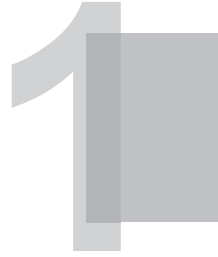


# INTRODUCCIÓN. INIQUIDAD Y COMPASIÓN



En palabras de René Girard, «lo religioso tiende siempre a apaciguar la violencia, a impedir su desencadenamiento. Los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia de manera inmediata en la vida cotidiana, y de manera mediata, frecuentemente, en la vida ritual»<sup>1</sup>.

Esto es importante subrayarlo en el momento en el que escribimos estas palabras. De nuevo comprobamos en nuestro tiempo una cierta tendencia entre los intelectuales y los medios de comunicación a concentrar el origen de la violencia y la opresión en la dimensión religiosa del ser humano, apoyándose para ello en lo notorio del actual resurgir del fanatismo fundamentalista, muy notorio en el caso del Islam, pero que también afecta a otras grandes culturas.

En este sentido, algunos autores esgrimen que, además de las dinámicas depredadoras de los grandes imperios expansionistas, otra tradición política del mundo antiguo que el mundo contemporáneo ha recuperado es la de la guerra santa o conflicto de religiones. Y no deja de ser cierto que en el contexto concreto de violencia política sin límites y terror de masas de los «estados masacradores» del Antiguo Oriente Próximo nació la tradición bíblica de la guerra santa. Junto a los llamamientos de tan-

---

1 René Girard (1995), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama (ed. francesa, París, 1972), pp. 27-28.

tos Profetas del Antiguo Israel a la misericordia y la compasión, encontramos la narrativa belicosa del *herem*, una narrativa que, aunque parece que no refleja exactamente la realidad histórica del Antiguo Israel, sí que tuvo consecuencias al influir en la justificación coránica de la *Jihad* islámica y canónica de las Cruzadas.

Sin embargo, cabe aquí argüir que la evidencia estadística es tozuda: mientras que los conflictos ideológicos han causado un mínimo de 142 millones de muertos a lo largo de la historia, los conflictos religiosos han causado en torno a 47 millones de víctimas, no más del 10% del total<sup>2</sup>. Pero, más allá de esto, se olvida sobre todo el papel que algunas religiones jugaron en el nacimiento de un humanismo espiritual que conjugó sabiduría y compasión, reformando o eliminando no pocas de las más aberrantes estructuras sociales de crueldad del mundo antiguo.

En cierto sentido, se podría afirmar que, en general, cuando la sabiduría antigua no aspiraba a la mera obtención de poder (en cuyo caso se volcaba en el cultivo de la ciencia o la magia), se transmutaba en una espiritualidad o una ética de la compasión. La tradición sapiencial del mundo antiguo y la génesis del humanitarismo están estrechamente vinculadas. Más en concreto, hay que subrayar que la misma tradición bíblica legitimadora de la violencia sagrada, generó a través de la introducción del cristianismo en el mundo grecorromano «una gran mutación humanitaria» en las actitudes hacia las víctimas, hacia el débil y el inerme, hacia la vulnerabilidad en general.

Ciertamente, esta mutación no tuvo efectos inmediatos. En algunos aspectos como el infanticidio o el sacrificio humano el cambio introducido era radical y fulgurante, mientras que, en otros, como el derecho de guerra o el fin de la esclavitud, tuvo lugar en los «tiempos largos», a lo largo de muchas centurias. Sea como fuere, resulta innegable que en todos los grandes avances

---

2 Matthew White (2012), *El Libro Negro de la humanidad*, Barcelona: Editorial Crítica (edición inglesa: Nueva York, 2011), p. 784.

humanitarios de la historia humana se detecta una raíz religiosa, siendo la judeocristiana con mucho la más decisiva.

Por supuesto, esta tradición humanista, cuyo último gran logro fue el fin concatenado de la esclavitud africana y de la discriminación racial, engendró algunos «monstruos» éticos. Sus fracasos, sus limitaciones, su degeneración en algunos casos en «una moral del resentimiento» o en un victimismo politizado, dieron munición sobrada a los nihilistas del siglo XIX que demolieran todo el andamiaje ético de la civilización occidental, que había hecho de la dupla humanismo-humanitarismo su santo y seña. Al demolerse este legado la conciencia de culpa individual y la empatía con el sufrimiento ajeno, a nuestro juicio el principal legado cristiano en la cultura occidental, se esfumó y con ello se produjo la inevitable banalización del mal cuyo resultado fueron ríos de sangre y océanos de sufrimiento. En la acertada fórmula de Paul Johnson, «el relativismo moral se convirtió (en el siglo XX) en una pandemia social»<sup>3</sup>.

Por otro lado, el sobredimensionamiento de la víctima en la actual corrección política, el discurso ideológico de victimización con el fin de acallar cualquier disidencia, la hipérbole barata aplicada por igual a dramas inenarrables y simples desgracias cotidianas, la priorización de unas víctimas sobre otras... todo ello obedece a un hecho lamentable: «La compasión, en este siglo, es arma ideológica»<sup>4</sup>. Y ello nos sitúa ante el peligro de una nueva reacción nihilista ante el asco que algunas conciencias sienten ante el uso y abuso del discurso victimista.

En otro orden de cosas, debemos hacer aquí una importante advertencia al lector: la perspectiva metodológica necesariamente «historicista» con la que vamos a abordar las diferentes antropologías y estructuras de violencia y compasión de cada época y civilización no implica, de ningún modo, extraer juicios morales de los inevitables juicios fácticos. Lo cual no quiere decir

---

3 Paul Johnson (2007), *Tiempos Modernos*, Madrid: Homo Legens (edición inglesa: Londres, 1984), p. 7.

4 Nicolás Gómez Dávila (2009), *Escolios a un texto implícito*, Gerona: Atalanta, p. 982.

que este libro sea una mera exposición y análisis de datos en torno al fenómeno de la compasión en la historia. Ni mucho menos.

El principal propósito de esta obra es establecer una «genealogía de la compasión» en el mundo antiguo confrontada a su «reverso tenebroso», la historia paralela de la violencia y la crueldad, de la cual es inseparable. Conviene aquí aclarar que, aunque por momentos pueda parecerlo, no es este un libro de filosofía de la historia, sino que, en todo caso aspira a ser un libro de historia con una determinada mirada antropológica, la del humanismo cristiano.

No queremos ocultar al lector que, más allá de la metodología «historicista» utilizada, propia de una historia social de las ideas que sigue el método comparativo entre civilizaciones iniciado por Max Weber, partimos también de una determinada mirada, una perspectiva que trasciende la estricta asepsia científica. No queremos de ningún modo que la «neutralidad valorativa» (*Wertfreiheit*) preconizada por Max Weber, una neutralidad que Leo Strauss le reprochó en su día como «conducente al nihilismo», nos impida emitir juicios éticos sobre «lo inhumano»<sup>5</sup>.

En efecto, partimos de una visión universalista apoyada en un juicio ético humanista: la violencia, la crueldad, el sadismo, la opresión... de ningún modo son a nuestros ojos meros constructos sociales, especificidades culturales o instintos animales que se puedan abordar desde una neutralidad, una indiferencia cínica o un relativismo moral. El sacrificio humano, la esclavitud, la violación, el abuso de niños, la tortura... todo ello forma parte de un absoluto ético: la «iniquidad» sin matices. Estas estructuras sociales de crueldad, en tanto que causantes de un sufrimiento humano inconmensurable, son a nuestro juicio parte consustancial del «Mal» con mayúsculas, en tanto que realidad «ontológica» y no meramente subjetiva o psicológica.

---

5 Leo Strauss (1953), *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 59-60; Francisco Gil Villegas (2013), *Max Weber y la guerra académica de los cien años*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (México), p. 325.

Ante la inhumanidad hubo un momento en la historia humana en el que surgió la respuesta, profundamente espiritual y no biológica, de la compasión, que no es más que una empatía sin matices con el sufrimiento ajeno. Aún hoy seguimos frente a frente con los mismos desafíos morales que el ser humano del mundo antiguo confrontó. De nuevo, vemos como las respuestas ante el sufrimiento y la opresión por parte de algunos pensadores y gobernantes actuales adolecen de la misma inhumana frialdad de sus antecesores de las culturas antiguas. De nuevo es del ámbito del Espíritu de donde proviene la esperanza.

En segundo lugar, el «realismo» en cuanto pesimismo sobre la condición humana que pueda traslucirse de los siguientes capítulos no tiene, al menos en la intención del autor, un trasfondo filosófico nihilista. El pesimismo antropológico no es, como en ocasiones se cree, solamente una mirada que ensalza «lo negativo» de la vida, puede ser también una interpretación que toma en serio y valora en su justa medida la auténtica magnitud del sufrimiento en la historia humana, así como sus raíces más profundas. De hecho, la mirada pesimista o realista no implica necesariamente una filosofía o teología pesimista que no le vea «un sentido» a la existencia.

Más allá de constatar un océano de sufrimiento del ser humano por obra de otros seres humanos, se puede encontrar un sentido a la historia humana, sea este trascendente o inmanente. Y es que esta mirada realista sobre la condición humana y la historia de sus sociedades ha sido compartida por una plétora de pensadores e historiadores religiosos y ateos, nihilistas y piadosos, cristianos y paganos, cuerdos y trastornados, que han llegado a conclusiones completamente opuestas sobre el sentido de todo ese sufrimiento.

Debido a una lógica reacción pendular contra una cierta tradición europea de matriz protestante que manoseó hasta la náusea y abusó durante siglos del concepto de iniquidad para justificar su fariseísmo moral, la omnipresencia del sufrimiento en la historia humana tiende a ser ignorado como dato existencial en

una infinidad de libros de historia y de filosofía actuales que parten del optimismo antropológico como un dato incuestionable. Quizá por ello se tiende por parte de muchos a catalogar el pesimismo antropológico o realismo como una forma de nihilismo, vinculando el método con las conclusiones.

Ciertamente, el optimismo panglosiano de los filósofos ilustrados sobre la humanidad o sobre «el estado de naturaleza» no casa bien con la tozudez de la realidad histórica a poco que se analice fríamente y de forma rigurosa. Pero tampoco se pueden sustentar las visiones nihilistas que solo reparan en «el horror», en lo más oscuro del alma humana, desechando como fruto de farisaicas «convenciones sociales» o inconfesables «recovecos psicológicos» todo acto desinteresado, todo altruismo, toda filantropía, en definitiva, toda bondad.

En efecto, tanto el «instinto de muerte» de Freud como la «voluntad de poder» de Nietzsche se fundamentan ambos en una profunda convicción de la iniquidad innata de la naturaleza humana, lo que les llevó a interpretar todos los comportamientos idealistas del hombre como originados en algo vil e inconfesable, bien sea como una sublimación de instintos sexuales reprimidos, bien como una hipócrita moral del resentimiento.

La compraventa de la salvación ultramundana, el fariseísmo moral, la auto afirmación de los débiles, el acallar los remordimientos de conciencia, la buena fama y la imagen pública, la rutinización de la caridad... estarían entre los argumentos esgrimidos por aquellos que niegan al alma humana la posibilidad siquiera de una bondad genuina y desinteresada. Por cierto, sí que reconocen, en cambio, al menos así lo hace Nietzsche, la posibilidad de una «crueldad desinteresada» y genuina. Lo que el filósofo alemán le concede gustosamente al Mal, la «pureza» de intenciones, no se lo otorga al Bien. Como reza uno de los Escolios de Nicolás Gómez Dávila: «No sólo lo sórdido es auténtico»<sup>6</sup>.

---

6 Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, op. cit., p. 1031.

La mirada «enferma», por brillante o incluso genial que esta sea, del que solo puede ver «enfermedad» en el alma humana no debería contaminar nuestra visión histórica. Genios como Nietzsche, Freud, Foucault, en general todos los llamados «maestros de la sospecha», sin duda nos han enseñado mucho en cuanto al método y el objeto de nuestro estudio. Pero no sobre las conclusiones éticas. Antes de la llegada de los maestros de la sospecha, la violencia estructural de las sociedades humanas y la crueldad inherente a ella había sido ocultada demasiadas veces por autores bien pensantes, cristianos e ilustrados por igual, algunos por estar genuinamente horrorizados, otros en tanto que custodios del optimismo «oficial».

Lo mismo da que este «optimismo social» que se quería proteger a toda costa fuera respecto a la condición humana en estado de naturaleza o respecto al papel benéfico del Estado o la civilización. Los maestros de la sospecha lo aniquilaron. Y muchos descubrieron de su mano el horror sin medida de lo que el hombre le puede hacer al hombre no en un contexto criminal, fanático o psicopático («sadismo») sino en un por lo demás rutinario contexto de «banalización del mal».

Esta banalización del mal implica, en palabras de Hannah Arendt, que el honrado y trabajador padre de familia se transforma en «el gran criminal del siglo xx»<sup>7</sup>. En un contexto de normalización social de la crueldad, los auxiliares necesarios de los grandes asesinos de masas no son, efectivamente, ni bohemios, ni fanáticos, ni sádicos, ni aventureros: son respetables «pequeño-burgueses»<sup>8</sup>. En el siglo xx y en la Antigüedad.

De este modo, la violencia estructural y la crueldad banalizada fueron redescubiertos en el siglo xix como la normalidad de las sociedades humanas del pasado y del presente. Decimos bien

---

7 Hannah Arendt (2004), «Culpa organizada», *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós Ibérica (edición alemana: Frankfurt, 1976), p. 43.

8 H. Arendt, «Culpa organizada», art. cit., p. 43.

«redescubiertos». Porque el optimismo ilustrado había hecho olvidar a Occidente una verdad que la tradición clásica y la judeocristiana tenían bien clara: la iniquidad es algo omnipresente en las sociedades humanas. Los grandes filósofos del pesimismo del siglo XIX recuperaron esta temática a partir de sus lecturas de la antigua tradición oriental, helénica o bíblica. Si Schopenhauer la rescató de la literatura védica, Nietzsche la encontró en Heráclito. En esto como en tantos otros temas, *nihil novum sub sole*.

Con todo, Schopenhauer o Nietzsche no superaron nunca en dureza y expresividad lo escrito hace siglos por los Profetas del Antiguo Testamento o por San Agustín sobre la malicia humana. Lo que cambia, y esto es decisivo, es la mirada. La mirada «enferma» del que solo ve «enfermedad» o la mirada del que, ya sanado o en vías de sanación, comprende las causas de aquello de lo que fue parte. Solo esta mirada lleva a la compasión y no a la desesperación.

El conmovedor heroísmo ético de tantos miles de seres humanos que hicieron el bien en situaciones «infernales» a lo largo de la historia contradice, a nuestro juicio, este falaz «pensamiento débil», del mismo modo que la monstruosidad rutinaria y banalizada de otros tantos miles resulta una objeción insoslayable para el optimismo naturalista. En definitiva, si la historia humana nos muestra, como *magistra vitae*, que el *dictum* pesimista *homo hominis lupus* es el que ha imperado en la gran mayoría de las situaciones y sociedades, también nos permite descubrir, de cuando en cuando, rayos de luz en forma de una minoría significativa de seres humanos que hicieron, contra viento y marea, del *homo hominis sacra res* su norma absoluta de comportamiento. Algunas de estas personas cambiaron el mundo al introducir una ética de la compasión en sus sociedades que modificó actitudes y estructuras, aliviando en no poca medida la tendencia depredadora de sus congéneres. El fin de la esclavitud, del sacrificio humano o de la tortura judicial parten de las semillas que ellos plantaron hace milenios. Esta obra también gira en torno a su lucha épica contra la iniquidad.



Estamos hablando de personajes aislados y heroicos, auténticos sembradores de luz, porque no se insistirá nunca demasiado en que la compasión ha sido una excepción en la historia humana. De hecho, en prácticamente todas las sociedades y culturas históricas, actos inicuos de inmensa crueldad eran generalmente considerados acciones loables y parte de lo más excelso de la civilización a la que pertenecían. Solo unos pocos, muy pocos, denunciaron la inhumanidad estructural de sus sociedades. Casi todos ellos, «voces que clamaban en el desierto», lo pagaron muy caro. Esto debería movernos a una reflexión en torno a qué aspectos de nuestra actual cultura postmoderna pudieran ser considerados en un futuro más humano parte de un «horror» socialmente aceptado.

Ante el horror socialmente aceptado, ante la atrocidad banalizada, un humanista no puede ni debe cerrar los ojos. Como nos advierte Jacques Maritain, si el humanismo ha resultado fallido y aberraciones como el animalismo y el transhumanismo se cierren sobre el horizonte, quizá es porque este humanismo se ha vuelto utilitario y ha dejado de ser «heroico». Pero sobre todo se debe a que muchos humanistas llevan intentando desde hace dos siglos, imbuidos de un optimismo «buenista» sobre la condición humana, por completo carente de fundamento, relegar al olvido la muerte y el Mal, en lugar de mirarlos a la cara<sup>9</sup>.

En no pocas ocasiones al estudiar la historia del mundo antiguo quizá se puede tener la errónea impresión de que el nacimiento y desarrollo de las diferentes civilizaciones solo suponía un «perfeccionamiento» en los métodos de la crueldad, o incluso inferir que el progreso humano en las artes y las ciencias no implicaba un mejoramiento ético paralelo. Como reza el *dictum* de Walter Benjamin, pudiera parecer que no hay documento de cultura que no haya sido a la vez un documento de «barbarie». En realidad, esta frase encierra una peligrosa falacia, pues también

---

9 Jacques Maritain (1960), *Le philosophe dans la Cité*, París: Alsatia, p. 173.

todos los documentos de compasión y benevolencia de la historia humana son documentos de cultura. La civilización refina la barbarie produciendo la guerra y la opresión a gran escala, pero también refina la empatía, produciendo éticas de la compasión a gran escala, es decir, a escala universal.

Precisamente, la cuestión del concepto de «barbarie» nos lleva al debate filosófico sobre el «buen salvaje». ¿Es esa «barbarie» mayor o menor en los pueblos primitivos conceptuados como «bárbaros» o resulta amplificadas por el nacimiento del Estado y o de la civilización?

Ciertamente, la brutalidad homicida del Hombre primitivo, nada inocente sino cargada de una ingenua malicia, es una realidad constatable. No existe el «buen salvaje». El «bárbaro cruel» no es fruto de un relato falaz sobre el «Otro» primitivo surgido de la mirada del Hombre civilizado, sino que obedece a una realidad antropológica universal: la general predisposición hacia la violencia y la crueldad en el ser humano. De entre cinco mil culturas primitivas, apenas una decena pueden ser conceptuadas como sociedades «pacíficas». Dicho de otro modo, la iniquidad es prácticamente universal.

Sea como fuere, este ínfimo porcentaje de sociedades «pacíficas» también demuestra que el Hombre primitivo no estaría predeterminado a la iniquidad, que incluso en el estado de naturaleza salvaje es posible escapar a la ominosa «marca de Caín». Del mismo modo, si contemplamos al Hombre civilizado nos podemos acoger a la esperanza de que, sin ser ninguna civilización histórica ni siquiera mínimamente pacífica, sin embargo, en su seno han surgido las religiones éticas de la compasión que han supuesto la forma de vida más luminosa de la historia humana. Desde esta perspectiva se comprueba que la religión ética, al igual que la filosofía, es el summum de la civilización humana, aunque hoy día tantos la desprecien.

A propósito de esto, en el debate filosófico del «buen salvaje», cuando se arguye que Genghis Khan o Atila no son diferentes en su crueldad «bárbara» de un César o un Alejandro Magno, cabe poner un dato encima de la mesa: ninguna cultura primitiva, nin-

guna tribu nómada jamás alumbró un Sócrates, un Séneca, un Buda, un Confucio o un Jesús de Nazaret. Aunque solo fuera por esa razón, que no tiene nada que ver con criterios de valoración de la producción artística, literaria o científica de las civilizaciones frente al primitivismo, sino con el criterio de humanidad y compasión, merecería la pena la existencia de la civilización.

Sirva como botón de muestra un ejemplo. En el año 1221, una vez cayó la ciudad persa de Nisapur en sus manos, los mongoles, siguiendo instrucciones de la hija de Genghis Khan, decapitaron a todos los supervivientes, incluidos mujeres y niños, apilando las cabezas de los muertos en tres pirámides distintas: una para los adultos varones, otra para las mujeres y una tercera para los niños y niñas. No satisfechos con esto también sacrificaron a todos los animales domésticos de Nisapur, para que que ningún ser vivo de la ciudad sobreviviera.

Ese mismo año se aprobaba la Regla (no bulada) de la Orden Franciscana, expresión de un movimiento espiritual basado en la fraternidad, la pobreza y la compasión. El mundo nómada incivilizado había producido un Genghis Khan, la civilización cristiana occidental había producido un Francisco de Asís<sup>10</sup>.

Encontramos el contraste entre la no-violencia compasiva de las religiones éticas y la barbarie depredadora del Hombre primitivo bellamente reflejada en una inscripción trilingüe en chino, sogdiano y turco hallada en Qara Balgasun (Mongolia), la antigua capital del Kanato Uigur, un imperio de las estepas. La inscripción rememora la conversión en el año 762 d. C. del tercer kan uigur al maniqueísmo, una religión ética fruto de la síntesis de cristianismo, zoroastrismo y budismo. Leemos en ella: «El país de las bárbaras costumbres donde humeaba la sangre se transforma en una región en la que se alimentan de legumbres; el estado donde se asesinaba se transforma en un reino en el que se exhorta al bien»<sup>11</sup>.

---

10 M. White, *El Libro Negro*, op. cit., p. 185.

11 Gavin Hambly (1971), *Asia Central*, Historia Universal Siglo XXI, vol. 16, Madrid: Siglo XXI Editores, p. 63.

Sea como fuere, incluso en ausencia de las éticas de la compasión, si la cruel violencia homicida fuera el dato omnipresente, constante y universal del comportamiento humano, como nos enseñan el *Génesis* y otros antiguos textos religiosos de todo el mundo, siempre podemos recurrir a la sabiduría perenne para intentar dotar de «un sentido» a la iniquidad. René Girard le ha recordado al ignorante Hombre post-moderno una verdad muy antigua:

Es erróneo considerar la violencia como un fenómeno patológico (...). El hecho de que la violencia vaya siempre mezclada al deseo, hecho enigmático y aplastante, no recibe ninguna luz suplementaria, muy al contrario, si afirmamos que el Hombre es víctima de un instinto de violencia (...). La idea de un instinto –o si se prefiere una «pulsión»– que empujaría al hombre hacia la violencia o hacia la muerte –el famoso instinto o pulsión de muerte de Freud– no es más que una posición mítica de repliegue que lleva a los hombres a depositar su violencia al margen de ellos mismos, a convertirla en un dios, un destino, o un «instinto» del que ya no son responsables, ya que los gobierna desde fuera<sup>12</sup>.

En este sentido, tal y como señala Helmut Schoeck, los fundadores de las religiones éticas acometieron «una enorme misión histórica», al modificar la orientación del resentimiento social hacia el interior del ser humano: «pues al hombre que sufre y que busca una causa de su sufrimiento, un causante, o, por mejor decir, un causante sobre el cual descargar las culpas, el sacerdote le dice abiertamente que hay un culpable, pero que ese alguien no es otro que él mismo», lo que evita que nadie sea sacrificado o linchado en tanto que chivo expiatorio<sup>13</sup>. Y esto lo cambió todo. Fue el comienzo del fin de los sacrificios humanos y del linchamiento de los diferentes identificados como culpables: leprosos sociales y parias de toda condición.

---

12 R. Girard, *La Violencia y lo Sagrado*, op. cit., pp. 151-152.

13 Helmut Schoeck (1999), *La envidia y la sociedad*, Madrid: Ed. Unión Editorial, p. 206.

Por eso la iniquidad, inserta en tantos atavismos ancestrales de la humanidad, debería ser combatida con armas espirituales (es decir, «psíquicas») y no solo éticas (aunque estas sean básicas), porque está «dentro de cada uno de nosotros», no fuera. Como nos recuerda Eric Voegelin:

La resistencia contra una sustancia «satánica» que no sólo es mala en lo moral, sino que también lo es en lo religioso sólo puede proceder de una fuerza igual de potente religiosamente buena. No podemos combatir una fuerza «satánica» sólo con moral y humanidad.

Y es que, no en vano, «la diferencia entre lo religioso y lo irreligioso –escribe Christopher Dawson– no es diferencia entre niveles de cultura, sino diferencia de niveles de conciencia»<sup>14</sup>.

Afirma Simone Weil que «el mal imaginario es romántico, variado», mientras que «el mal real es triste, monótono, desértico, tedioso». El aplastamiento del esclavo y el vencido, las masacres, la desesperación que obliga a destruir... «todo esto contribuye a crear un cuadro uniforme de horror». No cabe duda de que «de ello resultaría una lúgubre monotonía si no hubiera momentos luminosos aquí y allá, momentos breves y divinos en los que los hombres tienen un alma»<sup>15</sup>.

Conviene no olvidar que el espíritu de la esperanza, *elpis*, fue el único bien que Zeus había introducido en la Caja de Pandora. Los especialistas que analizan el pasaje pertinente de *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo no se ponen de acuerdo sobre si la esperanza quedó encerrada dentro del artefacto o salió junto con los males. Esta obra pretende probar que *elpis* efectivamente pudo salir. Y es que, como nos recuerda la siempre inspiradora Simone Weil: «el mal es ilimitado, pero no infinito».

---

14 Christopher Dawson (1958), *Religion and Culture*, Londres, p. 41.

15 Simone Weil (2007), «La “Ilíada” o el Poema de la Fuerza», *Escritos históricos y políticos*, Madrid: Trotta Editorial, p. 303.