



Pericles, caudillo de Atenas. Escolástica y creatividad en *La democracia ateniense* (1966-1975), de Francisco Rodríguez Adrados¹

José Luis Bellón Aguilera²

Recibido: 26 de junio de 2017 / Aceptado: 13 de noviembre de 2017

Resumen. La obra de Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense* (1966 y 1975, segunda edición con cambios), fue canónica desde la fecha de aparición, en la segunda fase del tardofranquismo y en su edición final (1975) hacia el final de la dictadura. El presente trabajo analiza, primero, sus bases ideológicas; segundo, la priorización del comentario de textos y de las herramientas de la filología en el análisis histórico, es decir, el *textocentrismo* de la obra, y apunta los límites y logros del helenista español.

Nuestra lectura se fundamenta en un análisis textual y contextual. Explora la elección de las fuentes principales del análisis de Adrados, el impacto de la filología e historiografía alemanas decimonónicas y de la primera mitad del XX (Jaeger, Schachermeyr), y examina su concepción de la historia, los logros, innovaciones y su lectura de la democracia ateniense, a caballo entre una visión progresista y crítica de las limitaciones de la misma, en comparación con las democracias representativas. Se considera la formación y la configuración del campo de la filología clásica en España en el franquismo en el marco de la posguerra y cómo todo ello marcó *La democracia ateniense*, una obra seminal surgida de una forma de escolástica creativa.

Palabras clave: Democracia ateniense; Adrados; textocentrismo; Jaeger; Schachermeyr.

[en] Pericles, the Athenian *Caudillo*. Scholasticism and Creativity in Francisco Rodríguez Adrados' *La democracia ateniense* (1966-1975)

Abstract. Francisco Rodríguez Adrados' *La democracia ateniense* (1975) was canonical since its publication in 1966 (with a different title). The current article analyses, first, the ideological foundations of the work and, secondly, the prioritization of textual commentary and philological tools in historical analysis, that is, the *textual-centrism* of the book, pointing out also its accomplishments. The interpretation of our article is based in a textual as well as contextual analysis. It explores the intellectual networks and the configuration of the field of Classics in Spain in the formation of Adrados's work. On the other hand, it reads the main sources and intertexts of *La democracia ateniense*, the German philology (Jaeger and Schachermeyr). The aim of this work is to understand the appropriation, limits, scope and ideological horizon of Adrados' vision of Athenian democracy, as well as his achievements and innovations, the "scholastic creativity". Adrados is one of the main founding fathers of Classics in Spain.

Keywords: Athenian Democracy; Adrados; Textual-centrism; Jaeger; Schachermeyr.

¹ Texto realizado en el marco del proyecto de I+D: "La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad" FFI2014-53792-R (2015-2018).

² Departamento de Románicas
Universidad Masaryk. Brno, República Checa
116683@mail.muni.cz

Sumario. 1. Introducción; 2. La obra; 3. Origen de la democracia; 3.1. El siglo de Pericles, caudillo de Atenas. Despotismo ilustrado; 3.2. Moralismo socrático y totalitarismo platónico; 4. Una concepción trágica de la historia; 5. Helenocentrismo e historia del mundo; 5.1. Periclo-centrismo e Ilustración; 5.2. “Historia griega e Historia del mundo”; 5.3. Antropoplástica y Paideia; 5.4. Las culturas atadas y desatadas de Schachermeyr; 6. Recapitulando; 7. Refracción y nueva norma filosófica; 7.1. Los estudios clásicos en España: un campo de nueva creación; 7.2. Campo cultural, filosófico y campo político; 8. Escolástica y creatividad; 9. Conclusión; 10. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Bellón Aguilera, J.L. (2018) “Pericles, caudillo de Atenas. Escolástica y creatividad en La democracia ateniense (1966-1975), de Francisco Rodríguez Adrados”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 57-79.

“Para hacer hablar a los antiguos, debemos alimentarlos con nuestra propia sangre”
von Wilamowitz-Moellendorff

1. Introducción

Una versión de *La democracia ateniense* (1975)³ había sido publicada en 1966 en Revista de Occidente bajo el título *Ilustración y política en la Grecia clásica*, el mismo año y editorial que reeditaba *Vida de Sócrates*, de Antonio Tovar Llorente, cuya primera edición data de 1947. Los primeros tanteos de *Ilustración y política* se encuentran en trabajos de 1962 y 1964 (véase Adrados 1993, 26, nota 1), así como un texto titulado “La teoría política de la democracia ateniense”, una larga ponencia a la que se añadió un debate con otros especialistas en el marco de unos *Coloquios de teoría política de la antigüedad clásica* celebrados en abril de 1963 en Madrid, organizados por la Sociedad Española de Estudios Clásicos (SEEC).⁴

La democracia ateniense no presentaba grandes cambios con respecto a la obra-madre del 66, puesto que las modificaciones consistieron básicamente en la reducción de tamaño y la adición de materiales: primero, se descartaban las notas, algunas ejemplificaciones, varios pasajes y un capítulo entero (“La Ilustración, el Conocimiento del Hombre y la Ciencia”); además, se remodelaba el capítulo 4 (“Pericles y la democracia de su época”) y el Epílogo (“Historia griega e historia del mundo”). El libro se aligeraba una quinta parte, desapareciendo numerosas referencias bibliográficas y de fuentes que se consideraron innecesarias. No sabemos de quién partió la idea y las razones para la reedición, así que no especularemos al respecto, si bien es de notar la oportunidad – 1975 – de *La democracia ateniense*, cuyo cambio de título, por lo demás, aporta una precisión relativa.⁵ Tal vez su salida se deba, simplemente, a que el profesor Adrados dirigió el departamento de Griego de la UNED entre 1972-1976, justificando su reedición desde un punto de vista editorial.

³ Usamos la quinta reimpresión (1993). Para citar al profesor F. R. Adrados se usará su segundo apellido, más inconfundible; para citar la obra, la abreviatura DA, pero sólo el número de página entre paréntesis cuando esté claro que hablamos de ella. Agradezco a J. L. Moreno Pestaña y a L. Sancho Rocher una lectura previa del borrador de este trabajo y sus valiosos comentarios.

⁴ Publicada en *Estudios clásicos*, 44, 1965. En línea <http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_44_1965> [Consultado 15-3-2016]. Mencionaremos este texto brevemente hacia el final del trabajo (nota 23).

⁵ Alianza Editorial ha excusado el proporcionar información pormenorizada sobre editor y fecha exacta de salida. Para averiguar el porqué del cambio de título habría que conocer la opinión del autor.

Ilustración y política, o, *La democracia ateniense*, permanecerá como una de las primeras lecturas de la democracia ateniense (“griega”) en España, quizás como la visión fundadora o canónica elaborada por el célebre filólogo.⁶ De hecho, su teoría de la democracia puede considerarse como uno de los legados intelectuales más queridos por el autor, junto a su contribución al desarrollo de la filología griega y de la lingüística general. El helenista salmantino reelaboraría sus ideas en escritos posteriores en otras numerosas – y voluminosas – publicaciones de carácter divulgativo.⁷ A pesar de que la afirmación debiera fundamentarse con un estudio del impacto y reconocimiento de *La democracia ateniense* entre especialistas contemporáneos (suyos y nuestros) en historia de Grecia (como Francisco Javier Gómez Espelosín, Raquel López Melero, José María Blázquez Martínez, Domingo Plácido o Laura Sancho Rocher, etc.), lo cual rebasa los objetivos del presente trabajo, no cabe duda de que, en España, en el ámbito de la filología e historia griegas, Adrados es reconocido como uno de los fundadores y centros del helenismo hispánico.

El propósito de nuestro trabajo es explorar la visión de Adrados sobre la democracia ateniense en el libro homónimo, su originalidad, logros, fuentes, objetivos, su filosofía o teoría de la historia; realizar una crítica dialógica de sus influencias y fuentes teóricas y trazar el ecosistema ideológico y las redes y transferencias culturales en las que toma forma *La democracia ateniense*. Nuestro análisis, en suma, historiza críticamente la lógica productiva de esta producción tan importante, influyente y fascinante.⁸

2. La obra

La democracia ateniense recorre, en unas 500 páginas, la historia de la democracia ática desde sus inicios hasta su decadencia, que el autor sitúa en la época que sigue a la Guerra del Peloponeso, articulando el relato en torno a la figura de Pericles.

El prólogo se inicia afirmando la validez de la historia griega como modelo de reflexión del movimiento histórico. La obra se presenta como “un libro de teoría política griega” y como una filosofía de la historia, pues estudia “las relaciones entre esa teoría y la práctica política contemporánea” (DA, 17), debido – según Adrados – a los “sorprendentes paralelismos” (24) con el pensamiento y la política europeos desde el XVIII. Y ello a pesar del fracaso del “experimento político” ateniense ligado a la “Ilustración griega”, si bien se trata de un fracaso relativo, ya que iluminó el porvenir. Finaliza el prólogo con una referencia a Nietzsche y a la naturaleza humana: el estudio de las ideologías políticas griegas – escribe – no es erudición, ya que en sus conflictos late algo que es eterno, siempre vivo, “aunque ahora estemos intentando”

⁶ En 1966, por otro lado, José María Blázquez, Ángel Montenegro y Marcelo Vigil fueron nombrados catedráticos de Historia Antigua.

⁷ Un listado del enorme corpus de publicaciones del profesor Adrados está disponible en <<http://dge.cchs.csic.es/bib/adr.htm>> (2011). Obras posteriores son *Raíces griegas de la cultura moderna* (1976, 1994); *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días* (1997); *El reloj de la historia. Homo sapiens, Grecia antigua y mundo moderno* (2006); *Hombre, política y sociedad en nuestro mundo* (2008); *Nueva historia de la democracia* (2011). Importante material en ellos lo componen artículos y retazos de artículos aparecidos en periódicos. Véase (Bellón 2013).

⁸ No es posible trazar un estudio de la trayectoria intelectual del profesor Adrados ni analizar otros libros importantes sobre literatura y filosofía griegas. Creemos, sin embargo, que *Ilustración y política* (y su reedición de 1975, obviamente) contiene el núcleo de su cosmovisión de la Grecia clásica.

– añade crípticamente – “eliminar aquellos elementos que pudiéramos calificar de ‘demasiado humanos’, evitando al tiempo una normación de tipo platónico” (DA, 26). En el pasaje creemos que hay una alusión velada al presente, a la transición española.

La obra tiene tres partes de dos, siete y dos capítulos, respectivamente, y un Epílogo de unas treinta páginas, breve pero importantísimo, que parece adherido al cuerpo del texto y que contiene lo que se prometió en el Prólogo: una reflexión filosófica sobre el movimiento de la historia y sobre la importancia de “los griegos”; el epílogo le da una estructura anular a la obra. La primera parte, de unas cien páginas, se dedica a la época arcaica, la segunda, de casi trescientas, a la democracia (Ilustración, Pericles, degeneración) y la tercera, de unas cuarenta, a Sócrates y Platón en el nuevo marco post-pericleo.

El análisis de Adrados, básicamente textocéntrico, parte de un comentario de fuentes del canon literario, filosófico e historiográfico griego. El autor se sirve de las herramientas de la filología para leer la democracia ateniense, atendiendo más a Tucídides, Sófocles y a Esquilo, entre otros, que a un análisis histórico de las instituciones o a los descubrimientos de la arqueología. La parte dedicada a Esquilo descuella por encima de las demás.⁹ Filología, comentario de textos e historia se entremezclan, conformando un relato en el que las ideas acaban explicando el movimiento histórico. El inmenso conocimiento del canon suple la falta de una exposición más amplia acerca de los mecanismos institucionales esenciales de la democracia ateniense como el sorteo o los tribunales, así como de la economía, todo lo cual se da (seguramente) por sabido, como si lo único que existiera fueran las peripecias del Espíritu Humano-Griego. Con todo, debe reconocerse como logro de la lectura de Adrados el hecho de que concede valor teórico a la tragedia, lo cual es importante; Adrados llama la atención sobre “el descuido con que suelen pasar los historiadores por las fuentes literarias y filosóficas y una paralela falta de atención por parte de los historiadores de la Filosofía para la relación que existe entre Filosofía e Historia política y social” (DA, 165), llegando a aislar literatura de filosofía “aunque esta posición ya va cediendo”, y cita a Ehrenberg como excepción.¹⁰ En este sentido, Adrados es un historiador solvente e innovador en el que se combinan escolástica y creatividad, como señala el título de este artículo.

3. Origen de la democracia

Primero traza Adrados el nacimiento de las ideas democráticas, que hace proceder de la aristocracia, aliada con el pueblo para acabar con los tiranos. De este pacto entre los nobles y el pueblo surge una primera teoría democrática, de base religiosa, que es la de Esquilo y la de la época de Pericles.

La época aristocrática, siglos VII-VI a. n. e., es la del mundo de la moral agonal – o competitiva –, del teocentrismo, hasta cierto punto pre-moral, y de la creencia en la *hybris*. Los nobles creen que la *areté*, la excelencia o virtud, es innata y se hereda.

⁹ Una amplia lectura de Eurípides se encontraba en una de las partes de *Ilustración y política* eliminadas en 1975: “La Ilustración, el conocimiento del hombre y la Ciencia”, cap. 8 (pp. 455-486).

¹⁰ Hay que insistir en el aspecto innovador de pasajes como este. Compárese la visión de Adrados con la de Foucault o Castoriadis, que no es más innovadora, en “Pericles en París” (Moreno Pestaña 2014).

Poco a poco, con el desarrollo de las ciudades, la moneda y el comercio, surgirán los ideales colectivos de la *polis*, todavía sacralizados pero en evolución hacia lo común y en conflicto con la desacralización de corrientes innovadoras de pensamiento. Es el universo de Homero, Hesíodo, Arquíloco, Píndaro, Teognis y también el de los poetas Mimnermo de Colofón e Hiponacte de Éfeso, si bien este, por el carácter procaz y burlesco de sus yambos es – para Adrados – casi “deshelenizado” (DA, 89). El “desarrollo del capitalismo” (92) y los conflictos entre nobles y los tiranos, conducen a un encuentro de conveniencias entre la nobleza y el pueblo, la justicia se transforma en *areté* y a la antigua arbitrariedad, el caos, sucede una inteligencia ordenadora. Entramos en la época democrática. La lectura no es históricamente desacertada: es la Atenas del “pacto social” entre la aristocracia y el *dêmos*, en la formación social propia de la democracia, como explica, entre otros, Enrico Flores (Flores 1982).

3.1. El siglo de Pericles, caudillo de Atenas. Despotismo ilustrado

La lectura de Adrados, como se dijo, coloca a Pericles y a su (supuesto) círculo intelectual de “ilustrados” en el centro de la democracia ateniense, convirtiéndolos en promotores de una edad de oro que, a pesar de los logros, acabará fracasando socialmente por la guerra exterior y guerra civil que conllevó. Sin embargo, a pesar de ser un experimento político fallido, contiene una enseñanza – según el autor – universal.

En el paso de la época arcaica a la clásica (siglo V) la antigua virtud innata de la aristocracia es sustituida por una ideología del mérito; en una primera fase, predomina una democracia religiosa que se va transformando en laica, por la acción de los sofistas y los filósofos jonios. Pericles es el mejor de una serie de figuras líderes claves en la historia de Atenas, entre los que destacan los dirigentes Cimón, Temístocles y Aristides, a los que se dedica bastante espacio (poseemos las biografías de Plutarco); de Clístenes y Efaltes (sobre los que Plutarco no escribió) poco se nos dice, aunque algo más del primero; sobre el segundo, con el que se rompe – según el autor – la unidad interna de Atenas, comenta que “se le ha llamado el Robespierre griego” (DA, 113). Pero la ciudad de Teseo es fuerte, no se ha ablandado con un racionalismo excesivo: es una ciudad conservadora, tradicional, “su espíritu guerrero y comunitario no se ha debilitado como en Jonia; las ideologías modernas y racionales le han afectado en medida escasa. Y ha preferido llegar a un acuerdo práctico y basado en las realidades: la democracia de Clístenes” (DA, 96). Esta visión de Atenas, en lo que concierne al tradicionalismo, parece un eco de la *Vida de Sócrates* (Tovar 1984).

Con Pericles, el sistema llega a ser coherente, en un desarrollo que se inicia en época de Esquilo y transforma con las teorías ilustradas de primera fase. Se unen justicia y valor, libertad individual y unidad nacional, aristocracia y pueblo, piedad para con los dioses y éxito externo. Poco a poco, se alcanza un equilibrio basado en la justicia (*diké*), conciliadora de la insuficiencia humana (DA, 135), conducente a la “concordia ordinum” o “concordia racional” (143, 158).¹¹ Esquilo expresa como nadie, en sus tragedias, las claves filosóficas de esta “democracia religiosa”. El dramaturgo, que ha visto “el dilema trágico que envuelve la existencia humana” es

¹¹ Un recuento de palabras en el texto revela que los términos “equilibrio” y “justicia” son muy frecuentes.

representado con rasgos que rozan lo profético y visionario: cree en la Justicia, “límite impuesto por Dios y que aceptamos por un acto descrito mitad como racional, mitad como irracional o afectivo; mitad como humano, mitad como divino”. La adhesión a esta Justicia sacralizada cristaliza “la conciliación de gobernantes y súbditos en beneficio de la comunidad, mediante la adhesión a esa misma Justicia” (154). En la época periclea, la Justicia / conciliación irá acompañada de una elevación del nivel material y espiritual “y trabajo” (238), con las obras públicas y las ventajas de un imperio con rasgos paradójicamente humanitarios. Los planteamientos sobre Esquilo como teórico de la democracia (así, p. 169) – ya presentes en los coloquios del 63, recuérdese – hacen pensar en las páginas que Castoriadis dedica a la tragedia (Castoriadis 2012, p. 164-166), en las que traza cuestiones similares al helenista español.

El sistema entrará poco a poco en una crisis de ideales que acabará culminando en la derrota militar del 404; la reconstrucción democrática del 403 y el siglo IV serán una forma degenerada de la antigua grandeza. Esta crisis de ideales, iniciada por la que el autor llama “Segunda Ilustración” – la Sofística postgorgiana –, se caracteriza por la aparición de un nuevo individualismo resultado de corrientes disgregadoras del ideal integrador y efecto de fuerzas egocéntricas incontenibles, palmario en la teoría de la fuerza de Calicles y presente en el violento episodio del ejemplar “diálogo de Melos” del historiador Tucídides (V, 85-113). De todo esto fue responsable – sugiere Adrados – la candidez inexperta del racionalismo, pero también la terrible Guerra del Peloponeso (DA, 329). En este abigarrado paisaje de ideas en conflicto, las filosofías de Sócrates y Platón, como colofón de la obra, son presentadas como un intento de frenar la disolución.

3.2. Moralismo socrático y totalitarismo platónico

“Sócrates y Platón invirtieron el panorama ideológico griego” (DA, 428) intentando tecnificar la política y arrancarla del cerco de la improvisación y de la pasión. Del primer filósofo se destaca su moralismo, y el segundo es descrito como “totalitario”, con matices.¹² Platón intenta reformar un sistema degenerado en el que han triunfado los Calicles y se condena a los Sócrates. La *República* es una utopía totalitaria y clasista que incluso intentó llevar a la práctica en Siracusa. Platón no es una forma de marxismo, aunque tiene elementos en común (DA, 419), y su tope fue la rigidez de sus propuestas y el egoísmo humano.

Sócrates empobrece el mundo con sus racionalizaciones, propone la virtud, “la justicia, sin ganga agonal alguna”, y es condenado por razones filosóficas. Adrados ve que el problema de Sócrates era su oposición a la democracia, básicamente al mecanismo fundamental de la misma, la selección para cargos por sorteo, pero no lleva el análisis en esa dirección, ajustando cuidadosamente al personaje: “Su predicación de la *sophrosyne* y de la medida, que tienen aplicación política, enlaza con ideales democráticos bien conocidos por nosotros” (391). (Nótese la palabra “predicación”, quizás un lapsus: Sócrates no era un “predicador”, sobre todo por el uso del diálogo.) En estructura, el Sócrates del filólogo de Salamanca coincide con el de *Vida de Sócrates* de Tovar, en rechazo frontal de las visiones que lo pergeñan como un filósofo o sofista aristocrático, a las que solo dedica brevísimas notas a pie de página.

¹² “Pero se ha abusado tanto del tema [...] —el caso más exagerado es el de Popper—” (410).

A pesar de haber resumido mucho *La democracia ateniense*, y siendo conscientes de que podrían matizarse muchas de las afirmaciones que hemos realizado aquí, pasamos al análisis de su concepción de la historia.

4. Una concepción trágica de la historia

La historia, para el filólogo salmantino, consiste en una repetición de intentos liberadores que acaban chocando con la naturaleza humana y fracasando en una espiral de conflictos y guerras civiles e internacionales. En el ser humano – explica –, coexisten tendencias liberadoras, trascendentales e idealistas, dialécticamente contrarrestadas o frenadas por otras conservadoras y egoístas. Hay evolución, progreso, pero este es limitado. En las obras más divulgativas (ya citadas) el planteamiento – a ratos hegeliano, otras veces organicista o vitalista – se muestra con más transparencia. En *La democracia ateniense*, la visión o concepción trágica de la historia pivota sobre una metodología historicista, que es la que confiere impulso científico a la obra y explica su lectura de las obras literarias y filosóficas como lugares de reflexión sobre la democracia. Un método es al objeto lo que el museo a su contenido: un escenario o interpretación de la historia que no modifica aquello que expone. (Por mucha ideología que uno le eche a una locomotora, esta sigue siendo una locomotora, esté o no expuesta en un museo de ordenación “hegeliana” o en un centro de interpretación “posmoderno”.) Una de las virtudes del historicismo (más o menos positivista) tiene que ver con su fijación objetiva por aquello que estudia, lo que ha dado buenos hallazgos en filología. Otra cuestión son los efectos políticos o ideológicos, obviamente.

El historicismo siempre introduce el factor “naturaleza humana”, un ser híbrido mitad material y mitad universal, como causalidad estructural de un contradictorio movimiento-inercia de la historia. Esta deja de ser un proceso sin sujeto ni fines, para pasar a convertirse en un sujeto sin fines ni proceso, salvo la manifestación de esa “naturaleza humana”, invariante, a lo largo de sus etapas históricas, en las que la evolución o progreso de la sociedad parece limitado. J. C. Rodríguez, en su estudio de las normas críticas y literarias, señala la contradicción de un planteamiento que traza un progreso materialista de la historia a pesar de residir en un concepto inmaterial e invariante: un sujeto humano eterno. El historicismo – mantiene – es, como el formalismo, una “falacia arqueológica” en la que no hay desviaciones reales, sino un discurso: lo literario sostenido en lo humano universal como una constante nutriéndose y segregando literatura (Rodríguez 1994, p. 50), o filosofía, teoría, escultura.

Ciertamente el historicismo, sea de corte más positivista o se presente saturado de la idea hegeliana de la historia como el despliegue del Espíritu – que se manifiesta en distintas épocas – sustenta una forma de esencialismo con dos variantes, de múltiples diversificaciones posibles: (1) idealista (la razón o el progreso del Espíritu Humano en ciclos de desarrollo y caída) o (2) materialista (las fuerzas egocéntricas de la naturaleza humana como motor y freno). Sin duda, en *La democracia ateniense* hay bastante de esto; el texto busca una explicación completa de todo, alzando un andamiaje conceptual de linealidades en el que cada coyuntura histórica es el reflejo de otra anterior. Hay progreso material, sí, Grecia es la prueba, pero también tiempo cíclico y se cede un papel al azar: es una historia filosófica de la historia, al estilo de Toynbee o Spengler, o – según Adrados – Tucídides (DA, 204-205).

En filología y humanidades, historicismo es lo que se hacía en España alrededor de 1966, desde el siglo XIX, desde la erudición positivista de M. Menéndez Pelayo (1856-1912) y de su discípulo – más hegeliano – Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) hasta el más “orteguiano” (en los años cuarenta y desde una perspectiva “joseantoniana”) Antonio Tovar Llorente (1911-1985), uno de los fundadores de los estudios clásicos de la posguerra en España. Este historicismo, en clásicas, se une al desarrollado en las tradiciones alemana y francesa, que los estudiantes adquirieron en el programa de becas de estancia desarrollado por la República, como Tovar en 1935-36.

En el caso de *La democracia ateniense*, la visión progresista de la sociedad ateniense de la época de Pericles es matizada y limitada, comparándola a las transformaciones de la Modernidad, con la que se establecen paralelos. Sigamos explorando.

5. Helenocentrismo e historia del mundo

5.1. Periclo-centrismo e Ilustración

Josiah Ober describe a Adrados como una “good introduction to European traditions of scholarship” (Ober 2008, p. 3), dando la referencia de su *Democracia y literatura en la Atenas clásica* (1997), no de *La democracia ateniense*. Como las tesis de ambas obras son las mismas, tal vez eso rebaje la importancia del desliz.¹³ Ober hace un recorrido rápido y sucinto por la historiografía de la democracia ateniense como fuente de aprendizaje democrático (“the ‘model case study’”). Para nuestro trabajo ahora interesa la periodización que establece en torno al estudio de la democracia ateniense: sitúa un eje en torno a los años 70 del siglo XX, cuando se desplaza el foco de estudio de la “Edad de oro de Pericles” a la mejor documentada del siglo IV a. n. e., la “época de Demóstenes”, destacando el trabajo pionero del danés Mogens H. Hansen. Sugiere además la relegación de una concepción de la democracia ateniense como basada en el liderazgo aristocrático, si bien permanece en historiadores más conservadores como el *neoon* Donald Kagan.

Lo sugerido por Ober podría matizarse, por supuesto, pero no le falta razón. Hasta no hace mucho, dos mitos de naturaleza “demófoba”¹⁴ permanecían bien asentados en el imaginario sobre la democracia antigua: el primero fue bautizado por Ellen M. Wood (1988) como “el mito de la masa holgazana” (Wood 1988), y se basaba en la idea de que los atenienses mantenían su democracia gracias al imperio marítimo y la sobreabundancia de esclavos. Este mito, fundacional en la tradición antidemocrática occidental (Roberts 1996, p. 267), poseía – y posee – un carácter de transversalidad ideológica que engloba tanto a historiadores liberales como a conservadores, pero

¹³ En 1997, además de la obra divulgativa del mismo Adrados, *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, aparecieron en España *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, de Domingo Plácido y *Un proyecto democrático: la política en la Atenas del siglo V* de Laura Sancho Rocher.

¹⁴ Véase “Los desafíos del sorteo a la democracia, los desafíos de la democracia al sorteo” (Moreno Pestaña 2017), introducción al monográfico sobre “Sorteo y democracia” de *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, 2017.

también a marxistas, a cuya condena se añadió la denuncia de la situación de la mujer. El segundo mito se basa en la idea de que la democracia directa tiende a caer con facilidad en manos de demagogos, dado el amateurismo político de sus ciudadanos, resultado de su ignorancia e incultura, así como la protección de sus intereses particulares – un mito muy antiguo, presente ya en un texto de la segunda mitad del siglo V a. n. e., la *Athênaiôn Politeía* de Pseudo-Jenofonte o “Viejo Oligarca”.¹⁵ De este segundo mito, relacionado obviamente con el primero, se derivan dos hechos: el primero tiene que ver con la necesidad de las masas de ser gobernadas por personalidades fuertes, para evitar así caer en manos de los demagogos. De ahí que se identifique la edad de oro de Atenas con el llamado “siglo de Pericles”. El segundo hecho se deriva de este: a partir del 403, Atenas se convierte en una democracia degradada, una república populista pero liderada por Demóstenes, que no vio la inevitabilidad del imperio macedonio e impulsó una rebelión condenada al fracaso.¹⁶ A Adrados esta época le parece carente originalidad, no aporta nada nuevo, además de que hay una “cierta deserción de las tareas públicas”, bajo un Estado garante de un mínimo orden con “ayudas, más bien limosnas, a las clases pobres” (DA, 380).

Sobre la época dorada de Pericles cabe citar el *Perikles bei Plutarch* de E. Meinhardt (citado varias veces por Adrados), de 1957; el *Périclès et son siècle* François Châtelet (1925-1985), de 1960; *Sophocles and Pericles*, de Victor Ehrenberg; y el *Pericles* del austriaco Fritz Schachermeyr (1895-1987), de 1969, historiador sobre el que volveremos por su importancia para la teoría de la historia de *La democracia ateniense*. A pesar del desplazamiento del centro de interés a la democracia del siglo IV, el entusiasmo por Pericles aún persiste – y persistirá seguramente en el campo de la educación básica y media y en la versión “divulgativa” de la Atenas clásica. La obra *Periclean Athens*, aparecida en 1970 (la versión española es de 1974), del filólogo oxoniense Cecil M. Bowra (1898-1971) es señal de esta permanencia, quizás acrecentada por el lapso de tiempo existente entre la investigación y cómo sus resultados se filtran en la sociedad. Bowra perteneció a la generación que luchó en la Primera Guerra Mundial y fue colaborador de gigantes como Gilbert Murray (1866-1957) y Cyril Bailey (1871-1957).

La primera edición de *La democracia ateniense* se titulaba *Ilustración y política en la Grecia clásica*. El uso del término “Ilustración” – o incluso “humanismo” – para referirse al racionalismo, a la ciencia y filosofía griegas del siglo V (y en todo caso del IV) a. n. e., es antiguo, pero rastrear el origen de esta terminología no es fácil. Baste como ejemplo la obra canónica *A History of Greek Philosophy*, W. K. C. Guthrie (1906-1981), cuyo vol. 3 se titula *The Fifth-Century Enlightenment* (Cambridge, 1969). En *La democracia ateniense*, la procedencia y uso del concepto procede, entre otros, de W. Jaeger y su *Paideia* y de A. Tovar, que usa “ilustración” profusamente y en sentido general en su *Vida de Sócrates*,¹⁷ obra reeditada – como se ha dicho – el mismo año que *Ilustración y política*. Ambos tópicos, ilustración y época periclea, desaparecerán con el tiempo, pero permanecerán en el imaginario sobre el mundo clásico, incluso hoy. El libro sobre Pericles de V. Azoulay (2014), marca el final de un camino, pues desmonta, paso a paso, todos los grandes mitos sobre aquél (cf. Stadter 1993).

¹⁵ Véase nuestra traducción y estudio (Bellón 2017b).

¹⁶ Obviamente, ni era inevitable ni los participantes podían verlo. Pero el Espíritu hegeliano no puede saberlo.

¹⁷ Tovar (1984: 31, 59, 115, 118, 189 - aquí citando Kant y el *Sapere aude!* -, 200, 265)

Entre las fuentes usadas por Adrados se percibe un predominio de la filología germánica del período anterior a la Segunda Guerra. El autor cita o menciona a, entre otros, Fränkel, Jaeger, Nestle, Ehrenberg, Untersteiner, Wilamowitz, Lesky, Meyer, etc., pero también a ingleses, americanos, franceses, italianos: Jones, J. H. Finley, Hignett, Kitto, De Sanctis, Mme. de Romilly y la breve, pero elogiosa aparición de Fustel de Coulanges (1830-1889). Era de esperar Jakob Burckhardt (1818-1897), pero este no es citado, siendo notable asimismo, la ausencia del británico George Grote, iniciador de una tradición valedora de la democracia ateniense que llega hasta Finley o Castoriadis.¹⁸ En este sentido, llama la atención que no aparezcan dos libros importantes: *Economy and Society in Ancient Greece* (1953) y *The Ancient Economy* (1973), del también pionero Moses I. Finley.¹⁹ El trabajo más influyente de este fue el segundo, de modo que la ausencia quizás fuera premura o falta de tiempo para actualizar contenidos en la edición de 1966, pero no se comprende en la segunda edición de 1975. Tampoco se entiende que entonces no se mencionen o citen los trabajos de franceses como Jean-Pierre Vernant (*Les origines de la pensée grecque*, es de 1962 y *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, de 1965) o Pierre Vidal-Naquet (*Clisthène l'Athenien*, con Pierre Leveque, es de 1964).²⁰ Por entonces ya estaba F. R. Adrados bien asentado en el helenismo español como catedrático y el desconocimiento o silencio es enigmático. Vamos a ver esto, a la par que seguimos con los intertextos y la argumentación de la obra.

5.2. “Historia griega e Historia del mundo”

Así reza el título del Epílogo de *La democracia ateniense*. Se trata de un texto breve, de unas 35 páginas, pero decisivo en la lógica interna de la obra. Cabe pensar incluso el resto del libro como una preparación para este colofón, ya que parece invitar a una relectura. De hecho, responde a la pregunta formulada en el prólogo sobre la “validez” y “sentido general” de la historia griega. Su idea básica es que toda la historia de la humanidad debe medirse con la vara helénica. Los griegos activaron fuerzas racionales y su correlato democrático, inventaron algo hasta entonces desconocido. Allí donde fracasaron, Occidente debe detenerse, reflexionar, pues el futuro no está escrito y debemos aprender de los griegos. Adrados porta un mensaje muy adecuado a la situación española de 1966 y 1975, pero también a la situación de la Guerra Fría. Leído desde hoy, es fácil criticar este impulso, pero sería excesivo no ver su lado positivo.

La historia – según Adrados – no camina hacia delante, como pretenden San Agustín, Hegel o el marxismo. No hay linealidad, no hay fines, pero sí sujeto. El helenista expone las teorías de Spengler (1880-1936) y Toynbee (1889-1975), la imagen biológica del crecimiento-desarrollo-muerte de las culturas. Toynbee ha descubierto – explica Adrados – que no hay diferencias esenciales y que se trata de experimentos históricos paralelos e iguales; en Europa hay un cierto progreso, pero nada más. Las culturas nacen en reacción ante un obstáculo y, salvo que triunfen, mueren “como resultado de un cisma entre la minoría directora y su proletariado”

¹⁸ Véase, para un análisis de la pionera obra de George Grote, el excelente trabajo de Sancho Rocher (2015).

¹⁹ Adrados cita en alguna ocasión a un Finley, John H. Finley, jr. (1904-1995), un clasicista popular en Harvard.

²⁰ El libro de Vernant fue traducido por F. C. E. y abundantemente leído en España en la década siguiente. El de Vidal-Leveque no se tradujo.

(DA, 432; cf. 437, 442). En una lectura atenta, y si se atiende a la argumentación, puede leerse entre líneas una alusión a la guerra civil. Pasa Adrados a un ataque a las teorías universalistas del filósofo existencialista Karl Jaspers sobre la historia, sin explicar por qué Jaspers y sin citar ni pasajes ni una obra en concreto, aunque sospechamos que se trata de *Origen y meta de la historia* (aparecida en 1949).²¹ El objetivo (de Jaspers) parece ser – explica – el igualitarismo cultural: se habla de un humanismo oriental o árabe, de coincidencia del judaísmo, budismo, zoroastrismo y taoísmo, pero no puede valorarse igual; al helenista madrileño le resulta extraño lo que describe como una coincidencia misteriosa e inexplicable entre varios pueblos aislados. Subraya el carácter diferencial del hecho griego y tras conceder cuestiones morales (y añadir “el mahometismo”), afirma la creación griega de un “elemento nuevo”, frente al “moralismo de base religiosa” y “las religiones de salvación” (DA, 434). Ese “elemento nuevo” lo toma del historiador austríaco de la antigüedad F. Schachermeyr.

En la teoría de la historia de Schachermeyr hay civilizaciones estáticas, primitivas, cuya “esencia íntima” es la *bindung* o “atadura” y en las que todo está reglado. La originalidad de la civilización grecorromana es la acción de “desatar” (*entbinden*), un dinamismo resultado de la “actuación de la razón en cuanto crítica y constructiva a la vez” (DA, 435). La Edad Media será “atadura” y el Renacimiento liberación dinámica. Schachermeyr “estima que la unidad es la civilización grecorromana” (435), pero esto es un error, objeta Adrados, que separa Grecia y Roma en dos unidades civilizatorias independientes. La historia es un proceso cíclico de avances y retrocesos, en la continuidad iniciada por Grecia: “El principio de la *Entbindung* o rotura de ataduras vuelve a surgir triunfante cada vez que por un retroceso se vuelve al estado de *Bindung* o atadura o que éste se encuentra en una civilización con la que se entra en contacto” (DA, 438). El mundo griego inventó el logos y la democracia: Ciencia, Democracia y Humanismo, individualismo... y el mundo debe medirse según el grado de helenización conseguido: hay culturas helenocéntricas de helenización de primer, segundo y tercer grado. Las culturas orientales y africanas son prehelénicas, no poseen la “eficacia del logos”. Los griegos suponen “un corte esencial en la Historia” (439), lo que no implica superioridad, no en todo – añade –, aunque hay “culturas superiores” (DA, 440).

Para ilustrar de nuevo en qué consiste lo griego, Adrados explica que la aristocracia fue la creadora de los valores de la razón y la educación, pero que la democracia fracasó a partir del intento de extender a toda la población el poder y el *standard* cultural y social de los menos (DA, 442). Pericles creyó poder conciliar autoridad y libertad, pero a su muerte sobrevino la guerra civil. El problema era también la ciudad-estado, pues no se conocía el Estado nacional. Este fracaso no sucedió en vano: los griegos mostraron un camino que ellos mismos no pudieron culminar: “Las posibilidades imaginadas por los teóricos (...) la liberación de la mujer, del esclavo, del extranjero, cuyos fundamentos teóricos pusieron Eurípides y Antífote entre otros” chocaron con las “ataduras” del nacionalismo y de la “supremacía masculina” (DA, 442-443), además de que el igualitarismo económico solo podía mantenerse

²¹ A partir de la descripción de H. Arendt en: “Karl Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?”, de su *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona, Gedisa, 1990), pp. 67-80. Jaspers fue mentor y colaborador de Arendt, autora de *The Human Condition* (publicado en 1958) obra que basa su teoría política en una visión históricamente estrábica de la democracia ateniense.

con el imperio y una especie de cinismo que promulgaba el “humanitarismo” solo para el interior.

La visión de Adrados de la democracia de la época de Pericles es, como puede deducirse, progresista, si bien hay una insistencia interpretar su fracaso como resultado de una implosión interna más que como una imposición desde el exterior. El fracaso o “decadencia” de la democracia es debida, básicamente, a los elementos disgregadores y subversivos procedentes de las clases populares, guiados por el egoísmo propio de la naturaleza humana. La muerte del caudillo conduciría a la catástrofe; Pericles pudo ganar para la ciudad el poder de aquellas, pero: “Después de Pericles, las dificultades de la democracia aumentaron. La progresiva independencia y poder de las clases populares logró ganarlas para los intereses de la ciudad de Atenas, que eran los suyos propios, pero no llegó a fundar una sociedad homogénea. Estas clases eran en buena parte incultas y atrasadas y llegaron llenas de violencia y pasión; lejos de contentarse con ejercer el control del Estado para evitar los abusos de autoridad, hicieron del voto un arma para sus propios intereses, tanto los legítimos como aquellos que estaban en contradicción con los de la ciudad o el resto de la población: de la tiranía de la minoría se pasó a la de la mayoría” (DA, 443-444); acabaron incluso matando a Sócrates. La lectura no difiere de la teoría del “dêmostirano” que encontramos en toda la propaganda antidemocrática, del Viejo Oligarca a Jenofonte y Platón, cuya versión extrema ve las “masas” como una fuerza social irracional. Hay que señalar que Adrados no expone, ni analiza, el uso del golpe y del asesinato políticos por parte de los oligarcas (cf. DA, 332, 359), tal vez por razones de autocensura en la tensa situación del tardofranquismo aunque, por otro lado, tampoco explica la amnistía del 403 y no menciona a Trasíbulo.

Resumiremos al máximo otros planteamientos, para poder desarrollar más el estudio de fuentes y la lógica de *La democracia ateniense*: el socratismo y el platonismo son “atadura”, el platonismo no es un marxismo, porque en Grecia no existió el “fermento revolucionario” (DA, 444) y porque el marxismo es una fe prerracional que cree en su propio destino. El dilema que vivieron los griegos es el nuestro: el riesgo de la libertad, el riesgo de la planificación (445-446), del igualitarismo. El conflicto es, en el sentido de Heráclito, el padre de todo: una sociedad sin conflicto se estanca, se detiene. La Humanidad está en marcha, no tiene memoria, la imperfección es el motor de la Historia, que es el reino de la libertad. Allí donde los griegos fracasaron, nuestra civilización ha triunfado o tiene posibilidades de triunfar (453). El descontento es otro motor de la Historia (458), pero la violencia no puede ser eliminada; con Grecia se inicia la Historia como drama: “Esta historia dramática, que desgarrar a las sociedades griegas y al hombre griego mismo, es todavía nuestra historia y es ya, en realidad, la única posible. Por tanto, si hay un privilegio de los griegos es un privilegio doloroso al tiempo que esperanzado. Y se comprende muy bien la repugnancia de los pueblos orientales como los judíos o los egipcios a prescindir de su fe, aunque ésta estuviese encarnada en dioses como Isis o Serapis, y acoplarse al racionalismo griego, que construía Estados bien administrados, alumbraba fuentes de riqueza, progresaba en la Ciencia y cultivaba y embellecía el cuerpo en el gimnasio” (459). De las tensiones religión-razón se produce el movimiento, porque hay un humanismo religioso y otro antropocéntrico: “Así como hay un eterno conflicto entre la igualdad y la desigualdad humanas, hay otro también inagotable entre la concepción racional y la concepción religiosa del mundo” (459). Oriente es un pre-occidente. Toda la Historia del mundo es, hoy, Historia helénica,

para bien o para mal, porque el mundo presente es global y occidental (463) y en la actualidad asistimos a la transfusión de esos mismos ideales a todos los pueblos de la tierra, una “helenización de tercer grado” (461).

Tras esta exposición crítica y antes de examinar la deuda con Schachermeyr, es preciso, en este punto de nuestro trabajo, ampliar el análisis intertextual.

5.3. Antropoplástica y Paideia

Una fuente importante de *La democracia ateniense* es la monumental *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1934-47) de W. W. Jaeger (1888-1961), cuyos libros I y II fueron tempranamente traducidos (seguramente Adrados la leería en alemán) ya en 1942, por el filósofo del círculo orteguiano Joaquín Xirau i Palau (1895-1946), por entonces exiliado en la UNAM. Tanto esto, como la emigración de Jaeger a Estados Unidos por la hostilización política debida al origen judío-alemán de su mujer, nos resultan paradójicas, si no irónicas, con relación a lo que vamos a explicar a continuación.

La *Paideia* es un análisis de toda la cultura griega, desde sus textos literarios, y su propuesta es la de reactualizarla al contexto moderno; como se sabe, “paideia” significa más o menos “educación”, pero Jaeger la entiende como “formación”. Frente a Boeck o Wilamowitz, partidarios de una tradición crítica filológica e histórica positivista, Jaeger quiso convertir la educación antigua, tal y como había sido formalizada en el helenismo y el imperio para las élites, en un instrumento de formación social del individuo. El calado del objetivo es muy profundo y se relaciona con un tema que sólo podemos mencionar, para que sea tenido en cuenta por el lector y pueda situarse el trabajo de Adrados, y de la filología clásica española, en la cartografía de la cultura occidental de la posguerra mundial.

El llamado “Tercer humanismo” de Jaeger aspiraba, junto a otros historiadores, filólogos y clasicistas, ya desde los años 30 tras la Gran Guerra, a salvar y reconstruir la cultura occidental a través de los clásicos grecorromanos. Estos eran concebidos como un (o “el”) depósito intemporal de la herencia espiritual de Occidente, pero se intentaba superar el esteticismo elitista y eterno anterior. *Paideia* empezó a publicarse en 1934, hasta 1947, y la creencia en la capacidad regeneradora de los “orígenes” – sea el “tercer humanismo” germánico u otro uso o tradición – se prolongará hasta después de la Segunda hecatombe mundial: basta mencionar los nombres de Highet (traductor de Jaeger, desde 1939), Curtius, Lida de Malkiel, Marrou, etc. No se debe olvidar que en España había habido una guerra civil y que el proyecto de reconstrucción era diferente, pero volvamos al marco europeo. Vale la pena abrir una corta digresión para explicar un poco más el asunto.

El colosal trauma de la Segunda Guerra Mundial abrió unas heridas culturales muy profundas. La Gran Estética se había convertido en ceniza y la Guerra Fría no haría sino ahondar aún más las heridas. A finales de los cuarenta aparecieron dos libros: *Literatura Europea y Edad Media Latina* (edic. alemana 1947), de E. R. Curtius, y poco después *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature* (1949), de G. Highet. M. Rosa Lida de Malkiel escribiría en 1951 dos críticas demoledoras de estos libros (de Malkiel 1951). El relato contado en “La ‘otra muerte de Virgilio’: Curtius, Lida, Arendt y el espíritu occidental” (Rodríguez 2011, p. 277-289) tiene mucho sentido, con toda la ironía que se le quiera echar: “se trataba, decíamos, de salvar la civilización occidental, y para eso estaban los griegos

y los romanos abarcándolo – y aplastándolo – todo” (Rodríguez 2011, p. 281). Junto a la Ilustración y la cultura, se proponía una vuelta a los “orígenes”, a la cultura grecorromana, una especie de renacimiento. En 1948 en Francia, Marrou (1981) hizo un estudio de la educación antigua que parece un debate con Jaeger. Todos estos libros fueron escritos antes y durante la guerra, en plena deflagración. (*Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, de E. Auerbach, un estudio del “realismo” desde Grecia hasta el siglo XX, fue escrito en la universidad de Estambul – donde se había refugiado –, entre 1943 y 1945.)

Para otros, la cultura occidental era insalvable: conocido es el sobrecogedor dictamen de Adorno en 1951: escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie. Lukács a principios de los años 50 había visto el fascismo y el nazismo como el resultado del “irracionalismo” romántico y había invocado una “defensa de la razón como movimiento de masas” (Lukács 1959, p. 690). Obviamente el tema tomará derroteros varios en otros países (el caso de España lo tratamos más adelante); la vuelta a los griegos se problematizará, discutirá e integrará – hasta hoy – en el debate sobre política y filosofía, desde Arendt a Castoriadis (Loroux 2008; Leonard 2005), más aún a partir de la crisis de representatividad democrática contemporánea, donde se inserta nuestro estudio sobre Adrados.

Volvamos de nuevo a Jaeger; éste insiste en la superioridad de la cultura griega, descrita como una luz del mundo brillante en su filosofía y su poesía, su arte y educación, “expresiones de un sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*” (Jaeger 2001, p. 11). Frente a los pueblos orientales, los griegos descubrieron “el yo objetivo” de la esencia humana, no como individualismo, sino como “humanismo”. Jaeger escribe sobre ilustración (*Aufklärung*) griega, logos, individualismo en el todo social e importancia capital de la tríada filosofía, poesía y oratoria. La argumentación es ligeramente contradictoria cuando se esfuerza en explicar que los “valores eternos” griegos son valores en el mundo histórico, en su caso el contemporáneo (2001, p. 12), en la creencia de que unos valores históricos son actualización del “auténtico ser” (Jaeger 2001, p. 12). Sobre el “auténtico ser”, cabe plantearse la influencia de Heidegger y su búsqueda de la Verdad y el Ser en el canon literario y filosófico griego, cuya actitud y relación con el nazismo sigue en discusión.

Entre las ideas más repetidas de Jaeger, en fin, se encuentra la de la “superior fuerza del espíritu griego”, debida a su “constitución racial”, de más vitalidad y libertad, diferente de la “oriental” (Jaeger 2001, p. 8). A la luz de estas palabras, la emigración de Jaeger a Estados Unidos por la hostilización a su mujer de origen judío-alemán, adquiere tintes grotescos. También Victor Ehrenberg (1891-1976), procedente igual que la filósofa Hannah Arendt de una familia de judíos asimilados a la cultura alemana (Millet 2011), o Friedrich Solmsen (1904-1989) huyeron de los nazis. Para todos ellos, el mundo griego y la tradición clásica eran una tabla de salvación que no se podía dejar en manos del fascismo, incluso si, como en el caso de Jaeger, hubo puntos de contacto ideológicos, y algo de ambigüedad en la ascensión del nazismo (Sancho Rocher 2015, p. 394).²²

²² Cf. Mas (2014, p. 29-45); p. 40: “Los nazis no mordieron el anzuelo”, el mensaje de Jaeger era “muy poco *völkisch*” y “excesivamente intelectualizado”; esto es cierto, pero también que el sofisticado helenista buscaba llegar a un gran público.

Adrados, en conclusión, comparte puntos de vista con Jaeger, aunque su obra se centra en la Atenas democrática y, básicamente, en la época de Pericles. Como aquél, creía en un proyecto pedagógico a largo plazo inspirado en los ideales y valores morales helenos, eurocéntrico y liberal. Su filosofía de la historia, por otro lado, se inspira en Schachermeyr.

5.4. Las culturas atadas y desatadas de Schachermeyr

En el Epílogo de *La democracia ateniense* Adrados sintetizaba la obra *Griechische Geschichte*, publicada en 1960 y escrita por el austriaco Fritz Schachermeyr (1895-1987).²³ Se trata de un historiador cuyos primeros trabajos combinaban Spengler con el racismo nazi; centrado en las “morfologías culturales de historia filosófica” (*geschichtsphilosophisch-kulturmorphologischem*), su carrera se acelerará por su vinculación al partido nacional-socialista, de cuyas ideas era portavoz en sus clases, siendo admitido como miembro en 1937, un año después de obtener la cátedra en Heidelberg. En 1940 publica *La ley vital en historia (Lebensgesetzlichkeit in der Geschichte)*, subtitulada *Tentativa de introducción al pensamiento de la historia desde un punto de vista biológico*. Cada vez más, se centrará en el racismo científico rosenbergiano; formará parte de la organización de las S.S. “Anhenerbe” (o “Herencia ancestral”). Tras la guerra fue expedientado por motivos políticos y se decidió su jubilación, pero por razones en las que no podemos abundar aquí (un amigo católico, arrepentimiento), sea como sea, regresó a la universidad y en 1952 figura como catedrático en Viena (Pesditschek 2007). Schachermeyr mantenía que la decadencia de la civilización helénica consistió en la “desnordificación” (*entnordung*) y mezcla con otras razas. En 1949 publica una biografía de Alejandro (reeditada y ampliada en 1973), donde paga cuentas, entre líneas, con Hitler. Se trata de una obra en la que, sin embargo, el rey macedonio aparece como un *führer* racialmente superior y en la que se justifican atrocidades.

Schachermeyr fue galardonado con numerosas membresías y doctorados honorarios, nacionales e internacionales, con prestigiosos premios y reconocimientos a su labor, medallas y cruces de honor: en 1985 recibió de manos del ministro de ciencia e investigación la medalla de oro de servicios a la República de Austria, otorgada por su presidente. Su autobiografía, *Una vida entre la ciencia y el arte*, apareció en 1984, con un prefacio del entonces ministro para la ciencia e investigación. En sus memorias Schachermeyr no se presenta como un miembro del NSDAP y denomina su racismo científico como “pensamiento coherente”, sin mencionar la expulsión de judíos de la universidad (Pesditschek 2007, p. 67). Es un símbolo – reflexiona Martina Pesditschek – de la incapacidad de muchos austriacos de enfrentarse a su pasado.²⁴

²³ Para los datos sobre su autor, además de Geary (2013), Sealey (1971) y Larsen (1963), hemos usado el largo artículo de Pesditschek (2007) y “La raza, los germanos, los dorios, el *Führer*” (Mas 2014, p. 99-117). Lamentablemente, *Die Geisteswissenschaften im “Dritten Reich”* (2011), de F.-R. Hausmann, no está traducida al español. Por otro lado, son imprescindibles, además de la obra de Mas (2014) (cf. Sancho Rocher (2015) y Sánchez Madrid (2015)), J. Chapoutot, *El nacionalsocialismo y la Antigüedad* (Abada, 2013), y Sancho Rocher, Laura (coord.) 2015, p. 136-197 (o el clásico de L. Canfora, *Ideología de los estudios clásicos* (1990)).

²⁴ Una de sus últimas obras, *Die Tragik der Voll-Endung* (“La tragedia de la perfección”), de 1981, tuvo serios problemas con los editores: el autor alaba las dos guerras mundiales como un agente saludable para la juventud y contra la desintegración, y lamenta los avances en medicina, porque reducen drásticamente la mortalidad infantil; considera que los judíos buscan la dominación del mundo y que Occidente se descompone mentalmente.

Su *Perikles* (1969) plantea que el Estratego fracasó a la hora de ganarse a los atenienses para su ideal cultural, aunque su poder político continuó hasta el 435, momento en que se activó una nueva generación. Los hombres de esta generación, sin valorar los logros políticos y económicos de Efilates y sus contemporáneos, que daban por sentados, degeneraron moralmente. Pericles buscó en la guerra una regeneración que no llegó (Sealey 1971, p. 746-7).

Griechische Geschichte (recuérdese: 1960), donde está la teoría de la “atadura” y “rotura de ataduras” de que hablamos, resulta interesante no solo por sus alusiones y elusiones conscientes, sino por sus juegos de eufemización. La palabra “desnordificación” es sustituida por “desindoeuropeización” (*Entindoeuropäisierung*). Los griegos de ahora, un compuesto de indoeuropeos y mediterráneos, fueron más industriosos y duros que los semitas y se caracterizaron por ser portadores (*Träger*) de una energía “nunca-atada” (*nie rastender Energien*), pero esa industriiosidad no estaba garantizada en la herencia y finalmente fue decayendo en fracaso, declinándose en la destrucción de la cultura helénica durante el periodo helenístico (Pesditschek 2007, p. 63-65).

Griechische Geschichte es una obra demasiado filosófica y dogmática (Larsen 1963), y sin información bibliográfica. La calidad de Schachermeyr como *scholar* es indudable – comenta Larsen. La obra plantea que los avances culturales vienen en el momento histórico justo pero se deben a los genios individuales: Homero, Arquíloco, Pericles, etc. Líderes sobresalientes como Epaminondas inician nuevas eras, y así no sorprende que Alejandro de Macedonia sea la “personalidad creadora” más grande de la historia de la humanidad. En cuanto a aceptar una teoría del progreso de la historia, el austríaco tiene sus dudas: la historia se repite, pero las repeticiones no son idénticas, cada revolución con sus propias peculiaridades y con espacio para la decisión y el azar. Cada declive civilizatorio es seguido por un avance (la civilización helénica sobre la minoica, la moderna occidental sobre la helénica), pero no está garantizado que toda nueva civilización marque un progreso.

El lector no podrá menos que notar las similitudes entre estos planteamientos y los de Adrados, así como las diferencias. A la hora de pensar sobre los efectos de la militancia política de Schachermeyr y los efectos en su producción científica, el nombre de Antonio Tovar viene a la mente. Hay un humus ideológico compartido, si bien las diferencias entre ellos son claras. En el caso de Adrados, la autonomía científica, así como su prudente distanciamiento del falangismo académico, lo resguardaron del deslizamiento hacia lo ideológico.²⁵ Cabe, en este sentido, plantear la existencia de un hueco entre cómo trabaja el texto de Adrados y este Epílogo, el cual, si no estuviera adherido a la edición de la obra, no la modificaría. Como si el historicismo y la vinculación entre discurso e historia se separaran de la interpretación filosófica propuesta por la apropiación del austríaco.

²⁵ El debate que siguió a la ponencia “La teoría política de la democracia ateniense” (1963), que citamos al inicio de este trabajo, tiene 30 páginas y es ejemplo de lo que decimos. Con el breve apoyo de García-Calvo, Adrados discutía con Lasso de la Vega, Galiano y Álvaro d’Ors (1915-2004), vinculado al *Opus*, así como con un airado Antonio Ruiz de Elvira Prieto (1923-2008), defendiendo posiciones liberales que, en ese contexto, debían sonar heterodoxas. Este coloquio puede considerarse, quizás, un detonante “emocional” que motivara la redacción de *Ilustración y política* (1966), consolidando científicamente su posición ideológica (liberal) en el campo. No es posible desarrollar este tema, que he tratado con más amplitud en otro trabajo (Bellón 2017).

6. Recapitulando

La democracia ateniense, reescritura sin demasiados cambios de *Ilustración y política en la Grecia clásica* (1966), es una síntesis del saber sobre el mundo griego procedente de las *antiquitates* germánicas y europeas, actualizada con algunas adiciones modernas (británicas, francesas, etc.), pero, sobre todo, inspirada en la *Paideia* de Jaeger – en contenido y objetivos propedéuticos y pedagógicos – y en la teoría de la historia de Schachermeyr.

Hemos examinado la argumentación y sus fuentes, concluyendo que el libro, a pesar de su ambigüedad sobre los valores emancipatorios de la razón y la visión progresista de la Atenas de Pericles, contiene más elementos propios de la tradición conservadora alemana: helenocentrismo y eurocentrismo, rechazo de la democracia radical y una concepción cíclica del cambio histórico. Sería absurdo plantear la presencia de racialismo o autoritarismo parafascista, pero algunas ideas se han filtrado en algunos lugares del texto y, en ese sentido, es de lamentar la falta de una actualización más cuidadosa de la obra de 1975 que puliera de ideologemas los logros de la misma.²⁶ Porque, a pesar de la ponderada ideologización de la obra, el contenido científico es meritorio, dentro de las limitaciones apuntadas. Adrados critica las lecturas filosofantes de la democracia ateniense que descontextualizan filosofía y literatura al no vincularlas a la historia y la política; el helenista español, por otro lado, enseña que la teoría de la democracia se encuentra en la tragedia, punteando una crítica de Platón.

Hemos analizado el contenido, y señalado el *humus* ideológico, pero no el porqué de la naturaleza textocéntrica de su narrativa y la refracción de la propia historia de su país, España. El relato de Adrados y su textocentrismo se comprenden mejor (en sus alusiones y elusiones, en su andamiaje conceptual) leyéndolos desde la configuración del campo cultural y universitario en España, primero, y a través de las alusiones veladas o refractadas (quizás opacas al mismo autor) a la situación socio-política del país, segundo. Un factor importante reside en el hecho de que la filología clásica, en España, acababa de nacer.

7. Refracción y nueva norma filosófica

7.1. Los estudios clásicos en España: un campo de nueva creación

En primer lugar, el campo de los estudios clásicos, del helenismo, en el momento en que Adrados inicia su andadura profesional a mediados de los años cuarenta, es el de un área de reciente creación, a pesar de que la República hubiera creado las bases (con un programa de becas de estancias en el extranjero para su modernización).²⁷ Tras la guerra, las condiciones fueron aún más precarias: no había profesores, traducciones, libros, dinero, “todo estaba por hacer” – según el propio Adrados. Se trataba de un campo de estudio doblemente pegado a las necesidades de reconstrucción

²⁶ El eurocentrismo no es un rasgo solo de Adrados; pero este es un tema complejo y delicado que desborda los límites del presente trabajo.

²⁷ Para el período anterior a la guerra civil, véase (García Jurado 2008).

cultural española y europea: por un lado, podía ser plegada fácilmente al programa ideológico nacional-católico del caudillismo franquista, al par que mantener una autonomía científica de tipo filológico. Por otro, se uniría a la reconstrucción cultural de la posguerra mundial, como ha quedado explicado. El entusiasmo – la energía emocional, en terminología de R. Collins – era enorme.²⁸ El campo de la filología clásica, por tanto, recibió un fuerte impulso después de la Guerra Civil, hasta los años sesenta: el latín y el griego ocuparon un espacio considerable en el currículo del bachillerato y los primeros años de comunes en las carreras de filología. A partir de los setenta, sobre todo, comenzó un declive institucional que desembocó en una reducción drástica en la escuela secundaria y su limitación a las universidades en los 90, hasta la actualidad, en que la filología clásica posee un estatus de área muy minoritaria, en estado crítico. Esta cuestión es clave para entender la obra del profesor Adrados. Alrededor de una decena de años más joven que Antonio Tovar, fue su alumno y discípulo hasta 1944, cuando marchó a Madrid a hacer su doctorado con otro destacado helenista, José Manuel Pabón (1892-1978). Su carrera, centrada en la vida universitaria y cultural, fue muy brillante. La lucha por el mantenimiento del latín y del griego, de los Estudios Clásicos, explica parte de su obra, tanto el proyecto pedagógico de *Ilustración y política*, como su reedición en 1975, así como la búsqueda de un público no especialista en la gran cantidad de obras divulgativas que escribió. El volumen de sus publicaciones de opinión y divulgación en periódicos y demás es considerable. En todo ello, sin duda, se anuda un deseo de consagración institucional y de público. Pero Adrados parece haber hecho de la lucha por la permanencia de las lenguas clásicas en la educación secundaria y universitaria un objetivo vital, al que destinó una gran energía intelectual y su enorme capacidad de trabajo.²⁹

Junto a la creación de los estudios clásicos, como se dijo, hay que considerar – a un nivel más amplio – la instauración de una nueva norma filosófica (Moreno Pestaña 2013), resultado de una hegemonía cultural, vertebradora de las humanidades, sobre todo en estos años de reconstrucción del campo universitario. Esta norma filosófica y teórica creemos que es aplicable a las humanidades en general, no sólo al campo filosófico propiamente dicho, puesto que corresponde a la nueva concepción y visión

²⁸ Véase la entrevista pública realizada en 1987 en la Universidad de Granada, dentro del ciclo “El intelectual y su memoria” (en línea el 2-7-2015, en <<https://www.youtube.com/watch?v=zPwDmqhKjw>>), especialmente, min. 6 y ss.: “En la guerra había unas ciertas ideas utópicas y pensaban – no sé – [...] pensaban que el griego iba a cambiar el curso de la historia de España [...] tal vez hubo desfase”.

²⁹ Todo esto es descrito en su libro (de 700 páginas) *Defendiendo la enseñanza de los clásicos griegos y latinos. Casi unas memorias (1944-2002)* (Rodríguez Adrados 2003) en el que, por otro lado, el profesor lanza duros ataques contra las reformas educativas y la ampliación del acceso a la educación, el rebajamiento del nivel, la “egeberización” e “infantilización” de la enseñanza: “...el utopismo pedagógico y sus cantinelas propagandísticas” (p. 29), “ese igualitarismo o comunismo universalista a bajo nivel en perjuicio de los mejores” (p. 33). La obra despliega un tono de rencor sarcástico destilado contra políticos, pedagogos, psicólogos, contra la especialización, incluso contra algunos colegas – a los que no nombra – por no sumarse a la lucha (pp. 310, 311). Al mismo tiempo, en cuestiones de biografía política, siempre se sitúa a sí mismo en la defensa de la libertad en los disturbios y malestar universitarios de los 50 y 60, si bien afirma despreciar el “utopismo ácrata”, (p. 105). Adrados fue testigo de la introducción de los clásicos grecolatinos en la enseñanza española – y de las esperanzas culturales investidas en ellos tras las hecatombes civiles y mundiales –, algo que apenas duró treinta o cuarenta años. La obra *Defendiendo* es fascinante como relato casi autobiográfico de una trayectoria profesional, pero – en mi opinión – se silencian demasiadas cosas. Y pretender que sea una “historia y teoría de la educación en España” (p. 421), es excesivo. El lector informado habrá percibido el “intertexto” en el título de la obra de Dionisio Ridrejo, *Casi unas memorias* (de 1976).

de las mismas en la reconstrucción del campo universitario español después de la guerra civil. Otro pequeño excursus se hace aquí necesario.

7.2. Campo cultural, filosófico y campo político

En España, explica Jorge Costa (2014) en su comentario a *La norma de la filosofía* (Moreno Pestaña, 2013), hubo un usurpamiento de la hegemonía intelectual y la imposición de una norma diferente. Las redes orteguianas fueron atacadas y desmanteladas, expulsando un modelo de filosofía en la que primaba la hibridación entre filosofía y ciencias sociales, e imponiendo el modelo del comentarista sistemático, especializado en torno a textos sagrados del Canon y escolástico. Pero la filosofía de Ortega, la escuela y forma de trabajar, en los cuarenta, era todavía un valor, es decir, que el ataque no alteró completamente la norma filosófica, como muestra el debate de Laín y Julián Marías sobre las generaciones o el debate Sacristán-Bueno. Pero primó el modelo del filósofo académico, sistemático, canónico, frente al más mundano del modelo orteguiano, acusado de “ontófobo”, pedante y periodista (Castro Sánchez 2015). La marcha del campo filosófico y su nueva norma canónica, comenta Á. Castro, no se estabiliza hasta los cincuenta.

Se podría preguntar hasta qué punto esta nueva norma filosófica se relaciona con la filología clásica y la historiografía de Atenas. En primer lugar, aquella se mezcló a la de otras disciplinas, como la filología, ya dominadas por patrones metodológicos rigurosos – y necesarios dada la materia –, procedentes del positivismo, como el de Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal en la filología española. *La filología en el purgatorio* (Mainer 2003), en este sentido, relata el fuerte impacto de la guerra en los estudios literarios, el paso a la especialización y la relegación del ensayo y el hecho de que los filólogos eran todos “arraigados”, adjetivo que aparece tanto en *Poetas españoles contemporáneos* (1952) de Dámaso Alonso como en la *Vida de Sócrates* (1947) Antonio Tovar. Este, por su parte, procedía del entorno del Centro de Estudios Históricos y las redes orteguianas. Obviamente, a pesar de que una generación había sido “triturada por los fanatismos”, la cultura no era un erial (Mainer 2003, p. 137). Los años cincuenta supondrán un revuelo de tomas de posición y la entrada de un reemplazo generacional. Cuando Laín y Tovar son nombrados por Ruiz-Giménez, en 1951, rectores de Madrid y Salamanca, esto es decisivo para Agrados, promesa de la recién creada filología clásica, un campo de estudio especial, pues no hay una “ruptura” tajante: es por ello que en ella se combina lo creativo con lo escolástico. Volvamos a él.

8. Escolástica y creatividad

Ilustración y política en la Grecia clásica – y su reedición corregida, *La democracia ateniense* – es obra heredera de una rancia tradición filológica que exige sincretismo, capacidad de síntesis de grandes maestros, conocimiento profundo y erudito de un canon literario y filosófico de difícil acceso, apego al texto y a la práctica del comentario. Ello aboca sin duda al comentario inspirado, textocéntrico. Las razones de este se deben a la nueva configuración del campo y a las prácticas propias de la filología clásica en general como disciplina, sin embargo, debido a que en España los estudios clásicos eran de nueva creación, ello confiere a *Ilustración y política*

la posibilidad de un estilo creativo en castellano. La denominación de “escolástica creativa” podría resultar válida. Por su parte, *Vida de Sócrates*, de Tovar, es más ensayístico (y más ideológico), más pegado al estilo “orteguiano”, como lo es el proyecto para los estudios clásicos proyectado en 1940 por el joven falangista en “Apuntes sobre la filología clásica desde España”.³⁰ Lo que decimos, sin embargo, necesita matizarse: las críticas de Adrados a las lecturas descontextualizadas de la filosofía (como se ha sugerido en repetidas ocasiones en este trabajo) vincula muchas de sus páginas a Ortega y Gasset. Otra cuestión es que la lectura de la democracia que hace de Esquilo pueda discutirse o no, como su análisis de Eurípides, de la sofística, su claro eurocentrismo y el idealismo de su concepción de la “naturaleza humana”.

Por otro lado, el exceso de textualismo en historia no es sólo una cuestión de una nueva norma filosófica en España o (y también) de las necesidades de sincretismo en una disciplina filológica de nueva creación. Mucho menos aún se trata de una cuestión de posicionamiento político: en un trabajo sobre el historiador marxista de Grecia Geoffrey de Ste Croix, Ellen Wood (también marxista) mostraba cómo el hecho de depender únicamente de fuentes escritas podía llevar a una mistificación sobre el carácter esclavista de la formación social ateniense o incluso sobre las virtudes acumulativas del trabajo no libre sobre el trabajo asalariado o “libre” (Wood 1988, p. 64). El “escolasticismo” va de la mano de la rutinización y de la repetición irreflexiva en la transferencia de ideas (Collins 2000, p. 799), pero es un fenómeno complejo: se puede ser tan escolástico de cualquiera, o de cualquier cosa, en la medida en que se realice o no una lectura descontextualizada o ideologizada de aquello que se lee (Moreno Pestaña 2013, p. 172-173). Tal vez la originalidad se relacione, primero, con el trabajo colectivo, con la existencia de un campo abierto de debate y con tensar o relajar la autorreflexión sobre la actividad que se realiza.

9. Conclusión

Podemos resumir en tres puntos los que nos parecen que son los problemas centrales de la recuperación de la democracia ateniense por Adrados.

En primer lugar, el método elegido para tratar la democracia ateniense – el comentario interno de los textos canónicos literarios y filosóficos – es insuficiente. Responde a la configuración del patrón filosófico en España tras la guerra civil, a una forma de trabajar que consiste básicamente en el comentario sistemático, “escolástico”, de textos canónicos (Moreno Pestaña, 2013), también a una forma de trabajar el canon clásico de larga tradición. El apego a la letra escrita y a la glosa es más que cuestionable en Adrados, aunque se equilibra con el uso de historiadores, si bien se echan de menos obras como las de M. I. Finley (1912-1986), activo desde los años cincuenta y de la misma generación biológica que su maestro, A. Tovar. Hemos argumentado que era lo que se hacía en el momento. Cabe preguntarse por qué razón no hubo una actualización en 1975 de *Ilustración y política*, más aún en años posteriores, en obras como *Democracia y literatura en la Atenas clásica* (1997). Adrados se muestra más preocupado por demostrar su conocimiento del

³⁰ En Tovar (1941), *En el primer giro. Estudios sobre la antigüedad*, Madrid, pp. 127-140. No podemos extendernos por motivos de espacio (véase Bellón 2017).

canon y de bucear en el mismo, más atento a los “valores” heredados o heredables que a los mecanismos democráticos atenienses como tales.³¹ Sin duda, vio y no vio las diferencias entre la democracia radical (basada en el sorteo y rotación de cargos) y la democracia representativa moderna. La vio como helenista, en el museo de las antigüedades y sin duda como un problema social; no la vio porque solo podía imaginar como viable la democracia representativa.³²

Adrados comparte mitemas ideológicos, al mismo tiempo y alternativamente, con Boeckh y Burckhardt, con Grote y Mitford: que el “gran” siglo de Pericles fue un fracaso porque el bienestar económico no podía mantenerse; que fue un “experimento” (Adrados, 1975, 97, 267, p. ej.) que acabó desintegrándose casi por implosión interna, a partir de la muerte de Pericles hasta el principio del fin desde el 403. Se admira la vitalidad y energía de la democracia imperial, pero se le hallan causas internas de esa desintegración en la “naturaleza humana”, que considera descubierta por los griegos (cf. p. ej., p. 172 y ss.), si bien, por otro lado, señala los bloques ideológicos de la época, como el esclavismo y la situación de la mujer. Resulta difícil saber la causa de la ambigüedad y balanceo del texto, ¿prudencia política, quizás? Sin embargo, no se insistirá lo suficiente en que la impresionante transmisión de conocimientos, por un lado, y la propuesta de leer los clásicos teniendo en cuenta su historia y contexto político, por otro, convierten a Adrados, helenista de la vieja escuela, en un innovador.

El pasado estaba siendo releído y ello explica la importancia de reconstruir los que eran considerados “orígenes” de la civilización occidental, Grecia y Roma, de ahí la importancia de los Estudios Clásicos. La relectura se hace desde la nueva norma filosófica y teórica y en adaptación a la nueva ideología dominante. Por ideología entendemos aquí “sistema de ideas” articulado; “adaptación” quiere decir “refractado”: cómo a partir de los valores, ideas y mitologías del campo de los Estudios Clásicos, se leen los hechos externos al mismo, como el tardofranquismo, las revueltas universitarias y el principio del fin del régimen.

Adrados imaginó que la “tradición clásica” serviría para la regeneración cultural de España y de Occidente. No es este el lugar para discutir si se equivocó o no. Sí parece que el sistema-mundo del capitalismo occidental contemporáneo ha preferido prescindir de las Clásicas a nivel educativo, en una época que – paradójicamente – ha producido las mejores obras de historiografía, filosofía y filología sobre Grecia y Roma.

10. Referencias bibliográficas

Azoulay, V.: *Pericles of Athens*, Princeton University Press, 2014.

Bellón Aguilera, J. L.: “La Democracia precaria. El sistema del Sorteo de la democracia ateniense antigua en Francisco Rodríguez Adrados y Antonio Tovar Llorente”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 72, 2017, pp. 125–40, doi: 10.6018/daimon/272331.

Bellón Aguilera, J. L.: “Nueva historia de la democracia: De Solón a nuestros días”, *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 2, 2013, pp. 453–63.

³¹ No hemos analizado el desarrollo y evolución intelectual del célebre helenista. Véase, sin embargo, la nota 8: su visión de la democracia ateniense no ha variado demasiado.

³² Sobre la visión del sorteo en Adrados (Bellón 2017).

- Bellón Aguilera, J. L.: *Anónimo o “Viejo Oligarca”: El sistema político de los atenienses.* (Estudio introductorio. Cronología. Glosario. Dos traducciones: literaria y literal-comentada). Sevilla, Editorial Doble J, 2017b.
- Benjamin, W.: *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Alfaguara, 1989.
- Castoriadis, C.: *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia II: Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Castro Sánchez, Á.: “La zona gris. Algunas notas sobre La norma de la filosofía, de JL Moreno Pestaña”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 64, 2015, pp. 147–153.
- Collins, R.: *The Sociology of Philosophies*, Harvard University Press, 2000.
- De Malkiel, M.R.L.: “La tradición clásica en España”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 5, no. 2, 1951, pp. 183–223.
- Flores, E.: *Il sistema non riformabile: la pseudosenofontea “Costituzione degli Ateniesi” e l’Atene periclea*, Nápoles, Liguori, 1982.
- García Jurado, F.: “El nacimiento de la Filología clásica en España. La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid (1932-1936)”, *Estudios Clásicos*, 134, 2008, pp. 77-104.
- Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Larsen, J.A.O.: “Griechische Geschichte: Mit Besonderer Berücksichtigung der Geistesgeschichtlichen und Kulturmorphologischen Zusammenhänge. By Fritz Schachermeyr (Stuttgart, 1960)”, *The American Historical Review*, 68, n. 2, 1963, pp. 422–423.
- Leonard, M.: *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford University Press, 2005.
- Loroux, N.: “Back to the Greeks? Crónica de una lejana expedición a tierra conocida”, en N. Loroux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal, 2008, pp. 29-49.
- Lukács, G.: *El asalto a la razón*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Mainer, J.C.: *La filología en el purgatorio: los estudios literarios en torno a 1950*, Barcelona, Crítica, 2003.
- Marrou, H.-I.: *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- Mas Torres, S.: *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.
- Millet, P.: “Foreword to the 2011 Edition”, en V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, London and New York, Routledge, 2011, xvi-xxiv.
- Moreno Pestaña, J. L.: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- Moreno Pestaña, J. L.: “Pericles en París”, *Pensamiento*, vol. 70, n. 262, 2014, pp. 99-119.
- Moreno Pestaña, J. L.: “Los desafíos del sorteo a la democracia, los desafíos de la democracia al sorteo”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, 2017, pp. 7-21.
- Ober, J.: “What the ancient Greeks can tell us about democracy”, *Annu. Rev. Polit. Sci.*, 11, 2008, pp. 67–91.
- Pesditschek, M.: “Die Karriere des Althistorikers Fritz Schachermeyr im Dritten Reich und in der Zweiten Republik”, *Mensch – Wissenschaft – Magie. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte*, 25, 2007, pp. 41-71.
- Roberts, J.T.: *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, 1996.
- Rodríguez Adrados, F.: *Defendiendo la enseñanza de los clásicos griegos y latinos. Casi unas memorias (1944-2002)*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2003.

- Rodríguez, J.C.: *La norma literaria*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1994.
- Rodríguez, J.C.: *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*, Granada, Universidad de Granada, 2011.
- Sánchez Madrid, N.: “Mas, Salvador (comp., trad. y estudio preliminar). Alemania y el mundo clásico (1896-1945), Madrid: Plaza y Valdés, 2014. 504 pp”, *Ideas y Valores*, vol. 64, n. 159, 2015, pp. 280-285, doi: 10.15446/ideasyvalores.v64n159.52946.
- Sancho Rocher, L.: “La *Historia de Grecia* de Georges Grote y la Atenas de los liberales”, en L. Sancho Rocher (coord.), *La antigüedad como paradigma: espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, pp. 87–120.
- Sancho Rocher, L.: “Salvador Mas, Alemania y el mundo clásico (1896-1945). Selección, traducción y estudio preliminar”, *Gerión*, vol. 33, 2015, pp. 393–397.
- Sancho Rocher, Laura (coord.): *La antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015.
- Sealey, R.: “Fritz Schachermeyr. Perikles. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1969”, *The American Journal of Philology*, 4, 1971, pp. 746-748.
- Stadter, P.A.: “Pericles y los intelectuales”, *Polis*, 5, 1993, pp. 227–240.
- Tovar Llorente, A.: *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Wood, E.M.: *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, London and New York, Verso, 1988.