

# ¿Civilización o barbarie?

## *La peste de Atenas* o el retorno de la historia a la naturaleza (Ensayo sobre Tucídides)

Civilization or Barbarism?  
*The Plague of Athens* or the Return of History to Nature  
(An Essay on Thucydides)

Antonio HERMOSA ANDÚJAR

Universidad de Sevilla

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.009>

Recibido: 20/04/2016  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El presente artículo analiza la naturaleza y las consecuencias de la peste de Atenas tal y como aparece narrada en el relato de Tucídides. Y llega a la conclusión, respecto de la primera, que se trata de una enfermedad a la que, metafóricamente, cabe caracterizar de imperialista (recorre el entero cuerpo de la víctima si no le da muerte antes) y monoteísta (reconduce todas las demás enfermedades a ella); y también de subversiva (rompe con la vieja moral) y bárbara (se presenta a veces directamente como lo antihumano). Entre las consecuencias hay que destacar la creación de una doble nueva ética, cada una centrada en un personaje distinto: la ética de la desesperación, cuyo nuevo héroe es el enfermo, y la ética de la incertidumbre, basada en el que no lo es. Con máxima probabilidad, el primero morirá físicamente a causa de la peste; el segundo perecerá como ser social y cultural de peste, aunque no por ella. Las manifestaciones de todo este

mundo finalmente subvertido son la deshumanización del mundo humano y la desnaturalización del mundo natural, así como la desnaturalización del mundo social. En medio de esa tormenta moral, paradójicamente, la vida aparecerá en la primera nueva ética como un personaje recobrado y en la segunda como su protagonista principal. El mundo de deseos y de placer que ahora surgen, y que tienen al individuo desvinculado de su historia y su sociedad por centro, la tienen a ella como genuina protagonista. El nuevo (des)orden humano surgido al calor de estos fenómenos es el reino de la necesidad, cuya divisa antropológica y social reúne a la civilización y la barbarie en una misma y única moneda cultural.

*Palabras clave: Tucídides, peste, Atenas, civilización, barbarie, ética, enfermedad, mal.*

**Abstract:** This article analyzes both nature and the consequences of the Plague of Athens as recounted by Thucydides. It comes to conclude that nature treats itself as an infirmity that can be metaphorically characterised not only as both imperialist (invading the victim's entire body if it does not kill them first) and monotheist (making all other diseases become it), but also as subversive (breaking off from old morality) and barbaric (at times directly presenting itself as antihuman). Highlighted among the plague's effects is the creation of a new double ethics, each one distinctly characterized. The first is an ethics of desperation, in which the hero is the diseased person; next, an ethics of uncertainty, based on what it is not. The first will most likely die, physically, from the plague, and the second presents itself as the social and cultural being of -- though not out of -- the plague. The results of this finally subverted world are the dehumanisation and denaturalisation of the human and natural worlds, and the social world as well. Paradoxically, from this moral torment life presents itself in the first ethics as the recovered person, and in the second as its principal protagonist. A world of desire and pleasure now emerges, removing the individual from history and finding a central role for society as genuine protagonist. This new human (dis)order that rises up out of these phenomena is master of necessity, an anthropological and social rally reuniting civilisation and barbarism in a single cultural emblem.

*Keywords: Thucydides, plague, Athens, civilization, barbarism, ethics, disease, evil.*

## **I. Introducción. La peste: ¿la barbarie de la naturaleza contra la civilización?**

Civilización y barbarie aparentan ser los dos momentos extremos del devenir humano; tan simple como respirar, el transcurrir del tiempo parece aspirar a devenir la fosa en la que la historia, metódica e inmisericorde, sepulta los brutos vagidos culturales de la naturaleza. La conciencia de lo que somos, los planes de lo que seremos fingen no guardar memoria del ayer remoto que fuimos, al punto que el espejo de la evolución da la sensación de reflejar incluso una clara discontinuidad antropológica entre los *dos* vástagos de la especie humana. Tan *feliz* conjetura, propia del sentido común, mas también de sesudas cabezas filosóficas (para las que el progreso marca los tiempos del desarrollo histórico, enfatiza el abismo que media entre naturaleza y cultura y eriza de obstáculos insalvables la recaída de ésta en aquélla), será empero la que pase a dormir el sueño de los justos apenas pise suelo ateniense durante el reinado de la epidemia y sucumba al contagio.

En efecto, la lectura de los párrafos dedicados por Tucídides<sup>1</sup> a dar cuenta con “superp artistry” del “horrrifying picture”<sup>2</sup> de la peste en Atenas, en los que describe sus síntomas y detalla sus consecuencias morales, rompen ese idilio del hombre con su historia trazado por la creencia en el progreso, rescatan del olvido supuestos fantasmas de ultratumba que cobran vida en el presente y, en consecuencia, prohíben las ensoñaciones sobre el futuro de la condición humana forzando a descartar por veleidosa toda ilusión suprema sobre la misma. A revelar ese pasado que no vuelve porque nunca se fue dedicaremos las páginas siguientes.

Todavía parecen restallar las palabras del eximio orador desde la tribuna en homenaje a las víctimas de la guerra<sup>3</sup>; todavía el aire, convertido en su improvisado eco, parece haberlas recogido de boca de Pericles para transportarlas por las calles de la ciudad, por las que aún parecen resonar las pisadas de familiares y amigos, de conciudadanos y extranjeros tornando a sus habitaciones o quehaceres, cuando ya la peste está aquí. Las imágenes de una ciudad que se sabe, y la saben, la gloria de Grecia, esa tierra que se llena de orgullo al mirarse a sí misma y llama con cierto desdén bárbaros a los demás, relucen con prístina nitidez en el espíritu de los oyentes. Atenas no es la cuna de la libertad, pero la libertad la ha mecido desde la cuna; la ha hecho fuerte y poderosa, la ha dotado de un imperio, que a su vez la protege de la fuerza de los tiranos y de la sinrazón de quienes la ignoran. Y la ha acorazado con sus instituciones democráticas, donde la mayoría gobierna a todos, y con la igualdad de los ciudadanos en la vida privada, que le permite a cada uno gobernarse a sí mismo a nivel individual, al tiempo que la tolerancia en lugar del reproche regula las diferencias emanadas de la multitud de elecciones singulares. Por eso es un modelo para griegos y bárbaros, y por eso merece serlo.

Son aún más las imágenes áureas de la ciudad que tintinean en los corazones de quienes escucharon al orador decantar sus excelencias, tanto públicas como privadas; la libertad no corre peligro de degenerar en anarquía, como algún Platón o algún Pseudo Jenofonte parecerán creer y querer, porque los ciudadanos obedecen por igual a gobernantes y a leyes; el imperio les ha habituado a disfrutar de bienes lejanos que acentúan un sano hedonismo ya cultivado en casa estableciendo fiestas colectivas o construyendo moradas cómodas con las que combatir las penalidades de la vida; la riqueza les ha permitido sacar a los pobres del anonimato social y valorar sus potencialidades, al tiempo que les ha acentuado su sensibilidad hacia la belleza, sin haber perdido por ello su antigua austeridad ni su probado valor. Más aún, la democracia les ha convertido en el gran escaparate de la civilización, al lograr que los ciudadanos reúnan cualidades que en otros son antagónicas –el valor y la racionalidad, por ejemplo, cuando antes ésta invitaba a la pusilanimidad y aquél se desperdiciaba en temeridad–, acuñando con su sello único la acción del ateniense; o que prediquen con el ejemplo en la asamblea, en la que deciden tras debatir y debaten tras haberse informado: y todos, con independencia de lo que sean o de lo que fueron sus mayores. Por ello se saben modelo, y ser modelo les convence de que no necesitan de la violencia para disuadir: y si la admiración que causa la ciudad ante propios y extraños es de por sí un escudo se comprende de suyo que no requiera refugiarse puertas adentro de unas miradas ajenas a las que hechiza cuanto ven.

<sup>1</sup> Libro II, pars. 47-54. (Citamos por la edición de Gredos, traducción de Juan José Torres Esbarranch).

<sup>2</sup> M. I. Finley, *Intr. a Tucídides, History of the Peloponnesian War*, Middlesex, Penguin, 1954.

<sup>3</sup> La tan decantada *Oración Fúnebre* antecede de inmediato la narración de la peste (pars. 35-46). No citamos ninguno de ellos porque el resumen abarca la casi totalidad del mismo.

De todo ello y más cosas ha escuchado la *opinión pública* hablar al orador, quien, en realidad, simplemente les ha recordado lo que ya sabían. Una ciudad de excepción, dueña de un pasado heroico, un presente brillante y un futuro, cabe suponer, luminoso, y habitada por seres igualmente de excepción: a los cuales, ciudad y ciudadanos, la fama ha coronado con justicia como el momento supremo de la civilización<sup>4</sup>. Frente a un poder así, que congrega en su puño el tiempo y la potencia, la cultura y el prestigio, la ética y la ideología, la libertad y la gloria, ¿qué resistencia cabe?

## II. Describir la enfermedad. La Historia como terapia

La alusión a la epidemia aparece apenas unas líneas después, en el párrafo siguiente, de que Pericles terminase su alocución. Se diría que la peste llegó a la ciudad casi con tiempo de oír el “retiraos” final con el que el orador despidiera a los congregados; y que dejara sentir sus estragos nada más llegar: sin guardar siquiera la doble cortesía, para con los anfitriones y para con las circunstancias, de manifestarse tras un periodo de incubación y de haber irrumpido con tal furia en un año tan saludable, respectivamente.

Cuando algunos siglos después el historiador siciliano Diodoro Sículo haga balance de tales estragos<sup>5</sup>, no descuidará señalar que “los Atenienses atribuyeron la calamidad a una venganza divina”<sup>6</sup>, porque la fuerte presencia supersticiosa del fenómeno natural en la mentalidad popular, y que era a la vez su explicación causal, constituía en sí misma un testimonio de su magnitud. Y es que el recurso al prodigio como factor explicativo de fenómenos naturales o históricos particularmente nocivos para la población se encona en la psicología popular en los momentos, como las guerras o las epidemias, en los que más directamente está en juego la supervivencia. Mas frente a la superstición, la ciencia. La de filósofos y estadistas, como el propio Pericles<sup>7</sup>; y también, cierto, la del historiador Tucídides, cuyo racionalismo se traduce en un realismo expositivo que patentiza la influencia de la medicina contemporánea –la de Hipócrates<sup>8</sup> en concreto, sus intereses por el cuerpo humano y sus enfermedades– y le induce a prescindir en su explicación de los

<sup>4</sup> Hay quien, como De Sanctis, ha visto en el discurso de Pericles más el epitafio de Atenas que el de los atenienses a los que está dedicado, justamente porque ese dechado de perfección está próximo, en ese instante, a saltar en pedazos (véase al respecto la jugosa nota de Carlo Marcaccini en su *Atene sovietica –no se alarme el lector por el título–*, Della Porta Editori, Pisa – Cagliari, 2012, n. 15, p. 206).

<sup>5</sup> “Mató a más de cuatro mil infantes y cuatrocientos caballeros, sin contar los más de diez mil habitantes tanto libres como esclavos” (*Biblioteca Histórica*, XII, 2). Esas cifras nada tienen que ver con las que proporciona A. W. Gomme, que eleva hasta 70.000 u 80.000 el número de víctimas (citado por Denis Roussel en su introducción a *La Guerre du Péloponnèse*, Folio classique, pág. 759, n. 4, 2000).

<sup>6</sup> XII, 5.

<sup>7</sup> Cf. Plutarco, *Vida de Pericles*, 35.2. Añadamos que la talla de Pericles como estadista ha llevado a algunos autores -Mitchell, Canfora- a considerarlo o como un “monarca democrático”, en el primer caso, o como un “principis”, en el segundo. L. Sancho Rocher, de quien tomamos la información, añade que para Mitchell de ese modo “Tucídides introduciría por esa vía su crítica de la democracia”; por su parte, Canfora piensa que un “princeps” “podría ser la solución al dilema democracia *versus* oligarquía”. En absoluto compartimos dicha valoración, entre otros motivos por el aludido por la autora citada: “En vida, no obstante, el político real fue objeto de críticas acérrimas, y no solo desde posiciones oligárquicas” (véase L. Sancho Rocher, *Temor, silencio y deliberación: la inhibición de la opinión en Tucídides*, “Gerión”, 2015, Vol. 33, p.50, n. 9).

<sup>8</sup> Sobre eso, cf. Christian Meier, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Wolf Jobst Siedler Verlag GmbH, Berlin, p. 523 s.

prodigios que otros sí incluyeron en las suyas<sup>9</sup>. Todos ellos anticipan en época pagana la respuesta de Spinoza y sus aquí herederos ilustrados, como Voltaire o Diderot entre otros muchos, a la superstición cristiana.

Animado por ese espíritu científico Tucídides decide detallar los síntomas de la peste, así como exponer sus consecuencias morales, desarrollando una explicación que, ante la virulencia del mal, entiende casi como una cruzada contra aquélla. Si la peste, en efecto, resultó tan devastadora se debió entre otras razones a su novedad y mortalidad: en Atenas era desconocida y en ningún lugar se había mostrado nunca tan deletérea. De ahí que el historiador centrara su atención en *narrar* las sucesivas metamorfosis del mal, a fin de, si *reincidía*, conjurar los estragos. La historia, así, enarbolando un pabellón humanista, se convertía en terapia. El historiador fijaría la naturaleza de la peste en la memoria colectiva al recontar los síntomas en que se desglosaba, facilitaría su tratamiento impidiendo que la previsible reemergencia comportara novedad y, con ello, se repitiera la devastación<sup>10</sup>. Una terapia de segundo orden al servicio de la medicina, sin duda, pero al fin y al cabo una contribución más al edificio de la racionalidad social frente a la superstición, sobre todo visto el nulo resultado obtenido por las súplicas o los “oráculos y otras prácticas semejantes” a la hora de refrenar la difusión del mal<sup>11</sup>.

Antes de comenzar a detallar sus síntomas Tucídides señala el carácter altanero de la nueva deidad, que se permite, consciente de su impunidad, irrumpir con su *hybris* mayestática en un contexto, según indicamos, muy saludable, ridiculizar el poder de los antiguos dioses y aniquilar cualquier intento de sus respectivos fieles por extirpar el nuevo culto de la comunidad. Eran pocos los aquejados de alguna enfermedad a su llegada, pero como un hada maligna a cada toque de su varita mágica toda dolencia antigua terminaba sus días engullida por el mal nuevo<sup>12</sup>. A los sanos, en cambio, con prepotencia absoluta, vale decir, “sin motivo aparente”, les incendiaba la cabeza y arrasaba los ojos, empezando así una ruta en el interior del cuerpo humano por la que el mal, desconocido por un lado y valiéndose de elementos personales en cada enfermo, iniciaba un itinerario funesto, con pocas excepciones, que iba de arriba abajo y en el que la única *piedad* demostrada consistía en ahorrar sufrimientos al enfermo forzándole a perecer antes de llegar ella a su meta.

Durante su proceso a lo largo del cuerpo de cada víctima el mal iba dejando huellas de su poder por la mayor parte de los órganos de aquél; la faringe, la lengua, el pecho, el estómago, los intestinos, los genitales, los miembros inferiores, etc.: todos renovaron gracias a él sus capacidades para el dolor, inventaron nuevas vías de sufrimiento que arrastraban al enfermo hasta el éxtasis antes de salvarlo mediante la muerte. Y en esa cadena inexorable el mal, gracias a su *contradicción*, revelaba un virtuosismo aún mayor para el dolor desde el momento en que contrapesaba su soberbia y su potencia con su *debilidad*. Es decir: con la incapacidad de consumir por completo el lugar por donde pasaba, el cuerpo en el que vivía, y de necesitar a veces hasta nueve días para acabar con él; o bien, fracasado en el intento, explorar nuevas vías de exterminio descendiendo por el

<sup>9</sup> Otro tanto hará Lucrecio al cerrar su libro *De rerum natura* imitando la descripción de la peste que aquí lleva a cabo Tucídides (vv. 1138-1286). El racionalismo, por lo demás, no será suficiente para desterrarla, pues se requerían medios terapéuticos y dispositivos hospitalarios y de aislamiento entonces inexistentes (cf. al respecto, M. A. Levi, *Pericle e la democrazia ateniese*, Rusconi, Milano, 1996, p. 334).

<sup>10</sup> Una esperanza no lograda, según afirma Torres Esbarranch citando a Gomme (n. 339).

<sup>11</sup> Par. 47.

<sup>12</sup> Pars. 49,1 y 51,1. Sobre la descripción y consecuencias de la peste, véase Herman F. J. Horstmanshoff, *Les répercussions de la peste d'Athènes, 430-426 av. J.-C.* (en “Maladies, Médecines, Sociétés”, ed. de F.-O. Touati, l'Harmattan et Histoire au Présent, Paris, 1993), pp. 124-135.

vientre hacia abajo<sup>13</sup>. Ni un dios-diablo habría sido tan chapucero para cumplir su misión de planificar y consumir el advenimiento del reino del sufrir en el cuerpo humano, ni tan afortunado en su manera de llevarla a cabo.

Recapitulemos la naturaleza de la peste descrita por Tucídides. Si la sociedad de males que aquejan al ser humano fuera una religión, la aparición turbulenta de la nueva deidad nos haría creer que estamos, aun sin saber por cuánto tiempo, ante una revolución *monoteísta* patológica. El historiador dice y repite con claridad tajante que el nuevo mal convertía en él todo mal que aparecía ante él; cualquier enfermo tenía un único destino ante sí en cuanto la peste se introducía en su cuerpo. La enfermedad anterior, simple dios menor, perecía ante el rayo de este nuevo *Zeus* morbosos y truculento, con capacidad para metamorfosearse en sí mismo a partir de otra existencia ajena y diferenciada. Magia esa que expresaba su omnipotencia. La cual quedaba condensada definitivamente en su brusco aparecer en el interior de un cuerpo sano, al que en pocos días reducía a cenizas tras un sufrimiento general insoportable.

La peste se caracterizaba asimismo por su *imperialismo* somático. Entraba por la cabeza, mas una vez allí aferraba la ocasión iniciando un proceso de expansión incontrolable hasta los miembros inferiores, cuya sola limitación conocida era la muerte de la víctima antes de que la enfermedad tocara fondo. Poco a poco los diversos y sucesivos órganos iban cayendo víctimas de esa danza infernal de un morbo que desconocía la piedad y que se explicaba mediante una sinfonía de dolor para el que sólo había paliativos transitorios y desesperanzados. Más aún, que interesadamente aprovechaba en cada sujeto las ventajas que accidentalmente hallaba en su cuerpo para propagarse<sup>14</sup>, haciendo gala irónica de qué entiende la violencia por igualdad.

Con todo, aún cabe añadir otras dos características al mal cuya naturaleza acabamos de pergeñar. La primera es la dimensión *heroica* del citado morbo. Se trata de la venganza después de muerto que ejerce sobre algunos supervivientes. Los había que derrotaban al virus, en efecto, pero su victoria era una clara victoria pírrica. En realidad, parecía una victoria, pero se trataba más bien de una forma grosera de venganza de la enfermedad, pues los supervivientes serían a partir de entonces menesterosos, en cuanto amputados de algunos de sus miembros: manos, pies, ojos; un hecho ese que constituirá para el futuro la pesadilla que acompañará a la víctima del recuerdo de otra pesadilla quizá mayor. El segundo caso es aquél en el que la venganza se vuelve sublime y la crueldad un arte, puesto que es ignorada por quien la sufre a causa de la naturaleza de su sufrimiento. En las ocasiones en las que el superviviente se restablecía sin *aparentes* daños se descubría ser un don *Nadie* en el sentido literal del término, sin parangón con el uso burlesco que de él hace Odiseo frente a Polifemo<sup>15</sup>. La venganza consistía en este caso en el olvido: en “una amnesia total y no sabían quiénes eran ellos mismos ni reconocían a sus allegados”<sup>16</sup>. Mediante el olvido el mal les sustrae la memoria del mal, con lo cual se auto-absuelve a sí mismo y proclama su inocencia en la víctima frente a los desmanes cometidos con ella; pero eso es, al fin y al cabo, lo más insignificante de todo. Mediante el olvido suprime literalmente al sujeto: su memoria, sus sentimientos, su sufrimiento, la sociedad y esa parte *más* intermedia entre naturaleza y sociedad que es la familia. Es una situación informe y radicalmente antihumana, de la que ya huyera Ulises cuando llegó a la isla de los lotófagos, sabedor de que tenía una patria, una familia, unos amigos, unos recuerdos, etc., por los que

<sup>13</sup> Par. 49, 6.

<sup>14</sup> Par. 51, 2.

<sup>15</sup> Odisea, IX, 455 y 460.

<sup>16</sup> Par. 49, 8.

volver<sup>17</sup>; una mezcla rara de vida y de muerte en la que el sujeto ha perdido todos los referentes que lo constituyen y todos los datos que componen su personalidad; y su vivir es ahora la agonía indolora e incolora del estúpido que carece de ideas para entender lo que le pasa o de palabras para explicarlo.

La segunda cualidad de la peste es su ser *barbarie*. Posee muchos de los datos que la caracterizan: insoportable ante la vista, encarna lo monstruoso; colosal por su potencia, desborda no sólo lo conocido, sino a la fantasía misma: es lo inhumano. Está fuera del reino de los hombres en todos los sentidos, siendo algo a lo que ningún individuo se sabría acostumbrar. Pero es *barbarie* en otro sentido al menos igual de gráfico si no más. Su presencia, hace notar Tucídides, al sembrar de cadáveres el Ática suponía en principio un festín para aves y animales carroñeros, máxime cuando muchos de ellos quedaban insepultos. Empero, los predadores no se acercaban a sus víctimas o bien morían al probar sus restos, por lo que acabaron desapareciendo de la zona. Animales víctimas de su alimento natural; animales que huyen de donde encuentran fácil sustento: he ahí una violación flagrante de las leyes de la naturaleza. Así pues, la peste no sólo ha producido la deshumanización del mundo humano, sino también la desnaturalización del mundo natural<sup>18</sup>.

### III. El reino de la necesidad

Hasta el momento sólo hemos analizado la dimensión física de la peste. Toca ahora su dimensión ética. ¿Queda extenuada su potencia con la extenuación del cuerpo o atropella también al espíritu durante su alocado mas metódico recorrido corporal? ¿Y qué hay de la deshumanización –acompañada de desnaturalización antevista–, prosigue en el reino moral o se detiene la peste ante sus puertas, satisfecha su voracidad con las presas devoradas o agotada en sus esfuerzos por devorarlas?

Las preguntas podrían parecer retóricas y lo son en el sentido de que las respuestas se conocen de antemano: la peste es un monstruo insaciable, y su fanático *imperialismo* difícilmente quedará satisfecho con la conquista del cuerpo. No obstante, tiene sentido formularlas, por una razón fundamental: el sujeto físico y moral no son el mismo. El primero es el enfermo, un moribundo *in pectoris* en cuanto la enfermedad entra al abordaje en su interior (o un futuro lisiado, en el mejor de los casos, aunque no lo sabe), y los moribundos, *determinados* por el dolor, el sufrimiento y el miedo, perdieron por eso el carácter de sujetos en la ética. Pero junto a ellos merodean quienes *aún* están sanos, sin saber por cuánto tiempo o si permanecerán así, y ellos, que ven el mal, que viven junto a él, pero todavía ajenos a su ponzoña, sí lo son. Parcialmente, desde luego, porque donde no hay perspectiva de futuro la voluntad respira con suma dificultad; pero al menos son conscientes de que su capacidad de elegir no les ha sido arrebatada del todo: y de que, con ese poder en sus manos, continúan produciendo efectos en el mundo social que les rodea.

El primer gran efecto moral a escala general de la peste entre los ciudadanos atenienses consistirá en la instauración de *nuevos* valores. El segundo, tras su armonización en una nueva ética, en la volatilización de la sociedad. Vayamos por orden.

<sup>17</sup> Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres (El relato de los mitos griegos)*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 104 s.

<sup>18</sup> Cf. el entero par. 50.

III-a) Desesperación e impotencia. Hacia una nueva ética

También en el escenario moral la peste irrumpe con su prepotencia ya conocida, con ese imperialismo que hace gala de un cínico igualitarismo aterrador: “unos morían por falta de cuidados y otros a pesar de estar perfectamente atendidos”<sup>19</sup>. No hay distinciones en los cuerpos, no hay víctimas potencialmente más aristocráticas que otras: todas valen la muerte (que, en efecto, a todas iguala). Pero eso no consuela al *pobre* ni a nadie, sino que más bien produce una ἀθυμία general, un “desánimo” colectivo que, por así decir, da lugar a una ética de la “desesperación” (ἀνέλπιστον). La desesperación, sustrayendo al sujeto el futuro, no sólo arrebató a su espíritu el sabor de la libertad o de la república, según pretendiera enseñarnos Tácito, sino, con frecuencia, el mero gusto de vivir. Al ateniense en concreto, la gema de la civilización, le priva de la confianza en sí mismo, nutrida de prestigio histórico, tradición de libertad, valor y valía subjetivas, amor a las leyes, respeto a las autoridades, madurez democrática, respeto a la vida privada ajena y personalización extrema de la propia, sensibilidad ante la belleza, austeridad de costumbres, éxitos sociales que para el desfavorecido suponían el prefacio a su posibilidad de lograrlos, etc., los materiales con los que el discurso de Pericles le diera puntualmente forma.

El desánimo constituye la reacción del ánimo al reconocimiento de haber caído presa de la enfermedad, lo que de manera inmediata le hunde en la desesperación, es decir, en la retirada de la batalla, dejando el campo libre al enemigo; pero también a la constatación de que no era sólo su destino el que ya quedaba escrito, sino también el de las personas que por solidaridad, compasión o pudor atendían a los enfermos, pues unos y otros “morían como ovejas”<sup>20</sup>. Con otras palabras, el desánimo y su visceral tumefacción, la desesperación, apuntan con su existencia al fracaso de la moral y la religión tradicionales, por cuanto no sólo es la inocencia, sino incluso la inocencia virtuosa, la que también paga con la pena de muerte por contagio el delito humanitario de ayudar a las víctimas.

En la *ética* de la desesperación, por tanto, la peste, en cuanto agente de acciones en los hombres, se complace en instaurar nuevos héroes: es el miedo y no la solidaridad lo que se premia ahora con la vida. Es el miedo a morir lo que, volviendo insolidario al temeroso, le permite seguir vivo (todavía). El solidario con el enfermo acaba siendo otro más, un compañero de muerte. De aquí derivan tres consecuencias, la primera, en cierto sentido, aludida en el párrafo anterior: la desesperación, que abroga la solidaridad de la ética, constituye así la encarnación de la impotencia de los dioses. Son ahora los dioses de Epicuro, que miran desde lo alto lo que ocurre en la tierra porque huyeron hasta allí a fin de ocultar su impotencia ante el mal; por ello ya no se les debe temer y por ello, como se verá, se dejará de temerlos. Dioses cuyos dictados son borrados por el demonio de la peste con un manotazo no son dioses: eran ilusiones que mentes enfermas forjaron en tiempos de bonanza, cuando los males eran muchos, algunos de ellos recuperables por la medicina, y los letales la mano del destino. La peste es un mal infinitamente más poderoso: cancela en un solo golpe el poder de los dioses y el deseo de crear las ilusiones que los crean.

La peste, en segundo lugar, ha procurado nuevo alimento para la desesperación al poner frente a los ojos del hombre que los esfuerzos *heroicos* del individuo común no sólo no abocan siempre a éxitos, sino que a veces ni siquiera producen resultados. La solidaridad culpable de solidaridad, culpable -y penada por ello con la muerte- de querer remediar la suerte de un enfermo es también ella sacrificada en el altar de la impotencia, como una divinidad más, porque su intento de remediar lo irremediable es considerado por el nuevo

<sup>19</sup> Par. 51, 2.

<sup>20</sup> Par. 52, 4.



*Señor* como un osado ejercicio de insolencia, y ya se conoce la tragedia que suele seguir a la *hybris*. En la ética de la desesperación ni siquiera le vale a la solidaridad presentar ante la peste ciertas credenciales de sumisión, es decir, de haber aceptado la alteración de los valores acarreada por ella, y mostrarle que quienes la ejercitan, quienes en ocasiones se muestran solidarios con las víctimas no son sus propios familiares, sino amigos o incluso desconocidos altruistas para los que el prójimo no es un ser ajeno. A estos los castigará por no haber advertido que los templos eran ahora residencia de una única deidad *monoteísta*, y la ignorancia, que apareja idolatría, requiere que se pague con la muerte. Y a ella, pese a reconocerle su mayor *servilismo*, la sumirá en el desconuelo de la impotencia por no haber comprendido que la peste, con el cambio aludido en los sujetos de la solidaridad, lo que conlleva es una *desnaturalización del mundo social*: un cambio de papeles entre allegados y amigos o desconocidos forzado por la necesidad, habida cuenta de que la “magnitud del mal” había secado el vínculo que la naturaleza, a través de la familia, establece entre diversas personas en una sociedad, al dejar a sus miembros sin “fuerzas ni para llorar a los que se iban”<sup>21</sup>.

En tercer lugar, en la ética de la desesperación forzada por la peste, ésta ha provocado la firme emergencia de un valor cuya génesis y primacía casi son todo uno. Decíamos más arriba que el premio para el temeroso frente al solidario (*antaño* el premio del cobarde frente al valiente) consistía en vivir. Aun cuando la desesperación provoca el voluntario abandono de las propias fuerzas ante la enfermedad, y consiguientemente la renuncia a vivir; y aun cuando la desesperación se deba asimismo a la constatación señalada de la impotencia de la virtud y de sus dioses, ella misma es un grito contra la muerte y no sólo de rabia frente a la ineficacia de los antiguos héroes morales, que también revela un claro apego a la vida. Además, cuando finalmente la desesperación condena al desesperado a morir renunciando a combatir la enfermedad, no está, en la nueva situación, sino dando pruebas de racionalidad, es decir, de haber comprendido “la magnitud del mal”: el ser invencible. Pero hasta llegar ahí, las reacciones de las víctimas contra la tortura con la que la enfermedad atormentaba sus cuerpos, su pérdida de pudor e insistencia en ir desnudos porque cualquier vestido resultaba insoportable, o su frenético deseo de beber o de bañarse en aguas frías a fin de contrapesar el fuego que les asolaba por dentro, cuentan como testigos de un ahora indeleble deseo de vida.

Por lo demás, nada revela mejor el culto al nuevo bien que las reacciones de quienes, se diría que por un milagro natural, se habían liberado de las garras del mal. *Reintegrados* a la sociedad, al tiempo anterior a la peste, y recuperada al menos una parte de los antiguos valores, su solidaridad con las víctimas fue inmediata e intensa, pero semejante sentimiento humanitario requiere en su explicación recordar que la enfermedad había inmunizado al ex paciente contra una posible recaída, por lo que el temor al contagio había sido definitivamente derrotado en su comportamiento. Y, aun con todo, esos mismos *héroes naturales* todavía mantenían algún vínculo con el mundo que acababan de dejar y sus valores, según pone de relieve la “extraordinaria alegría” que les proporcionaba el simple hecho de estar vivos, lo cual delata la presencia de una nueva forma de *felicidad* en sus espíritus. E igualmente, esa especie de ilusiones-fantasma que brotan ahora en dichos espíritus a causa de la suma alegría de vivir habla de la pasión por la vida que experimentan: las ilusiones de inmortalidad, esto es, de haber quedado inmunes para siempre, creían, a los ataques de cualquier enfermedad futura<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Par. 51, 5.

<sup>22</sup> Par. 51, 6.

### III-b) La volatilización de la sociedad

La desesperación en la que hunde al enfermo el inframundo de la peste es sólo el primer paso en la producción de una nueva ética. Paso que no puede llevar muy lejos porque el sujeto es primariamente la propia víctima. Pero hay sujetos a los que, por así decir, la peste rodea sin (todavía) tocar, y ellos también reaccionan ante su dantesco espectáculo con renovadas creencias morales y prácticas culturales, que delatan su fêrvido temor a una posible caída en manos del enemigo y a la consecuencia más segura de dicha caída.

Las circunstancias empeoran repentinamente con el aflujo de los moradores del campo a la ciudad, que, por otra parte, serían el perjudicado principal de la historia que ellos gestaban. Las condiciones de insalubridad aumentaron y fácilmente se pudo comprobar que en el mal no sólo hay grados, sino que es siempre posible estirar su escala en un peldaño más. El tiempo sofocante y la falta de casas convirtieron las barracas en las que los alojaron en un matadero, o peor, en un matadero donde hasta la muerte obedecía las reglas de la recién instaurada anarquía. En una cultura que había hecho de los muertos dioses y, por ende, de “las tumbas... los templos de estas divinidades”<sup>23</sup>, y en una ciudad que casi llegó a dar muerte al héroe de Maratón, que le había salvado la vida, por haber vuelto de la guerra sin haber dado sepultura a los muertos, el espectáculo de cadáveres amontonados en las calles y de moribundos arrastrándose hacia las fuentes difícilmente resistiría comparación en el alma de sus habitantes con un dolor mayor. Y en ese espectáculo se representaba sólo el primer acto del nuevo ceremonial del culto a los muertos.

La narración tucidéa adquiere aquí tintes de un dramatismo violento y desesperado que aún desgarrar el alma de quien la lee, pues su realismo inventa el marco que permite entender lo que significa para una sociedad evolucionada el verse de repente encerrada en las mazmorras del reino de la necesidad, en el que los actos parecen desconectarse de las decisiones, los valores y las creencias que los preceden y, en condiciones normales, explican o justifican; y los símbolos del significado que representan. Los santuarios, por ejemplo, ya no son santuarios; ya no protegen a quienes en su espacio sagrado buscan refugio contra cualquier tipo de mal<sup>24</sup>, sino que ahora son improvisados nosocomios en los que, a falta de otro lugar mejor, se dejaba a los enfermos; los cuales, a falta de otro lugar mejor, “morían allí mismo”. Y la violación de las tradiciones implicada en un hecho así añadía nuevos capítulos que sonrojaban a la civilización anterior con el desprecio del ritual puesto en práctica en los enterramientos o con el abuso de las situaciones que se presentaban. Literalmente, la anarquía había reemplazado todas las reglas, “y cada uno enterraba como podía”: aprovechándose de piras dispuestas por terceros para sus propios muertos o lanzando el cadáver que llevaban sobre otros que ya ardían.

Era esta vez la incertidumbre el agente que hacía reaccionar así a los allegados del muerto, que no sólo generaba un dolor devastador de toda racionalidad, sino que *desesperaba* a muchos familiares al consumir sus recursos, pues ante la abundancia de muertos entre ellos no disponían de lo necesario para enterrarlos. Sólo que ahora el abandono de las prácticas antiguas y su sustitución por las antedichas entrañaba un abandono más: el del mismísimo cuerpo social. Ahora el enfermo era la sociedad, que moría también de peste aunque no a causa de la peste. La necesidad, es cierto, *forzaba* a los nuevos menesterosos a obrar de manera impía, a llevar a cabo acciones por las que antes de la peste habrían muerto antes que hacerlas o dado muerte antes que recibirlas. Con todo,

<sup>23</sup> Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1992 (véase el entero cap. 2 del libro I).

<sup>24</sup> Un refugio que no siempre se halla, porque la protección es tan local como los dioses del lugar, cuyos poderes no son tan mágicos frente al extranjero, como nos enseñó Esquilo en su *Suplicantes*.

¿les forzaba o les impelía? ¿Era una constrictión sin salida o cabía elegir? Quizá la primera opción sería la más válida en aquella tesitura. Quizá. Pero no cabe negar que desde hacía algún tiempo contaba con un poderoso aliado. En efecto, como antaño la desesperación, hogaño la incertidumbre ante el inmediato futuro se cobró su cuota de venganza ética sobre los dioses, y en represalia por tanto mal ni merecido ni conjurado logró que, “ante la extrema violencia del mal, los hombres... se dieran al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano”<sup>25</sup>.

Insistimos en que la opción más probable de la disyuntiva anterior fuera la primera. Mas el sujeto que se halla en una situación de agónica incertidumbre, en la que su deseo de vivir es fieramente contrarrestado por la codicia de la peste, al liberarse de las constricciones culturales que hasta el presente han encauzado –es decir, limitado– su acción tiene más fácil violar las reglas que seguirlas, con independencia del poder de la tradición y de la cultura. La necesidad lo deja sin apenas posibilidad de elegir, pero sin ni seguridad de futuro ni miedo a los dioses, incluso en una situación tal su voluntad se vuelve más poderosa: y su preferencia es sacrificar la sociedad antes que sacrificarse ella, es decir, establecer, dentro de una esfera tan limitada por la propia incertidumbre, el imperio del sujeto sobre las normas, esto es, sobre los demás sujetos. El descarte del temor a la divinidad ante su impotencia manifiesta, el desgarrar que instituye con su pasado –tradición, cultura, política–, la renuncia a las creencias y a las prácticas que las traducen en seres reales o el abandono de los prejuicios producidos por la devastación del dolor en el individuo o por la propia impotencia, configuran los primeros síntomas del imperio antedicho<sup>26</sup>.

La labor de zapa de la incertidumbre respecto del futuro, esto es, el valor efímero que pasan a adquirir “la vida y las riquezas”, no ha hecho sino iniciar su andadura social. La incertidumbre es atea por naturaleza; se establece como ley en el espíritu humano sobre las cenizas de los ayer poderes máximos entre los hombres: las leyes y, aún más, los dioses. Adquirida para siempre –vale decir, mientras dure la situación– esta *indiferencia* que mata a las antiguas potencias éticas, la incertidumbre reina a sus anchas en el pecho del hombre, por mucho que su esperanza de reinar sea angustiosamente breve. Cuando “ningún temor a los dioses ni a los hombres” les detiene, cuando se han volatilizado las antiguas restricciones que los sujetaban a un sinfín de obligaciones y hábitos, los individuos no son ya seres humanos, sino una suerte de remedos menores del cíclope que Homero o Eurípides escenifican en sus obras: sin su ferocidad ni salvajismo, sin su cruel insensibilidad, pero con una recién adquirida sociable insociabilidad que sepulta el recuerdo o la nostalgia de la pasada sociedad en la carrera, frenética y nihilista, por salvar cada instante –que puede ser el último y que por ello ningún Fausto querría detener– hundidos en el regazo del placer.

Desaparecidos por tanto dioses y leyes, las únicas potencias de la tierra son ahora los deseos y el poder de satisfacerlos; una nueva ética se configura así repentinamente entre los supervivientes, una imprevista Atenea moral surge de improviso y completa en cada Zeus subjetivo, una ética para cada cual pero que es la misma en todos, y que les ordena imperiosamente gozar del *máximo placer individual*: código en el que las tres palabras son sustantivos y que cada uno debe grabar en el frontispicio de su alma; y con el deber de

<sup>25</sup> Véase el entero par. 52.

<sup>26</sup> Queda un pequeño reducto que le opone cierta resistencia, y que si bien no refrena su ánimo ni coarta sus decisiones y preferencias, sí filtra todo por el cedazo de la preocupación o el temor, a los que se reconoce sujeto por algún cabo: se trata de la conciencia, que aún protesta interiormente contra un posible delito y que si finalmente no es oída se debe a que se esperaba antes la muerte que el castigo (“τῶν δὲ ἀμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων μέχρι τοῦ δίκην γενέσθαι βιοῦς ἂν τὴν τιμωρίαν ἀντιδοῦναι”, 53, 4). No obstante, aunque aún se hace oír de cuándo en cuándo, se pliega ante la voluntad, por lo que el sujeto buscará el placer a placer.

practicarlo sin las restricciones impuestas por el cómo o el cuándo. Así, la gente saca ahora a la superficie los vicios con los cuales en el pasado “se complacía ocultamente”, sin rubor ni cortapisas, porque los númenes de la censura cayeron atropellados por la peste. Violar en público las vetustas reglas es placer. Un placer tan deleitoso al menos como para Antifonte<sup>27</sup> el violarlas a escondidas, donde la admonición de Demócrito<sup>28</sup> no surtía efecto alguno.

El máximo placer individual ha devenido el nuevo ídolo moral ahora que los viejos ídolos han muerto, y que como herencia sólo han dejado esa forma de venganza contra su antaño supuestamente amable *tiranía*. Es el nuevo fin a lograr por individuos cuya única ley moral es la incertidumbre de su destino inmediato, la causa genuina del surgimiento y la configuración de la nueva ética. La cual preserva un grado suficiente de racionalidad individual como para dar una explicación plausible a la renuncia a seguir los dictados de leyes y dioses, que es además su justificación para hacerlo; a saber: la impotencia en la que la peste ha sumido a unas y otros; a éstos porque el piadoso y el impío seguían la misma suerte ante la enfermedad; y si la muerte los acogía maternalmente en su regazo, los dioses o eran indiferentes a la suerte de quienes los adoraban o impotentes sin más. A las leyes, porque en el remolino de las cosas nadie esperaba vivir lo suficiente como para dar cuenta de sus culpas, una situación anómica en la que solo las conciencias puras podrían hacer abstracción de los hechos, pero Kant, uno de sus valedores, estaba todavía por inventar. Los individuos sabían que la muerte andaba al acecho, y antes de convertirse en sus víctimas querían apurar hasta la última gota del cáliz del placer, antes semivacío merced al juego de prohibiciones con las que tan a menudo se regalan las normas.

La nueva ética no concede ningún espacio al heroísmo, al sacrificio o a la solidaridad (“nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades por un fin considerado noble”), y no lo concede porque, en principio, nadie “tenía la seguridad de no perecer antes de lograrlo”. La incertidumbre, brotada y alimentada “en el rápido giro de los cambios de fortuna”, es por naturaleza tan impaciente como atea, y el mismo acto en el que renuncia a esperar a la virtud para saberse feliz establece su propio credo, adoptando como fieles a quienes “aspiraban al provecho pronto y placentero”, a los cuales santifica como los sujetos de la nueva moralidad, para la cual “lo que resultaba agradable de inmediato y lo que de cualquier modo contribuía a ello fue lo que pasó a ser noble y útil”. Es decir, ya no se trata sólo de que el creyente respete lo noble, y lo incierto, puesto que tiene que vivir, sólo le inste a satisfacerse con lo primero, y placentero, que encuentre. Es lo incierto, es la incertidumbre la que por sí misma se erige en nueva deidad estableciendo el culto al máximo placer individual, y el creyente le transfiere íntegra su fe porque –en sus circunstancias de necesidad– así lo ha decidido.

Lo que ahí resurge con fuerza, si se mira con atención, es el magnetismo de ese nuevo bien que es la vida, al que sólo lo incierto de su destino a causa de la peste ha otorgado su pleno valor. Es el placer de vivir el primer bien por gozar por quien aspira al máximo placer individual. Es el placer de vivir el que justifica tal fin. Vivir es no sólo el primer valor, sino el valor fundante de la nueva ética basada en el placer inmediato y máximo. Es el inédito rey de reyes de la moralidad. La vida, redescubierta como gran bien por el enfermo cuando ya era demasiado tarde, es retomada como sumo bien y adorada por el superviviente como objeto supremo del culto impulsado por la incertidumbre, gesta que el sujeto realiza

<sup>27</sup> “Fragmento I”, Col. I y Col. II.

<sup>28</sup> 68 B 174.

cuando, no siendo todavía un enfermo más, su destino rebaja un grado la muerte inminente convirtiéndola de segura o probable en posible. El ultimátum que a través de la peste la muerte da al sujeto supone la apoteosis de la vida y su consagración como supremo valor.

#### IV. Epílogo. El legado de la necesidad: el realismo

La nueva ética, emanada por vía de urgencia, ha suplantado de pronto a la anterior. La peste había azotado a sus víctimas infundiéndoles un desánimo rápidamente trocado en desesperación, por cuanto sus posibilidades de escapar del monstruo, aunque fuera sólo lisiados, eran escasas, y literalmente mínimas las de salir incólumes, con solo el rastro de un sufrimiento inaudito en la memoria. En su itinerario, la peste salta del sujeto, en cuanto verdugo, a la sociedad en cuanto peligro, del paciente real al enfermo potencial. Si bien el miedo que suscita sigue siendo aterrador, en este ámbito, lógicamente, su poder es menor, y los *ex ciudadanos* se escinden ahora en individuos presa de la desesperación e individuos presa de la incertidumbre. En su resignificación de la vida convergen sus respectivos destinos, que se bifurcan en el paso que va desde la consideración de la misma de nuevo bien a la de bien supremo. Es ese tormentoso y acelerado itinerario el que marca el nacimiento y desarrollo de la nueva ética, que inicia con la puesta en cuestión del poder de los dioses y de sus vestigios en el campo moral, pasa por el jaque mate a determinadas prácticas morales antaño sacralizadas por la tradición y el conjunto de creencias que la modelaron –las relativas a los entierros *in primis*–, y concluye en la construcción de esa ética improvisada que tiene al máximo placer individual por centro y que se justifica por el miedo a una muerte inminente, es decir, por un ferviente deseo personal servir al placer por el placer<sup>29</sup>, lo que de suyo constituye el mejor homenaje al simple hecho de vivir. Homenaje que no es sino el trasunto de otro mayor: el que se le rinde al sujeto del placer, es decir, al ser singular y aislado de los demás en tanto sujeto ético exclusivo: el individuo. Es él y su felicidad el centro del nuevo mundo ético creado por la peste vía incertidumbre, del que queda desalojada la sociedad de origen. Él, en ese papel, representa el símbolo de la disolución tanto de ésta como del conjunto de la civilización. El cordón umbilical que le unía a los demás formando una comunidad, y a las demás comunidades conformando el mundo, se ha roto y, en lo que respecta a los atenienses, Atenas se ha disuelto en un magma de separadas e irreconocibles criaturas.

La peste ha transformado de un plumazo a la sociedad ateniense, zénit de la civilización humana, en el reino de la necesidad. Le ha bastado tan sólo con diezmarla y amenazarla de extinción para sacar de su órbita a ese astro rey civilizatorio y devolverlo a las cavernas. El reino de la necesidad es el reino de la nuda supervivencia, en el que todos los elementos que preservan a los hombres de la urgencia y garantizan su seguridad en la medida de lo posible se han volatilizado y un estado de naturaleza más benigno de lo que será el hobbesiano mas tan anómico como él ha ocupado su lugar<sup>30</sup>. Su soberano protagonista, como allí, es un individuo aislado de los demás, a los que antes llamaba *conciudadanos*, desvinculado de cuantos lazos comunes los anudaban entre sí y a la patria, sus leyes, mitos, historia, tradiciones, cultura, símbolos, lealtades, éxitos y fracasos, futuro. No son sus

<sup>29</sup> Y que supone una intensificación, a causa de las circunstancias, de ese *carpe diem* de raigambre horaciana.

<sup>30</sup> En Hobbes, estado de naturaleza también sería el resultado de la disolución de una sociedad real, según nos muestra en el cap. XIII de su obra magna. Acerca de la influencia de Tucídides sobre Hobbes, véase D. Coli, *Tucidide, Hobbes e il realismo anglo-americano* [en *Il realismo político*, A. Campi e S. De Luca eds., Rubbettino Università, 2015], pp. 139-152).

enemigos, puesto que el miedo a la muerte es una violencia que proviene directamente de la naturaleza, pero tampoco son ya sus *amigos* (y nada excluye que si la situación se prolongase en el tiempo no acabaran siendo más lo primero que lo segundo, y que el placer de matar, por sí mismo o por otra razón mayor, acabara computando como un placer más, que la incertidumbre pronto justificaría como *derecho*).

El reino de la necesidad es tal porque, gobernado por el miedo a la muerte inminente, aunque no socialmente violenta, carece de futuro, y por lo tanto de cuantas ideas y prácticas humanas se refieren a él. La incertidumbre que gobierna el alma de los individuos, que la mantiene en permanente zozobra, es precisamente el reflejo de esa carencia en su interior. Con todo, no es tampoco un ámbito determinista en el que todo cuanto en él sucede escapa a las decisiones humanas. Los individuos han podido, pese a sus terribles constricciones, reaccionar de otro modo, preservar incluso la sociedad adoptando posturas más irracionales que se nutren directamente de la superstición (de hecho, los hay que harán eso<sup>31</sup>), o más racionales que la extremadamente individualista reforzando vínculos de solidaridad con los que defenderse de un enemigo sin rostro, pero cuyo aliento sienten siempre en derredor; mas prefirieron soltar amarras, dejar tras sí la sociedad y navegar en solitario seducidos por los cantos de sirena de los placeres prohibidos, a costa de la ley y de su conciencia, pues el goce de los mismos nunca dejó de estar acompañado del convencimiento de que nadie nunca les haría pagar por ellos, aun siendo *ilegales*, porque nadie contaba con vivir para contarlos, esto es, para *pagarlo*. La incertidumbre, por tanto, sirvió de coartada a su voluntad, mas parece que no por completo de chantaje a su conciencia.

Los atenienses de Pericles, por supuesto, en absoluto son reconocibles ahí. En el relato del orador surgen como el arco iris civilizador que domina un cielo al fin liberado de la tormenta de la historia. Sin embargo, son ellos, los mismos de antes, despojados ahora por la necesidad de su máscara de cultura y democracia; desnudos, el heroísmo, el valor, su sensibilidad a la belleza, la gracia y habilidad de su personalidad, etc., no dejan de emocionar; pero su consiguiente condición de modelos de la humanidad, aunque en cierto sentido vigente, ya no consigue ilusionar a todas las esperanzas, es decir, a la confianza de la humanidad en su futuro y en la idea de progreso con la que gustaría sujetar su destino. Aunque son el regalo que la civilización se ha hecho a sí misma, su propia historia demuestra que su poder y su cultura no les hace mejores que a los demás; o, que en todo caso, no les hace a ellos mismos mejores de lo que ya eran: que, en suma, hay algo escondido dentro de los seres humanos, incluso de los más desarrollados, presente siempre por mucho que se le disimule y que se avista apenas se da la vuelta a la medalla de su civilización: ese algo es la barbarie.

Con todo, entre los fragmentos del espejo despedazado es posible recomponer un mensaje de desgarradora esperanza que nos previene de sucumbir al hechizo de las ilusiones. Porque acabar con los sueños de perfección es al mismo tiempo liquidar dos deseos asesinos: el de búsqueda del arquetipo de hombre bueno y/o racional y el del sueño civilizador de los demás, utopías ambas por las que se mata. La civilización se halla siempre apareada a la barbarie: quizá sea ése el legado más importante dejado por la peste de Atenas a la humanidad.

<sup>31</sup> Cf. par. 54, 2-5.