

El lado oscuro de Dios

A Luis Villoro

¿Es el sentido de la creencia en el demonio que no todo lo que nos viene como una inspiración es bueno?

Wittgenstein

Por razones literarias o teológicas los textos religiosos y la imaginación popular se complacen en reificar las fuerzas del mal: la figura del diablo es un claro ejemplo de esta tentación. Hay quien identifica al diablo con el responsable de las catástrofes naturales; otros –como Defoe– lo imaginan a la cabeza de los ejércitos en medio del horror de una guerra; muchos piensan en él como el perpetuo instigador de nuestra irremediable tendencia al pecado. El diablo instauro el caos, promueve la caída, siembra la muerte y la desesperación, nos aleja de la luz; es príncipe en las tinieblas, rey de la oscuridad. En estas páginas quisiera explorar, brevemente, algunos problemas relacionados con la figura del diablo dentro de la tradición judeo-cristiana.

La pregunta por el status ontológico del diablo no es fácil, y aún provoca profundas divergencias entre teólogos y estudiosos del tema. Otorgar realidad, independencia y autonomía al representante del mal parece conducir –y de hecho condujo a gnósticos y maniqueos– a un dualismo que, tiempo después, se consideraría herético. Para muchos religiosos el diablo no puede poner en duda la supremacía y la unicidad de Dios; por ello solemos encontrarlo ontológicamente degradado. La mayor parte de las interpretaciones teístas aceptan o bien que el diablo es un ángel caído, un espíritu devastado que se opone inútilmente al Todopoderoso (aunque no inútilmente a su criatura humana); o bien, que representa un no-ser, porque la materia de la que está hecho: el mal, no es nada positivo sino sólo una carencia de realidad, el diablo es ausencia de ser, olvido de Dios.

Ambas interpretaciones conllevan problemas. La primera, exige explicar las razones de la caída, la genealogía del mal; la segunda es contraintuitiva: a pesar de Platón y Agustín, no es evidente que el concepto de “ser” se identifique con el concepto de “bien”; torturas, masacres, crueldad, injusticia, dan pruebas tangibles de la realidad del mal.

Una tercera alternativa, un tanto distante y ascética, pero común entre los estudiosos que quieren permanecer más neu-

trales frente al compromiso ontológico, es pensar que el diablo tiene realidad porque el mal la tiene; pero esto no implica, además, que el mal esté reificado en un ente sobrenatural que se manifiesta en alguna de las formas en que lo ha imaginado nuestra tradición cristiana. “Diablo” o “mal” son conceptos genéricos que no designan entidades específicas sino cierto tipo de sucesos del mundo.

Pero además de la pregunta por el status ontológico del diablo está, en los inicios, otra pregunta: ¿el mal que representa el diablo es tan extenso como el dolor, o es sólo aquel mal que llamamos “mal moral”? Algunos ven en la muerte, la enfermedad o la locura, *signos* del maligno; otros, reducen su ámbito de acción exclusivamente al daño de índole moral. El diablo no es responsable en un terremoto pero sí en una guerra; se muestra, no en la indiferencia de la muerte o en las leyes ciegas de la naturaleza sino en el ejercicio de la libertad humana. Desde hace siglos, la figura del diablo se prefiere para señalar específicamente la tentación y la conciencia del mal moral que atormenta a gran parte de la especie.

“Satán” es, para los cristianos, el nombre más común del espíritu del mal, de la voz incansable que tienta, seduce, corrompe, engaña, calumnia y después acompaña triunfante a la conciencia del pecado, a la desesperación por haber equivocado la apuesta. La lucha entre bien y mal, dios y diablo, se da en las profundidades del corazón humano que, aunque frágil y mortal, no siempre está condenado a perder: Jesús venció a Satanás dejándonos, dicen algunos, la endeble esperanza de que venció no *por ser Dios*, sino *a pesar de ser un hombre*. Hemos de convivir con nuestro impulso al mal, pero con el consuelo de la libertad: según ciertas versiones, adquirimos conciencia de nuestra libertad en tanto nos sabemos capaces del pecado, en tanto *podemos* elegir entre bien y mal, entre dios y diablo.

Pero esta idea, que parece tan natural, de que Satanás es el adversario de Dios y predicador del mal, no es una idea de siempre. De hecho, en el *Antiguo Testamento* el diablo no existe como principio autónomo y separado de Dios. Según los historiadores, el nombre “Satán” deriva del verbo hebreo *śatan*, que significa “impugnar”, “retar”, “perseguir”. Después aparece como apelativo, como un término genérico que designa al “oponente”, “acusador”, o “adversario”, pero siempre en sentido profano. Su uso como nombre propio es muy poste-

rior y coincide con la necesidad que surge en el judaísmo arcaico, de purificar a Yavé de sus partes demoniacas.¹ El cambio de significado en el concepto de "Satán" revela un cambio más profundo: un cambio en la manera de sentir y concebir a Dios. Me detengo en esto:

El estricto monoteísmo de la religión hebrea prohíbe más dios que Yavé. El judaísmo carece, a diferencia de otras religiones contemporáneas a él, de representaciones demoniacas. No postula la existencia de seres malignos que atenten contra la autoridad de Yavé; ni siquiera la corte celestial pone en duda el monoteísmo: los ángeles son emisarios, mensajeros, heraldos de Dios, y no seres independientes. Esta carencia de lo demoniaco se debe, piensan los historiadores, a que el dios judío, en sí mismo, ya contiene este aspecto. Yavé es el autor de la vida y la muerte, la paz y la desgracia, no hay necesidad de multiplicar los entes celestiales. El monoteísmo judío supera la pluralidad —dice R. Schärft— no por oponerse a ella sino por integrarla en su divinidad: el pueblo hebreo experimenta lo demoniaco en Yavé.² el dios del *Antiguo Testamento* es ambivalente, tiene un lado luminoso y otro sombrío.

Yavé es un dios irascible que, arrepentido de crear al hombre, envía un diluvio³ que destruye ciudades frente a los ojos de Abraham,⁴ que exige el sacrificio de Isaac,⁵ que hiere a Jacob,⁶ que intenta matar a Moisés mientras duerme,⁷ que atormenta a Job. Pocos entre sus elegidos se precian de una conducta intachable, y ninguno goza de mucha paz. Sus vidas son duras y espinosas y aunque Yavé los guía, también los circunda, los acosa y los atormenta. El dios del *Antiguo Testamento* no se somete a reglas, no ofrece garantías morales, es impredecible. La ley que hereda a su pueblo abunda en preceptos rituales y no concede especial importancia a la moral. Los antiguos hebreos se dirigen a la deidad con un lenguaje hecho de gestos, cifras, costumbres y oraciones.

La cólera de Dios se enciende a veces con razón, y otras sin ella. A veces es expresión de castigo: Yavé se enoja con quien desobedece su ley; otras veces, es arbitrario o, cuando menos, quien la padece la vive como arbitraria: Kierkegaard ha imaginado a Abraham debatiéndose por ser fiel a un dios que no comprende y cualquiera que se asome al *Libro de Job* se estremerá con sus lamentos. Rudolf Otto sugiere que, en este contexto, los términos de "cólera" o "ira" divina no designan "afectos" de Dios sino maneras de vivir y experimentar su presencia.⁸ Esta sugerencia sobre el carácter indirecto del lenguaje religioso está de sobra ilustrada en el *Libro de Job*:

Si recordamos, la historia comienza cuando Satán, que es nombrado en el texto "hijo de Dios",⁹ expresa en los cielos su

duda sobre el desinterés de la fe de Job: quizá Job ama a Dios porque Dios lo protege o porque se ajusta a sus expectativas morales. Para dirimir esta duda Yavé muestra su lado oscuro y Job, que nada sabe de cuanto sucede en los cielos, atribuye su desgracia a Dios. Su experiencia le revela un dios injusto que lo atormenta sin motivo. La situación de Job es muy similar a la de Abraham: ambos son sometidos a pruebas sobre el desinterés y la fuerza de su fe.

Según Maimónides, estas pruebas tienen por objeto dejar un testimonio a los hombres y a las naciones de *hasta dónde* puede llegar la fidelidad y el temor a Dios. "Que Dios sepa" significa "que los hombres sepan". Dios pone al hombre en situaciones extremas para heredar al mundo ejemplos paradigmáticos de una actitud específicamente religiosa. Tanto Job como Abraham son tentados para convertirse en símbolos de una entrega desinteresada a Dios. Ambos echan una luz oblicua sobre el significado de la fe.¹⁰

Pero aun cuando Dios empuja a Job a la desesperación para convertirlo después en un santo, el varón de Hus desconoce estas intenciones, él sólo sabe que se le desprecia y arrinconan sin motivo. Job no distingue a Dios de Satán; para él todo cuanto sucede es manifestación de una única voluntad divina encendida, injustamente, contra él. Job no logra explicarse la conducta de Elohim, sólo experimenta su lado incalculable y sombrío y se refiere a ello con imágenes como éstas:

Llevo clavadas las flechas del Todopoderoso,
y siento cómo absorbo su veneno,
los terrores de Dios se han desplegado contra mí.¹¹

O más adelante:

El furor de Dios me ataca y me desgarran,
rechina los dientes contra mí
y me clava sus ojos hostiles.¹²

Un dios incalculable que no se rige por la moral humana tiende a la desaparición. Si Dios es indiferente a la moral, entonces no podemos confiar en él: temerosa de caer en la superstición o en la demencia, la razón pierde interés en un dios así. Dios tiene que cambiar, como dice Jung, tiene que redimirse frente al justo.

El concepto judeo-cristiano de "diablo" surge gradualmente, originado por la creciente tensión interna en el concepto del dios hebreo.¹³ El aspecto destructivo, incalculable de Yavé fue separándose de él: la naturaleza divina se escinde y el diablo de los *Evangelios* logra despojar al antiguo Dios de sus partes irracionales, heredándonos un Dios moral que concebimos, en la mayoría de los casos, como juez de nuestra conducta. La moral se convierte en el lenguaje para comunicarse

¹ Cf. Riwkah Schärft "La figura de Satanás en el Antiguo Testamento" en C. G. Jung, *Simbología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica. H. Haag, *El diablo*. Barcelona, Heder. J. Burton Russell, *The Devil*. London, Cornell University Press.

² R. Schärft, *op. cit.*, pp. 118-119.

³ Génesis, iv, 1-8.

⁴ Génesis, xix, 22-28.

⁵ Génesis, xxii.

⁶ Génesis, xxxii, 24-32.

⁷ Éxodo, iv, 24-26.

⁸ Cf. Rudolf Otto, *Lo santo*, (especialmente cap. IX) Madrid, Alianza Editorial.

⁹ *Job*, i-6 y ii-1.

¹⁰ Cf. Maimónides, *Guía de perplejos*. Madrid, Editorial Nacional. pp. 446-450.

¹¹ *Job*, xvi, 4.

¹² *Job*, xvi, 9.

¹³ J. Burton Russell, *op. cit.*, p. 174.



con Dios, en la vía para hacerse digno de sus asistencia: la religión se vive como una esperanza moral, se racionaliza.

R. Schärft y Burton Russell proponen rastrear este resquebrajamiento de la naturaleza divina a través del desarrollo de dos imágenes que revelan “fallas geológicas” en el concepto del dios hebreo: los *bene-ha-elohim* o corte celeste y el *mal'ak Yavé* o ángel de dios. Mezclo y resumo sus exposiciones:¹⁴ al parecer los *bene-ha-elohim*, o “hijos de Dios” reflejan la forma en que el monoteísmo hebreo asimiló a otras deidades paganas circundantes, a manera de ángeles que forman una corte celestial. Gradualmente, la corte celestial fue dividiéndose: textos posteriores (siglo II AC a I DC) imaginan rebeliones entre ellos, los ángeles se enfrentan a Dios, y algunos caen, de aquí la idea del diablo como ángel caído. La segunda “falla geológica” está representada por el *mal'ak Yavé*, un miembro de la corte que se distingue de los otros ángeles porque no se limita a permanecer en la esfera celeste, sino que baja y circunda los dominios de la tierra. El *mal'ak Yavé*, o “ángel de Yavé” en nuestras traducciones, es Yavé mismo en ciertos momentos; de hecho, muchos pasajes del *Antiguo Testamento* los identifican. Ambos son ambivalentes: el *mal'ak Yavé* a veces anuncia dones y evita la muerte; otras, trae la destrucción, obstruye el paso,

expresa la cólera encendida del dios hebreo.¹⁵ Paulatinamente, el *mal'ak Yavé* fue separándose de Dios y convirtiéndose en un espíritu con cierta iniciativa propia (como le vemos en el *Libro de Job*), en el espíritu de la duda, el espíritu de la mentira, que malaconseja a Yavé con saña a su criatura humana. Estas dos escisiones no son totalmente drásticas: los *bene-ha-elohim* y el *mal'ak Yavé* siguen, en lo esencial, dependiendo de la autoridad suprema de Yavé; sin embargo, apuntan a un dualismo matizado que ya anuncia al diablo de los *Evangelios*.

En este periodo encontramos muchas reinterpretaciones que intentan adjudicar al naciente adversario algunas conductas antes atribuidas a Yavé, por citar un ejemplo: según el *Libro de los Jubileos* es Mastema –que representa a Satán– quien intenta matar a Moisés en el desierto, o el causante de los padecimientos de Abraham en el monte Moriah. Los textos, retrospectivamente, buscan justificar a un dios que antes no requería de justificación alguna.

Este cambio en las concepciones religiosas del pueblo hebreo responde a muchos factores. Entre ellos la creciente necesidad de expansión de la religión que hace necesario reinterpretar moralmente la Ley de Dios. Para los antiguos hebreos la relación con Dios abunda en obligaciones no morales como la circuncisión, los sacrificios, la prohibición de matrimonios mixtos, la construcción regulada del templo y su mobiliario, etcétera. Hay más énfasis en el aspecto ritual y ceremonial que en las actitudes morales. Conforme el pueblo hebreo fue estableciéndose, las costumbres religiosas, que ayudaban a la cohesión social en el exilio, pierden importancia y gran parte de su significado original: los ritos se realizan como costumbres ancestrales, mecánicas y gastadas. Los profetas volverán sobre la importancia de las actitudes por encima de los gestos: Yavé no acepta sacrificios de un corazón impuro. El núcleo moral de la fe judaica se fortalece y con ello comienza la expansión de la religión hebrea.

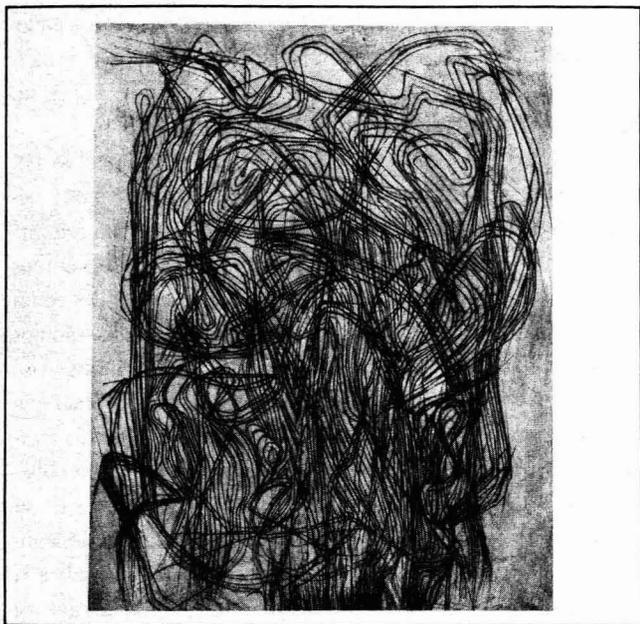
Este cambio hacia la moralización de la fe hebrea se consolida con el cristianismo, que se presenta como una religión de amor y esperanza, fundada en la confianza y no en el temor. El dios cristiano no se olvida de su criatura y convierte sus padecimientos en un camino de salvación; la redención otorga sentido al sufrimiento y surge la vida eterna como consuelo frente a la muerte. El justo ha ganado la batalla y ha logrado que Dios se ajuste a los intereses morales de la especie. La moral adquiere trascendencia, se concibe como proyecto de la creación. Para los cristianos ortodoxos, la idea de Dios ha evolucionado y se ha despejado de contradicciones; volver a ellas es volver a la edad oscura, donde la fe está envuelta en desesperanza y es presa fácil de la superstición.

Sin embargo, en mi opinión, el precio de esta moralización es demasiado alto ya que la religión se vuelve interesada y, en muchos casos, se mantiene viva gracias a la promesa de un cielo o la amenaza de un infierno. La salvación personal es una pieza clave que el creyente se resiste a abandonar; a veces in-

¹⁵ Cf. *II Samuel*, xxiv, 19-23; *I Reyes*, xxii, 19-23; *II Samuel*, xxiv, 1 y *I Crónicas*, xxi, 1.

cluso, se llega al extremo de pensar que Dios existe en función de sus deberes para con el hombre, nuestro esfuerzo por la virtud nos hace merecedores de un dios que certifique la importancia de la moral. Al parecer hay muchos que aún olvidan que la moral es asunto de los hombres más que de los dioses y que no se requiere ser creyente para ser justo.

Frente a esta tendencia hay religiosos nostálgicos que vuelven sobre el aspecto impredecible e irracional de lo divino. Basta recordar los tormentos de San Antonio que se debate, durante años, con los demonios de su imaginación, en el desierto de Egipto; la desesperación de Lutero que reprocha a Dios que a veces se convierta en diablo; la insistencia de Goethe en el aspecto demoniaco e incalculable de la Naturaleza, la



fe de Kierkegaard que exige un salto en el abismo; o la confesión de Simone Weil que elegiría obedecer a Dios aun a riesgo de condenarse. Estos testimonios apuntan a una deidad que no existe sólo para garantizar la salvación personal y que se manifiesta por su esplendor y su fuerza ilimitada. Los poderes de la vida, muchas veces destructores y siempre incalculables, son la huella del misterio tremendo de lo divino. A este respecto, escribe Simone Weil:

En la belleza del mundo la necesidad bruta se convierte en objeto de amor. Nada es más bello que la gravedad en los pliegues fugitivos de las ondulaciones del mar, en los pliegues casi eternos de las montañas. El mar no es menos bello a nuestros ojos porque sabemos que a veces los navíos zozobran. Al contrario, por eso es más bello. Si modificara los motivos de sus olas para salvar un barco, sería un ser dotado de discernimiento y elección y no ese fluido perfectamente obediente a todas las presiones exteriores. Esa perfecta obediencia es su belleza.¹⁶

Pero el poder absoluto de Dios no siempre se traduce en belleza, también causa terror. La fe en un poder divino ilimitado

¹⁶ Simone Weil, "L'Amour de Dieu et le malheur" en *Attente de Dieu*. París, Fayard. p. 112.

tiene muchos riesgos, el peor de ellos es la locura; en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, William James recoge algunos testimonios de este tipo de experiencia, entre ellos, encontramos la carta de un huésped de un manicomio que describe sus padecimientos diciendo:

...Lo que no llego a entender es ese abuso de poder. Hay límites para todo, hay un camino intermedio, pero Dios no conoce caminos intermedios ni límites, y digo Dios, ¿pero por qué?, al único que he visto hasta ahora ha sido al diablo. Después de todo tengo tanto miedo de Dios como del demonio, por ello desvarío pensando únicamente en el suicidio, pero sin el valor ni medios para llevarlo a efecto. [Quien] ... lea esto, verá demostrada mi demencia...¹⁷

Pero los ejemplos de estos sentimientos no sólo aparecen en libros; recordemos, por ejemplo, un rumor que corría en la Ciudad de México, después de los terremotos de 85, y predecía que el 12 de diciembre, día de la virgen de Guadalupe, se destruiría la ciudad: ¿no es esto una muestra de que el aspecto demoniaco de dios, a veces, se hace presente?

Por último quisiera contar una historia que leí hace unos meses y, aunque suena extraña en el contexto, tiene que ver con todo esto: al parecer, existe un parásito comúnmente llamado "la duela de hígado" que habita en los hígados de los rumiantes. Frente al problema de garantizar un huésped para su descendencia, la naturaleza ha diseñado la siguiente estrategia: la duela pone sus huevos en el intestino del rumiante y salen al exterior por medio de los excrementos. Ahí esperan al caracol, que se alimenta de los restos vegetales en las heces de los rumiantes; los huevos se desarrollan en el interior del caracol y, ya convertidos en larvas, salen al exterior por los orificios respiratorios del molusco, envueltos en bolas de mucus. Allí esperan ser ingeridos por las hormigas, en cuyo interior terminan su gestación. La duela de hígado, ya lista para su huésped definitivo, se abre camino hacia el cerebro de la hormiga, cuya programación invierte totalmente. La hormiga, enloquecida, se desvía y no vuelve a su hormiguero, sino que busca un tallo de hierba y se encarama, con las mandíbulas, a su punta, esperando a algún hambriento rumiante.

Este proceso es un mecanismo extraño y truculento que expresa sólo una de las múltiples posibilidades de la vida. La naturaleza nos rebasa con mucho, es ingenuo pensar que somos la finalidad principal de la creación y que el único dios que merece existir es aquel que satisface nuestras expectativas morales. No hay que olvidar que frente a los lamentos de Job, Yavé responde describiendo el vuelo del halcón, la fuerza del bisonte, la ruta del relámpago, la lluvia que cae en desiertos que no habita el hombre; la voz de Dios señala portentos y monstruos indómitos y hostiles al hombre que, sin embargo, han sido creados por Yavé. Dios no habla de moral, sólo muestra el enigmático y eterno poder creador: la creación no existe para o por el hombre; más allá de las exigencias de la moral palpita la vida misma en su majestad y su esplendor: ¿por qué no va a testificar ella el poder incalculable de lo divino? ◇

¹⁷ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona. Península. p. 119.