en Eliot, a la tradición cristiana frente al materialismo. Por lo demás, el valor de la figura de Virgilio para estos autores del siglo XX

---

<sup>4</sup> Tales aspectos pueden verse desarrollados más ampliamente en Eliot (2003).

tiene una doble naturaleza estética y política<sup>5</sup>. Izquierdo (2003 n. 21) nos pone sobre una de las más importantes pistas que han podido motivar esta recurrencia al poeta latino, como son “the ideological lives” estudiadas por Ziolkowki (1993), que van desde un Virgilio protocristiano hasta un Virgilio profascista durante la década de los años 30. No obstante, esta recurrencia a Virgilio como uno de los puntales de la “historia no académica de las letras clásicas en la literatura moderna”<sup>6</sup> puede extenderse mucho antes y después.

### **3. BORGES Y LA DEFENSA DE LA CULTURA BURGUESA**

Al principio de este trabajo, presentábamos unas reflexiones de Borges acerca de la enseñanza de las humanidades clásicas. A la hora de valorar sus opiniones, cabe preguntarse en qué medida pesan las ideas precedentes de autores como Mann pero, más concretamente, Eliot<sup>7</sup>. Estos son los varios asuntos tratados y relacionados entre sí:

#### **3.1. La legitimación de la cultura europea como cultura humana por antonomasia**

El tema de una única cultura posible puede encontrarse expresado de manera explícita en esta elocuente reflexión escrita por Borges en 1944:

Para los europeos y los americanos, hay un orden –un solo orden– posible: el que antes llevó el nombre de Roma y ahora es la cultura del Occidente. Ser nazi (jugar a la barbarie enérgica, jugar a ser un vikingo, un tártaro, un conquistador del siglo XVI, un gaucho, un piel roja), es a la larga una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erigena (*apud* Gimferrer 1996: 154).

También se trata de un tema válido para un desarrollo estrictamente literario, como podemos ver en la “Historia del guerrero y la cautiva” (*El Aleph* [1949]), donde, en un alarde de simetrías inversas, se nos cuentan, de un lado, la historia de un lombardo que quedó deslumbrado por la civilización latina y abandonó a los suyos, y, de otro, la de una inglesa que dejó su civilización para vivir como una india. El lombardo Droctulft, que fue merecedor a su muerte de unos hermosos dísticos latinos (comienzan con la descripción del aspecto terrible que tenía: *Terribilis visu*

---

<sup>5</sup> Véase, como ejemplo de lo estético y la tensión entre la tradición antigua y la moderna, García Jurado (1999b). En torno a la dimensión política de Virgilio como encarnación de la tragedia de la cultura europea en el siglo XX, destacamos el estudio de Vidal (1992).

<sup>6</sup> Para el concepto de “historia no académica”, sus características y su articulación véase García Jurado 1999a y 2001-03.

<sup>7</sup> La admiración de Borges por los *Selected Essays* queda patente en este texto: “Eliot –a veces lóbrego y deficiente en el verso, como Paul Valéry– es, como Valéry, un prosista ejemplar. El volumen *Selected Essays* (Londres 1932) abarca lo esencial de su prosa. El volumen ulterior, *The Use of Poetry and the Use of Criticism* (Londres 1933), puede ser omitido sin mayor pérdida” (Borges, «T. S. Eliot [25-VI-1937]», en: *Textos cautivos* [Borges 1996: 295-296]).

*facies, sed mente benignus / longaque robusto pectore barba fuit*), supo apreciar en algún detalle concreto la superioridad de la civilización contra la que iba a luchar.

Quizá le basta ver un solo arco, con una incomprensible inscripción en eternas letras romanas. Bruscamente lo ciega y lo renueva esa revelación. La Ciudad. Sabe que en ella será un perro, o un niño, y que no empezará siquiera a entenderla, pero sabe también que ella vale todas las ciénagas de Alemania. Droctulft abandona a los suyos y pelea por Ravena. Muere, y en la sepultura graban palabras que él no hubiera entendido:

Contempsit caros, dum nos amat ille, parentes,  
Hanc patriam reputans esse, Rabenna, suam.

(Borges, «Historia del guerrero y la cautiva»,  
en: *El Aleph* [Borges 1989, vol. I: 558]).

En contraste, para referirse al caso inverso de la cautiva que abandona la civilización, utiliza las palabras siguientes: “a esa barbarie se había rebajado una inglesa”.

### 3.2. El tema de los comunistas y la optatividad de las lenguas clásicas

Eliot y Borges coinciden en sus críticas al comunismo, si bien hay diferencias entre ellos. En principio, la consideración de que las lenguas clásicas no son más importantes que las demás lenguas es una atribución que hace Eliot a los liberales, dentro de una suerte de “tolerancia universal” que les imputa. A los comunistas, por el contrario, atribuye el radicalismo. Es curioso que Borges, ya en los años ochenta, critique en los comunistas una actitud parecida a la que Eliot atribuía a los liberales. En todo caso, uno y otro coinciden en que la optatividad implica la demagogia implícita de que todos los saberes son igual de importantes. En el caso de los liberales, era esa “tolerancia universal”, según Eliot, la que motivaba esta postura, mientras que, en el caso de los comunistas, Borges ve, más bien, una trampa. En definitiva, los tiempos cambian y los enemigos se transforman. En otra ocasión, dentro de su fundamental cuento titulado «El otro» (en: *El libro de arena* [1975]), Borges adivina una nueva causa para la pérdida de importancia del latín, esta vez por parte de lo autóctono, que para él no es otra cosa que lo “provinciano”:

Cada día que pasa nuestro país es más provinciano. Más provinciano y más engreído, como si cerrara los ojos. No me sorprendería que la enseñanza del latín fuera reemplazada por el guaraní” (Borges, «El otro», en: *El libro de arena* [Borges 1989, vol. III: 13]).

### 3.3. La cultura clásica y la religión cristiana

Este es el aspecto donde más claramente diverge el pensamiento de Borges con respecto al de Eliot. Borges no considera a Virgilio vinculado al Cristianismo, tanto por su falta de interés por ese aspecto como por su orientación eminentemente estética. Por tanto, la importancia inmanente de las lenguas clásicas (recordemos



que él las denomina “lenguas básicas”) no puede provenir de la religión cristiana. En este sentido, Borges estaría más cerca de un neopaganismo cuyas raíces culturales, al margen de las propias razones personales e inmediatas, nos vincularían posiblemente al neopaganismo de Goethe, en los mismos albores de la conformación de la propia cultura burguesa. Conviene recurrir a la manera desapasionada con que Borges narra la separación de Dante y Virgilio a las puertas del paraíso, concretamente en sus *Nueve ensayos dantescos* (1982). A diferencia del Virgilio precristiano de Eliot, basado en las ideas de Haecker, Borges da toda la primacía a los aspectos psicológicos, convirtiendo todo lo demás en anécdota y circunstancia. De esta forma, frente a la lectura que veíamos en Eliot con respecto a la relación de Virgilio con el mundo cristiano, simbolizada por su imposibilidad de acceder al paraíso, a Borges sólo le interesa de este pasaje la expresión de afecto de Dante ante tal imposibilidad:

De labios de Virgilio oye Dante que aquél no entrará nunca en el cielo; inmediatamente le dice maestro y señor, ya para demostrar que esa confesión no aminora su afecto, ya porque, al saberlo perdido, lo quiere más (*Infierno*, IV, 39) (Borges, *Nueve ensayos dantescos* [Borges 1989, vol. III: 344]).

#### 4. CONCLUSIONES

Entendemos que los asertos borgianos sobre la enseñanza de las lenguas clásicas deben inscribirse en una encendida y arraigada tradición europea abanderada por T. S. Eliot, que hunde sus raíces en lo que entendemos como “cultura burguesa”, considerada desde Goethe a Mann como aquella que puede denominarse legítimamente como cultura humana. En esta perspectiva es donde se sitúa la enseñanza de las humanidades por excelencia, las clásicas, y es donde Virgilio cobra toda su dimensión como el poeta más representativo de Occidente. Borges nos presenta una elaborada síntesis de esta tradición, despojada de su componente cristiano y convertida en experiencia personal y estética.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BORGES, J. L., *Obras Completas I-III*. Barcelona: Emecé 1989.  
— *Obras Completas IV*. Barcelona, Emecé 1996.  
ELIOT, T. S., *Selected Essays*. Londres: Faber & Faber 1951.  
— *On poetry and poets*. Londres: Faber & Faber 1965.  
— *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*. Madrid: Ediciones Encuentro 2003.  
GARCÍA GUAL, C., «Borges y los clásicos de Grecia y Roma», en: *Sobre el descrédito de la literatura y otros avisos humanísticos*. Barcelona: Península 1999, 270-319.  
GARCÍA JURADO, F., *Encuentros complejos entre la literatura latina y las modernas: una propuesta desde el comparatismo*. Madrid: Asociación Española de Slavistas 1999a.  
— «Virgilio entre los modernos. Un singular capítulo de la lectura de *Las Geórgicas* en Joris Karl Huysmans, José María Eça de Queiroz y Cristóbal Serra (ensayo de Literatura Comparada)», *CFC (Lat)* 16 (1999b), 45-75.  
— «Homero y Virgilio desde la literatura burguesa moderna: entre *Hermann y Dorotea*, de

- J. W. Goethe, y *La montaña mágica*, de Thomas Mann», *Cuadernos del Sur. Letras* 31 (2001), 37-55.
- «Melancolías y clásicos cotidianos. Hacia una historia no académica de la literatura grecolatina en las letras modernas», *Tropelías* 12-14 (2001-2003), 149-177.
- GARRIDO GALLARDO, M. A., *Introducción a la teoría de la literatura*. Madrid: SGEL 1975.
- GIMFERRER, P., «El escritor de hoy y el mundo clásico», en: *Noche en el Ritz*. Barcelona: Anagrama 1996.
- IZQUIERDO, J. A., «Ecos del Virgilio Cristiano en el siglo XX», en: A. Ruiz Solá y C. Pérez González (dirs.), *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*. Burgos: Universidad de Burgos 2003, 109-121.
- MANN, TH., *La montaña mágica*, trad. de Mario Verdaguer. Barcelona: Plaza & Janés 1986.
- NERI, F., «Multiculturalismo, estudios poscoloniales y descolonización», en: A. Gnisci (ed.), *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica 2002, 391-439.
- ULLÁN, J. M., «El olor de los tigres (entrevista con Jorge Luis Borges)», *Culturas. Suplemento semanal de Diario 16*, 10 (16-VI-1985).
- VIDAL, J. L., «Por qué Virgilio quería quemar la *Eneida*..., si es que quería», en: *HVMANTAS in honorem Antonio Fontán*. Madrid: Gredos 1992, 479-484.
- ZIOLKOWSKI, TH., *Virgil and the moderns*. Princeton: Princeton University Press 2003.