

[147]

EL DEMONIO: LA MUERTE DE UN SÍMBOLO

J. Severino Croatto

Este artículo es una relectura amplificadora del que publicara en 1971 en la revista NUEVO MUNDO de Buenos Aires, bajo el título de "Hermenéutica de la figura del demonio" (1:1, pp. 7-10). En lo que va de esta década, biblistas, teólogos y la voz oficial de la iglesia se han ocupado de ese "personaje" ubicuo que es el diablo. La revista española BIBLIA Y FE dedicó un fascículo monográfico al tema (1. n° 2, 1975), lo mismo que CONCILIUM de ese año (n° 103); y el biblista brasileño J.. Martins Terra escribe un libro que se llama: *Existe o diabo? Respondem os teólogos* (Loyola, Sao Paulo, 1974).

La colección "Sources Orientales" de Cerf publicaba en aquel 1971 un excelente volumen expositivo sobre *Génies, anges et démons* (429 pp.), con un buen trabajo de A. Caquot sobre ángeles y demonios en Israel (pp. 113-152). Otro biblista, H. Haag, nos daba en 1973 su *El diablo, un fantasma* (Herder, Barcelona). Los léxicos y teologías de la Biblia nos dan toda la información requerida sobre el demonio.

Existe la tentación de ocuparse demasiado del diablo. Como resultado, desdibujamos la presencia de Dios y desenfocamos nuestra fe (comp. las buenas reflexiones de Gonzalo González, "Dios y el diablo. Superación cristiana del dualismo", en CIENCIA TOMISTA 68/104:2 n. 339, 1977, 279-301). Para el común de los cristianos, el demonio es una especie de contra-creador, el que arruina la obra de Dios, según una tipología que se encuentra en tantísimas culturas (ver más adelante). La fe bíblica tendría que habernos purificado de esa reducción de Dios. Con todo, creo que el problema nuclear -que los teólogos soslayan por lo general- es el de ubicar todo discurso sobre el demonio en el *lenguaje religioso* cuyas condiciones epistemológicas no son las del lenguaje de la historia o de las ciencias. En esa línea, falta mucho por decir.

En la tradición bíblica la demonología comienza a esbozarse tardíamente, en el post-exilio: en Job 1,6 y Zacarías 3,1ss se alude a *Satán* como "acusador" (tal es la etimología de esta palabra semítica y de su

[148] versión griega “diábolos”, de *diaballo* “acusar”). Satán no es todavía el principio del mal. En el texto de Job es evidente que actúa como uno de los mensajeros de la corte de Yavé. Al representar a su Dios al estilo de los reyes contemporáneos, Israel lo supone rodeado de embajadores de su palabra. Esta idea es muy antigua, pre-exílica, y la tenemos ya en la tradición yavista del -ángel de Yavé- (llama la atención el hecho de que la raíz de *mal'ak, l'k*, frecuente en fenicio y otras lenguas, no se use en hebreo y arameo). Pero en aquellas épocas no se alude a mensajeros malos. El mismo Satán de Job 1-2 está obrando como enviado de Yavé, incluso al herir a Job de una horrible enfermedad.

Otro hecho que llama la atención es la contraposición con Mesopotamia y otros pueblos. La demonología es amplísima en Mesopotamia, por ejemplo. Todos los males y enfermedades tienen su demonio especializado. Lamastu es la “secuestradora” de bebés, o la que ataca a las mujeres embarazadas. Namtar, mensajero de la diosa del mundo de los muertos, Ereskigal, se lo representa con la espada de la muerte. Si un hombre no tiene un dios protector (comp. Tobías 5,4 y luego Mt 18,10; Hechos 12,15) queda expuesto al ataque de los demonios. Abundan los rituales y las fórmulas mágicas de protección contra éstos. La religión parece aumentar en el hombre el miedo y la angustia, extrapolándolos en seres poderosos, perseguidores, torturadores del hombre. En ese sentido, el AT opera una gran limpieza. Los males no se paradigmatican en dioses secundarios. Las menciones más ambiguas de tales arquetipos serán las de Déber y Résep en Habacuc 3,5, Salmo 78,48 (ver crítica textual), Déber y Quéteb en el Salmo 91,5s o Résep y Quéteb en Dt 32,24. Résep, sobre todo, recuerda al dios homónimo conocido por los semitas nordoccidentales desde el 2. milenio, y equivalente al Nergal mesopotámico, dios del mundo de los muertos (véase: P. Matthiae, “Note su1 dio siriano Reshef”, en: *ORIENS ANTIQUUS* 2, 1963, 27-43). Hablo de ambigüedad, puesto que tales nombres pueden ser personificaciones poéticas (*Nueva Biblia Española* en Hab 3,5 “Ante él marcha la Peste, la Fiebre sigue sus pasos”). Siendo nombres comunes de plagas, no es necesario suponer una desmitologización previa de divinidades portadoras de males físicos. En todos los casos, se trata de ejecutores del juicio de Yavé, como con el *Masjit* de Ex 12,23: este célebre “ángel exterminador” es el paralelo del *mal'ak Yahwé* o “ángel de Yavé” ya mencionado, designación de Dios mismo, desdoblado en forma de mensajero por condescendencia al lenguaje de corte. Ni el *mal'ak* tiene algo que ver con nuestros “ángeles”, ni el *masjit* con el “demonio” de la especulación posterior.

Tras esto, podemos hacer dos observaciones complementarias. Por un lado, el AT enfatiza a tal extremo, la soberanía total de Yavé sobre la vida y la muerte que no teme atribuirle también los males que ocurren en el mundo y en la historia humana. Desde el punto de vista teológico, hay en ello una reserva-de-sentido muy fecunda: si el mal también se atribuye a Dios, y no a un contra-creador, tiene un sentido

[149] *salvífico*, v.gr. el exilio, la opresión transitoria por otros pueblos cuando rompe su alianza con Yavé, la enfermedad y el dolor. Por el sufrimiento, Dios transforma al hombre, y lo recupera en una nueva dimensión. Hay allí un anuncio del NT. Por otro lado, el desconocimiento de arquetipos divinos que interfieren en la vida humana introduciendo el mal deja al hombre más solo frente a su capacidad de elegir entre el bien y el mal, por lo menos cuando se trata del mal moral. El relato del pecado de Adán es anterior -¡por suerte!- a las especulaciones sobre el demonio. Comparado con otras explicaciones clásicas del mal (el mito cosmogónico del *Enuma elis*, el mito órfico y el mito trágico de los griegos) la contribución *del hombre* está remarcada con mucha fuerza, a pesar de la conexión con las otras expresiones míticas a través del símbolo de la serpiente, que es el "afuera" del hombre (ver P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1968, pp. 239ss).

Si nos situamos en el post-exilio, comprobaremos una notable evolución en el pensamiento de Israel. Como en todas partes, el hombre inquiere sobre el origen del mal de acuerdo con la cosmovisión que sustenta en tal o cual momento. Ahora bien, en el postexilio (por señalar una delimitación genérica) se produce un doble fenómeno de especulación teológico-metafísica. Por una parte, se trascendentaliza la figura de Yavé, el Dios de Israel, hasta hacer impronunciable su nombre. El diálogo con el hombre, figurado en las mediaciones humanas (Moisés, Jueces, los profetas, etc.) es ejecutado más y más por mediaciones sobrehumanas, por seres que lo representan pero que ellos mismos pertenecen a un mundo invisible. Desde el testimonio bíblico de Daniel 8,16 y 9,21 (mención de Gabriel), 10,13 y 12,1 (Miguel) hasta especulaciones apocalípticas y luego la mística, la teología judía se puebla de seres intermedios. Esto vale también para los demonios, citados en el NT y en el Talmud: "si el ojo pudiera ver, ninguna criatura podría subsistir a causa de los *mazziqin* ('los que golpean')" dice el tratado *Berajot 6a.*, el cual agrega que cada hombre tiene mil a su derecha y diez mil a su izquierda.

Aquí cabe agregar, por otra parte, el segundo fenómeno antes apuntado: se busca diferenciar los principios del bien y del mal, con la salvedad de que el último no puede remontarse hasta Dios. En la perspectiva bíblica, severamente monoteísta, el dualismo entre el bien y el mal, visualizado primero en el orden ético y humano (recuérdese la referencia yavista, de principios del primer milenio a.C., al conocimiento del bien y del mal), se expresa luego en los símbolos del ángel y de satanás, pero sin culminar en ningún dualismo radical y cosmogónico, como podría ser el origen de Ormuzd y Ahrimán en el zervanismo persa (ver C. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, PUF, París 1963. pp. 164ss; R. C. Zachner, *Zurean. A zoroastrian dilemma*, Clarendon, Oxford 1955, pp. 51ss). El mal aparece después de la creación del mundo y del hombre (Génesis 3), y es introducido

[150] por la libertad humana. El Satanás de las doctrinas tardías no es un ser eterno ni original, sino un ángel caído: tradición ésta inspirada tal vez en la saga de Génesis 6,2-4, como se refleja en Sab 14,6, Sirac 16,7, Baruc 3,26-28, Enoc etiópico 15,8-11; 16,1 pero que se elabora como suceso arquetípico *anterior* al de los gigantes orgullosos según el desarrollo del Enoc etiópico 6-15 (rebelión de los ángeles Semyazas y 'Azael; y cfr. 2 Pe 2,4; Judas 6). Los Test Patr., Jubileos y otros libros apócrifos atestiguan la difusión de este mito. Ahora bien, esta revuelta tiene a su vez otro modelo, la caída anterior de otro ángel, Satanás (Enoc et. 86,1 y 54,6; Jubileos 10:8). Satanás es entonces la personificación paradigmática del mal. Y Sab 2,24 (siglo 1 a.C.) identifica a la serpiente del paraíso con el demonio (gr. *diábolos*). Las corrientes religiosas reflejadas en la literatura apócrifa y en el rabinismo normativo, y en parte el NT (ver Apoc 12,9; 20,2; Jn 8,44) dan el nombre de diablo o Satanás a todas las imágenes del AT que se prestan a una personificación del mal (A. Caquot, art. cit., pp. 145s.).

Hasta ahora, hemos ensayado de dibujar la evolución de un pensamiento en el contexto bíblico. La creencia en Satanás es la culminación de tantas preguntas teológicas sobre el origen del mal (más que del sufrimiento físico, que sigue otro desarrollo). ¿Qué hacemos entonces con esta figura? Tenemos que tocar dos problemas conexos: el del *lenguaje* sobre el demonio; y el de qué hacer con él.

a) El lenguaje religioso tiene una característica que lo pone aparte del lenguaje de la historia y de los hechos comunes, cuya *visibilidad* expone a la vista y transmite. El lenguaje de la religión expresa la captación de una realidad más profunda, lo *invisible* de los acontecimientos, o de los fenómenos de la naturaleza. Para poder hacerlo, tiene que fracturarse (es un lenguaje "roto" como se ha dicho), o mejor, rompe la figura visible de los acontecimientos; los convierte en sucesos extraordinarios, no-humanos, hasta fantásticos. Es una manera de hacer presente en ellos una fuerza superior, divina. Tal es la virtud del lenguaje mítico. Pero el mito no es la única manera de "romper" un suceso. Si se presta atención, el mito suele estar cargado de *símbolos*. Antes de ser un relato (una de sus notas esenciales), es un haz de símbolos, explotados en una estructura literaria y enriquecidos (Véase el artículo "El mito-símbolo y el "mito-relato", en *Mito y hermenéutica*, El Escudo, Bs. Aires 1973, pp. 85-95). Ahora bien, el símbolo es "remisor", desde un primer sentido, inmediato, a un *segundo sentido* que, conviene remarcarlo, no se comprende *sino a través de* aquel primer sentido. Como escribe P. Ricoeur, "da en transparencia" (*La symbolique du mal*, pp. 22s).

La experiencia del mal, por tanto, que trasciende su *visibilidad* concreta en los hechos humanos, necesita una simbolización (el demonio-*símbolo*) que, a su vez, reclama ingresar en una constelación míti-

[151] ca para poder homologar un suceso *visible* con otro acontecimiento fundante o arquetípico. Otras dos notas del mito, en efecto, son su exhibición como "historia", pero (en segundo lugar) como "historia" *originaria* (no importando por el momento hasta dónde nos remontamos en ese origen). Por eso aquellos relatos sobre los ángeles caídos, sobre la actuación del diablo en el pecado adámico (Sab 2,24; Apoc 12,9 etc.). Empleando el método hermenéutico del midrás, la tradición judeocristiana relee y reelabora textos antiguos. Lo que hace en realidad, es explorar el "sentido" de un lenguaje simbólico y de estructura mítica; para decirlo necesita nuevos símbolos, insertados en una nueva narración. Es fundamental distinguir, por tanto, entre la *historia" del mito-relato y la historia como la entendemos en nuestra experiencia corriente. En la primera opera el símbolo y un lenguaje "roto" que, *conjuntamente*, remiten a otro nivel, el de la trascendencia, de lo invisible, de lo misterioso pero real. Allí debemos situar lo que las fuentes bíblicas o apócrifas (no hay diferencia de relieve en cuanto a los contenidos) nos dicen del demonio. Allí tenemos por lo tanto el demonio-*símbolo*, generalmente inserto en una tradición mítica (el demonio-*mito*), que debe distinguirse absolutamente del demonio-historia que tanto se preocupa por conservar una catequesis anticuada y una teología ingenua, si no superficial.

Cuando se disocia la "historia" (la del mito) del símbolo que la significa, la figura del demonio se convierte en "nada" (ni símbolo ni realidad metafísica). Nos quedamos con una historia de superficie, la de los hechos visibles (¡aunque al demonio lo imaginemos como invisible!). No entendemos que el símbolo del demonio quiere, por un lado, preservar la trascendencia de Dios como ser *bueno* y, por otro, buscar una explicación del más allá de la esfera puramente humana, aunque sin soslayar la intervención decisiva del hombre *libre*. El mal no es ni cosmogónico, ni trágico, sino humano, pero sus raíces se hunden en el misterio. Es un símbolo inagotable. Sólo si comprendemos el *símbolo* del demonio, o los mitos del demonio, podemos seguir usando el lenguaje tradicional (u otras relecturas actuales) sobre el mismo. Y esto está más allá -porque en otro nivel epistemológico- de la pregunta sobre la existencia o no existencia del demonio. Esta pregunta surge cuando ya tenemos desfigurado el símbolo del demonio y lo hemos degenerado en historia común (el demonio personaje, comandante en jefe del infierno, torturador de los condenados, tentador para el pecado, secuestrador de las almas, etc., etc.). Resultado: que el demonio es "alguien" que está fuera de nosotros, a quien le echamos la culpa de lo que está en nosotros pero que no reconocemos. En el fondo, negamos la profunda dimensión *antropológica* del pecado de Adán, que es un pecado *del hombre* (¡Romanos 5,12!).

Una observación complementaria: sólo por la vía de la comprensión del símbolo del demonio podrá la teología sintonizar (que no es igual a "concordar") con los descubrimientos incipientes de la para-

[152] psicología y otros estudios sobre fenómenos que sobrepasan la experiencia humana común. *¡Intelligenti pauca!*

b) ¿Qué hacemos con el demonio? era la otra pregunta.

Cuando en el cristianismo se introducen algunos elementos gnósticos y se insiste en lo malo del mundo y del hombre, la figura del diablo emerge con particular vigor, como en la Edad Media. Creo que se mantiene el valor simbólico profundo de las imágenes demoníacas, pero el literalismo exagerado de su interpretación y una concepción más bien negativa de Dios como juez vengador en una atmósfera de temor, hacen del demonio una especie de campeón, si no de colaborador del mismo Dios-juez. No sólo que el demonio es un contra-creador (al modo del Ahrimán iranio, del Set egipcio, o del *trickster*/"engañador" de muchas tradiciones, también americanas), sino que el mismo Dios es rebajado en parte a la estatura del diablo, como anti-Salvador y juez implacable. Un excelente colaborador del demonio...

Tal vez el demonio no signifique gran cosa para el hombre de hoy. No lo teme, porque encuentra otra explicación para muchos fenómenos, gracias a las ciencias naturales y humanas (las "filosofías de la sospecha" no sólo desenmascaran la falsa conciencia del sujeto, sino también la falsa *objetivación* del mal en un "afuera"). Entre los cristianos, se observa menos preocupación por la "realidad" del demonio como un ser definido y personificado. Sea porque, como ya insinuamos, vemos más de cerca las causas del mal (en el mundo y en el hombre mismo), sea porque el cristiano auténtico sabe que el mal se supera más por una incorporación a Cristo que por una liberación del "demonio"-personaje. En última instancia, el cristiano debería ser el mejor preparado para "desmitologizar" (o entender correctamente e! símbolo-mito) de la figura del diablo.

Así como es lamentable la "historización" del demonio cuando le acompaña una pérdida de la comprensión de los símbolos, también es funesta la negación de estos mismos símbolos que, por el contrario, deben ser profundizados a través de un proceso hermenéutico que responda a una nueva manera de reconocer a Dios en la vida del hombre. Quedarse en la personificación histórica del demonio, o en el "fuego" y el "lugar" del infierno, es detenerse en cuestiones periféricas. Pudo ser alguna vez la única manera de preservar la referencia subyacente a la realidad metafísica del mal, anclada en última instancia en el misterio divino. Pero hoy podemos seguramente captar la significación de las imágenes del infierno y del demonio con menos preocupación "historicista", y eso es muy sano.