

REFLEXIONES EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA DEL BIEN Y EL MAL DESDE UNA PERSPECTIVA ESTÉTICO - LITERARIA

Agustín Garcells Suárez¹

Resumen

La leyenda moderna de Fausto en la cultura occidental ha servido como indicador de la existencia y supervivencia de determinados patrones, entre los que destacan la concepción del bien y el mal. El ensayo presente, constituye una investigación, reflexión, sobre nuestra tendencia de equilibrar los principios del bien y el mal, cuestión que ha podido rastrearse entre una corriente teórico-religiosa, caracterizada por el sincretismo y la alquimia, conocida como *gnosis* o *gnosticismo*. Parece que la teosofía moderna y una serie de autores se incluyen en el corpus teórico-artístico del gnosticismo o sus variantes también. Examinaremos, por último, la concepción del personaje de Satán como una consecuencia de la gnosis, así como la noción de persona procedente de la cultura hebreo-cristiana-helenística, donde terminó reconociéndose la personificación de una serie de principios, entre ellos la cuestión del mal.

Palabras clave: dioses o demonios, Fausto, gnosticismo, gnosis, Satanás.

REFLECTIONS ON THE PROBLEM OF GOOD AND EVIL FROM AN AESTHETIC-LITERARY PERSPECTIVE

Abstract

The modern legend of Faust in Western culture has served as an indicator of the existence and survival of certain patterns, among highlights the conception of good and evil. The present essay contributes to an investigation,

¹ Profesor del Departamento Transversal de Teorías Críticas y Prácticas Experimentales de la Universidad de las Artes de Guayaquil, Ecuador. Materias: Estética y Filosofía de las Artes, Historia y Teorías de las Artes, Filosofía y Cine. agustin.garcells@uartes.edu.ec

reflection, on our tendency to balance of the principles of good and evil, a question that has been traced among a theoretical-religious current, characterized by syncretism and alchemy, known as Gnosis or Gnosticism. It seems that modern Theosophy and a number of authors are included in the theoretical-artistic corpus of Gnosticism or its variants as well. Finally, we will examine the conception of Satan's character as a consequence of Gnosis, as well as the notion of person coming from the Hebrew-Christian-Hellenistic culture, where the personification of a series of principles, especially the evil's question, ended being recognized.

Key words: Gods or demons. Faustus. Gnosticism. Gnosis. Satan.

Entre los acontecimientos fundamentales de la época moderna se constituyen, sin duda, la Revolución Industrial (XVIII), la Ilustración (XVIII), la Revolución Francesa (1789), así como la consecuente división de los poderes político y religioso o secularización. Como resultado, suele atribuirse también a estos procesos la institucionalización del ateísmo en la sociedad contemporánea. Según esta perspectiva, el fenómeno pudiera verificarse también en cualquiera de las ramas del conocimiento humano, entre ellas el arte y la filosofía. Lo cierto es que, si bien el artista y el filósofo logran independizarse de la Iglesia como institución, por otro lado, no dejan de ser religiosos de la noche a la mañana. La religión sigue siendo una estructura vital, a pesar de que en lo que sigue será asumida de un modo menos convencional. En este sentido, puede notarse una inclinación creciente hacia otros marcos religioso-espirituales que habrían sobrevivido implícitamente a milenios de reconversión, rectificación o extirpación.

Aquí, por ejemplo, debemos destacar la influencia que en lo sucesivo tendrá, tanto para el arte como el pensamiento, una especie de «subgénero artístico-literario», o casi, recuperado magistralmente por el literato alemán

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Este «subgénero» constituye, por decirlo de algún modo, una especie de relectura no convencional del cristianismo, más bien de tipo popular, pero que con el tiempo va adquiriendo un estilo mucho más sofisticado. Se trata de Fausto, una antigua leyenda alemana que ha sido versionada en muchas ocasiones. De hecho, la historia del hombre que entrega su «alma» al demonio a cambio de ciertos beneficios se puede remontar hasta el mismo pecado original² o la trágica experiencia de Judas. Sin embargo, en concreto existen un par de referentes bien sólidos: El primero es el caso «real» del alquimista y nigromante alemán Johann Georg Faust (1480-1540), conocido también como Georgius Faustus o Georgious Sabellicus³, que aparece en *Historia von D. Johann Fausten* de autor anónimo, publicada en 1587 por el librero de Frankfurt, Johann Spies; y el segundo es *The Tragical History of Doctor Faustus*, de Christopher Marlowe (1564-1593), basada en la traducción inglesa del primero y que ve la luz en 1604.⁴

Sin embargo, es a partir de la pieza de teatro de Goethe —escrita en 1808— que se convierte en un referente continuo entre los artistas y filósofos de la modernidad. La obra inspiró a músicos como Richard Wagner (1813-1883) y Charles Gounod (1818-1893), y a literatos como Thomas Mann (1875-1955) y Mijaíl Bulgákov (1891-1940), entre otros. Entre estos dos últimos puede distinguirse repartido, el o los sentidos contemporáneos definitivos del tema de Fausto, al menos desde una perspectiva euro-occidental. Esto es, teniendo en cuenta que el personaje de *Fausto* en Goethe queda inusitadamente redimido⁵ de su oscuro pacto: «Ha sido rescatado del mal el noble miembro del mundo de los espíritus: “A aquel que siempre se esfuerza, aspirando a lo más alto, podemos salvarlo”».⁶

² Suárez Lafuente 1982.

³ Martín 2015.

⁴ En vida del propio Fausto, aparece también una obra de menor importancia *De Maitre Faust*, publicada en Metz en 1530. Suárez Lafuente 1979.

⁵ Lo cierto es que desde 1775, en el *Johann Faust* de Paul Wiedmann, es que Fausto queda redimido por primera vez en la literatura, según Suárez Lafuente, 1979.

⁶ Goethe 2015, 578.

Por su parte, en el caso del *Doktor Faustus* (1947) de Thomas Mann, la historia vuelve a convertirse en una tragedia lamentable:

Mi pecado es demasiado grande para serme perdonado y mis elucubraciones lo agravaron todavía (...) Bien me doy ahora cuenta de que tan desvergonzado comportamiento hace del todo imposible la compasión.⁷

En lo que respecta al escritor ruso Mijaíl Bulgákov, su novela *El Maestro y Margarita* (1940) consiste por otra parte, en una reinterpretación irónica del personaje de Satanás. Aquí el Ángel Oscuro tiene la (¿justa?) misión de revelar (y poner orden en) la decadencia y la corrupción de la Moscú estalinista de los treinta. Por otro lado, constituye también una figura sensible a las pasiones humanas, especialmente al amor, funge como restaurador de esta condición y hasta salvador en cierto sentido de la palabra. En resumen, que aquí el diablo se encarga de realizar el trabajo de Dios, dejando una especie de vacío, incertidumbre, en lo que respecta al papel de este último o incluso a su propia existencia o a la necesidad de salvación alguna: «—Sin querer acabas de decir la verdad —dijo ella—, ¡el diablo sabe qué es esto y el diablo, créeme, lo arreglará todo».⁸

Estas dos obras se encuentran cargadas de un sentido metafórico muy profundo, socio-político y moralmente también. Así, no pocos hermeneutas se adhieren a su valor simbólico-estético y dejan de un lado, naturalmente, aquello en lo que creyeron y experimentaron al respecto estos autores, si es que lo hicieron. Bulgakov, por ejemplo, parece que no solo pretendía denunciar los excesos de la Moscú estalinista, sino ridiculizar también el ateísmo soviético⁹, a pesar de que él mismo era ateo. De algún modo esta es la razón por la cual la novela desarrolla un argumento paralelo en el que transcurre un largo

⁷ Mann 2021, 697.

⁸ Bulgakov 2015, 346.

⁹ M. Bulgakov descendía de una familia religiosa, su padre Afanasiy Bulgákov, era profesor asistente en la Academia de Teología de Kiev y sus abuelos fueron sacerdotes de la Iglesia Ortodoxa Rusa.

diálogo entre Poncio Pilatos y Cristo. Lo cierto es que termina estableciéndose una curiosa ambivalencia entre el bien y el mal, lo divino y lo profano, que indudablemente debía fascinar al propio Bulgakov.

Otros famosos también mostraron este tipo de ambivalencia, una especie de sofisticada fascinación por el demonio. Como Charles Baudelaire (1821-1867) con este «¡El Diablo los hilos que nos mueven sujeta!»¹⁰ o aquella «*que la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas*»¹¹. Aquí el poeta deja traslucir cierta convicción en la existencia del demonio e incluso cierto tipo de empatía o admiración, no menos irónica o paradójica, sin olvidar tampoco que se trataba de un contexto histórico determinado, en el que la frase también podría funcionar alegóricamente. No obstante, en específico esta empatía o conexión entre el artista y el demonio, entre la creación y el mal, es la que sería más tarde desarrollada por Thomas Mann en la referida novela, *Doktor Faustus* y, de alguna manera, por el mismo Bulgakov, en el *Maestro y Margarita*, cuestión que revela en lo sucesivo determinado patrón que vale la pena examinar.

Releyendo extractos del diario de Thomas Mann, en su texto *La novela de una novela: Los orígenes del Doktor Faustus* (1949), es que aparecen con frecuencia una serie de alusiones, lecturas, referencias al nazismo alemán, etc., que permiten rastrear este patrón, y de cómo se fue conformando en el artista la consciencia de que existe una afiliación peculiar entre el arte y la maldad, al menos desde su punto de vista. Es el caso de ese «*evening, reading the Malleus Maleficarum (...)*»¹², o las continuas asociaciones que realiza entre algunos grandes artistas y filósofos con el malestar propiamente dicho, la enfermedad, la soledad... en Schopenhauer, Nietzsche, Freud¹³; así como otras alusiones e interpretaciones de grandes clásicos que abordan el tema desde una faceta más secular, como *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*

¹⁰ Baudelaire 2006, 77.

¹¹ Baudelaire 2021.

¹² Mann 1961, 26.

¹³ Mann 2000.

(1886) de Robert Louis Stevenson (1850-1894). No obstante, llama mucho más la atención en la propia novela, *Doktor Faustus*, esa sensación de esterilidad, de desaparición de toda belleza y, al mismo tiempo, de la necesidad de recuperar esta belleza de cualquier manera y a cualquier precio a través del arte: «Porque siempre pensé que quien no arriesga no gana y que hay que rendir homenaje al diablo porque es el único que hoy puede dar aliento a grandes obras y empresas».¹⁴

A partir de todos estos elementos, es decir, ese patrón al cual hemos hecho referencia ya, es que podemos identificar como uno de los rasgos consustanciales a la última era, esto es, desde la baja modernidad (finales del XVIII), la tendencia creciente hacia el ocultismo y las denominadas ciencias y artes del «maligno». Los calificativos derivan, por supuesto, generalmente de aquellos círculos conservadores de la Iglesia y de las sociedades más tradicionales, que todavía forman parte del panorama contemporáneo. Los movimientos contraculturales y sus tendencias «autodestructivas», en específico desde la pasada década del 60 en adelante, en relación no solo con la psicodelia y el uso de estupefacientes, sino como consecuencia de su propia filosofía, han alentado lógicamente también opiniones de este tipo.

Ahora bien, la vinculación del ocultismo, de las sectas esotéricas y hasta de las logias, con el denominado culto satánico resulta al menos en principio, imprecisa y, por tanto, un poco difícil de constatar, no solo por cuestiones cronológicas, a través de estas tendencias modernas y juveniles de los 60. Es el caso de Helena (Madame) Blavatsky (1831-1891) y el movimiento teosófico, el cual arrastraría a no pocos artistas brillantes dentro de sus filas, como Kazimir Malévich (1878- 1935), Vasili Kandinsky (1866-1944) o Piet Mondriaan (1872-1944). La teosofía, sin embargo, se trataba en definitiva de un movimiento de corte «religioso» que predicaba la universalización de las religiones, es decir, lo divino como fenómeno único y originario, la unidad trascendente de las religiones o parte de estas. No obstante, la propia Blavatsky en su libro *La clave de la teosofía*, intenta desmarcarse de la cuestión

¹⁴ Mann 2021, 690.

religiosa, presentando un giro secular en torno a las principales elucubraciones de la «teosofía», esto es, terminología vinculada tradicionalmente con cuestiones de tipo religioso o sagrado, como las palabras «divino», «dios», etc., pero que aparecen recontextualizadas en un orden secular.¹⁵

Durante la Ilustración y más tarde, entre el siglo XVIII y XIX, existe una tendencia hacia la deslegitimación de la Iglesia, esto conocido también como “secularización”, que se manifiesta a través de una especie de empoderamiento del ser humano, ya sea de tipo racional, humanista, o en ritualidades seculares. A todo esto, el religiólogo rumano Mircea Eliade ha denominado en algún momento «teologías seculares», «teologías ateas contemporáneas», valga la paradoja¹⁶. Dentro de la teosofía, parece que la palabra «dios» y el resto de los términos, como «divino» o «sagrado», por solo citar algunos, experimentan esta forma de «empoderamiento» o legitimación del ser humano, en detrimento de la misión de la Iglesia como institución religiosa dominante ecuménica. Existe incluso el intento de superar toda tradición, utilizando otras terminologías igualmente tradicionales que son reinterpretadas con un sentido más universal, como las palabras «verdad» y «sabiduría».¹⁷

Aquí, por ejemplo, la palabra «verdad» como alternativa suprema a la propia verdad, valga la redundancia, se convierte en un remedo del otro término antiguo y legitimado por la cultura griega, la palabra «sabiduría», ahora como alternativa a la propia sabiduría. Esto quiere decir que «filosofía» y «filaletheia», se convierten en sinónimos entre sí, así como en disyuntivas seculares de la religión, a pesar de que secular no constituye necesariamente lo contrario de religioso, sino una especie de antiinstitucionalidad, donde lo religioso continúa dándose en un ámbito particular¹⁸, más allá de toda pretensión supremacista o universalista, como la de la propia Blavatsky.

Es el caso, entre otros, del cristianismo y específicamente del Evangelio de Juan, no poco celebrado por Madame Blavatsky a su manera, en *Sección*

¹⁵ Blavatsky 2016.

¹⁶ Eliade 1980, Schaeffer 1999, 517.

¹⁷ Blavatsky 2016.

¹⁸ Schaeffer 1999.

X. *La naturaleza de nuestro principio pensante*, en el apartado titulado *El Evangelio de San Juan enseña esta doctrina*¹⁹. En este último, por ejemplo, existe una exaltación del término «verdad», la más recurrente entre todos los evangelios, específicamente 48 veces, considerando los vocablos derivados también.

Hemos podido deducir en general, que desde el punto de vista histórico el referente más y bien antiguo de la teosofía de Blavatsky y sus seguidores, puede identificarse ya poco antes de la era cristiana, en la zona del Mediterráneo, una corriente filosófico-religiosa conocida como gnosticismo o gnosis:

La religión-sabiduría siempre ha sido una y, siendo la última palabra del conocimiento humano posible, se le preservaba con cuidado. Antecedió por largas eras a los teósofos alejandrinos, ha alcanzado a los modernos y sobrevivirá a toda las demás religiones y filosofías.²⁰

El caso del *Cuarto Evangelio*, nos pone sobre aviso también de la existencia de determinada terminología conciliadora o sincretizadora, como ocurre con la palabra «verdad», empleada como sustituto de la entidad Cristo o del Espíritu Santo. A este último, por cierto, también se le concedió pertinente-mente el nombre o calificativo de «Sabiduría» o «Sophia», durante otros pasajes de la Escritura. De alguna manera, siguiendo esta lógica, es que el teólogo alemán Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) termina considerando que existe una contribución de tipo gnóstico importante a lo largo de los Evangelios. Cuestión no menos polémica, pero que complementa maravillosamente los objetivos de la investigación presente: «No fue algo uniforme en los diferentes estratos y lugares; y junto a la influencia de la gnosis está también su repulsa, pero a veces se mezclan cristianismo y gnosis».²¹

Esta última puede apreciarse claramente en alocuciones dualistas como «luz-tinieblas», «verdad-falsedad», así como en la tendencia a otorgarle una

¹⁹ Blavatsky 2016, 186-196.

²⁰ Blavatsky 2016, 7-8.

²¹ Bultmann 1981, 219.

especie de hipóstasis al mismo Satanás, «Dios de este siglo»²², «Príncipe de este mundo»²³. Aquí Bultmann, también hace notar que este gnosticismo se trata más que de una expresión religiosa externa, de «un fenómeno intracristiano»²⁴ y que, como tal, fue tratado de expulsar o depurar de la Iglesia, es decir, «demonizar», porque al parecer se encontraba asimilado ya dentro del cristianismo primitivo, lo que viene a reforzar más la idea de la existencia de un sincretismo.

Por su parte, el hecho de relacionar la persona de Cristo con la deidad pagana no solo resulta necesario, sino también suspicaz, teniendo en cuenta que algunos atributos como la vid, el vino y el cordero, aparecen oportunamente en ambos relatos, el pagano y el cristiano. En resumen, que la idea de Werner Jaeger (1888-1961) nos parece acertada también, en especial cuando se refiere al apócrifo titulado *Hechos* de Felipe y «la intención del apóstol de hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica (...)».²⁵

En este sentido, la idea del sincretismo se vuelve quizá problemática para algunos teólogos, teniendo en cuenta que se fundamenta en la transmisión de motivos paganos, a través de procesos complejos de interculturalidad o transculturalidad. Lo cierto es que a veces se trata, también, de elementos que aparecen espontáneamente sin que exista conexión entre una cultura y la otra, elementos que tienen una dimensión «hierofánica»²⁶, habría hecho notar el religiólogo rumano Mircea Eliade y que, en última instancia, constituyen el fundamento de una clara antropología. Es así que, en conexión con estas hipotéticas atribuciones gnósticas, no se podría descartar tampoco cierto coqueteo de índole dualista o maniqueo, esto es, la tendencia a irle otorgando una hipóstasis al concepto abstracto del mal o al revés, que esto se trataba ya de

²² 2Corintios 4: 4.

²³ Juan 12: 31; 14: 30; 16: 11.

²⁴ Bultmann 1981, 224.

²⁵ Jaeger 1985, 24.

²⁶ Eliade 1999.

una tendencia antes de que el cristianismo legitimase su doctrina teológica, cuestión que contribuye con el giro que van tomando nuestras elucubraciones.

Este fenómeno resulta hasta cierto punto natural, teniendo en cuenta que muchas de las tradiciones y, específicamente aquellas otras englobadas por la teosofía (budismo, taoísmo, hinduismo y otras), consideran el mal como parte de la creación, como principio cíclico, e incluso como manifestación de lo propiamente divino o sagrado. Esta cuestión parece confirmar Blavatsky cuando cita las investigaciones de algunas autoridades cristianas en torno a la doctrina de, por ejemplo, el teósofo alejandrino Ammonius Saccas (175-242).²⁷

Aquí, por ejemplo, existe una clara intención en destacar con «dioses» que el sentido etimológico de la palabra «demonio», no tiene que constituir necesariamente aquello que la tradición cristiana ha venido asociando reiteradamente con la cuestión del mal o el demonio, ya de por sí imprecisa en la Antigüedad, sino el de aquellas deidades menores de la tradición helénica, como sátiros, faunos, ninfas, nereidas, etc.²⁸ En este sentido, la doctrina cristiana tiene que haber tropezado con un dilema de índole dogmático, sino político, por lo que no quedó más remedio, al menos desde el punto de vista institucional, que clasificar la teosofía como un movimiento con una perspectiva potencialmente herética, argumento que puede darse si no confirmado, al menos inferido a los efectos de nuestra investigación. Para esto creemos que se tuvo en cuenta, en sentido general, su conexión con el gnosticismo y, particularmente, las (1) cuestiones de la práctica de la alquimia, la magia negra o blanca y el ocultismo. Como bien lo demuestran mucho después las experiencias del escritor, pintor y grabador simbolista inglés, William Blake (1757-1827), todavía muy apegadas diríamos, a las ritualidades de índole cristiana, aunque no menos *sui generis*. Recordemos que este autor no solo se dedicaba a la literatura, sino que se destacó también en el terreno de la ilustración, llegando a producir pinturas y grabados para ediciones del Antiguo y Nuevo

²⁷ Blavatsky 2016.

²⁸ Blavatsky 2016.

Testamento, así como para sus propios textos. Estos últimos, si no sirvieron de inspiración para el movimiento teosófico de Blavatsky, al menos constituyeron una contribución de tipo pasivo, como consecuencia, por ejemplo, de las continuas referencias en sus poesías a la alquimia y la magia de todo tipo.

En este último aspecto se destaca su poema, en vida inédito, *The Crystal Cabinet*, del cual se conoce una copia de 1807, contenida en *The Pickering Manuscript*. En lo que respecta a este poema, la escritora británica Kathleen Raine (1908-2003) ha publicado un interesante estudio donde lo vincula con la alquimia. Esto es, a partir de su simbolismo «recóndito» que alude algunos contenidos esenciales de la legendaria ciencia, como es el caso de la triple naturaleza, «threefold nature», así como la dialéctica de los tres elementos fundamentales: «the elementary earth (water), the celestial earth (air) and the spiritual earth (fire)»²⁹. El poema también hace referencia a la recurrida cuestión de la restauración de la materia, la piedra filosofal y la fuente de la vida, que constituye a fin de cuentas el carácter central de este tipo de conocimiento.³⁰

En lo que respecta a la alquimia o la magia no debemos subestimar este sentido ancestral que consiste en una antropología en sí mismo. Ya lo dice claramente el religiólogo rumano Mircea Eliade (1907-1986):

Si nuestros análisis e interpretaciones están fundados, la alquimia prolonga y consume un viejo sueño del *homo faber*: el de colaborar al perfeccionamiento de la Materia, asegurando al mismo tiempo su propia perfección.³¹

Esto quiere decir que estas prácticas ancestrales no solo se encuentran conectadas con la ritualidad en sí, como suele ocurrir ancestralmente valga la redundancia, sino que constituye una forma de conocimiento, una ciencia en contexto y, por lo tanto, la aplicación de determinada epistemología. Se trata,

²⁹ Raine 2003, 99-102.

³⁰ Blake 2017.

³¹ Eliade 1959, 164.

en última instancia, de una experiencia diacrónico-sincrónica, donde debe ponerse en perspectiva esa delgada línea existente entre lo que es, lo que parece y lo que se cree, como notablemente lo ilustra también la obra *Inferno* (1898), a través de las “experiencias” del escritor sueco y estudioso de la teosofía, August Strindberg (1849-1912).³²

El mismo tema se encuentra conectado con la referida fascinación por el mal del poeta francés Charles Pierre Baudelaire (1821-1867), uno de los «poetas malditos» del siglo XIX, esto es, una vinculación todavía más decisiva entre el demonio, la magia negra o blanca y la alquimia. Al final, este asunto le valió una condena por inmoralidad, en específico por la publicación del poemario *Las flores del mal* en 1857. Esta condena por inmoralidad constituye la prueba de que, si bien la Iglesia “Moderna” se ha visto restringida institucionalmente desde la Revolución Francesa, existe una reacción de tipo secular, una “demonología” que todavía considera seriamente determinadas ritualidades y sus connotaciones, aunque fuese solamente desde un punto de vista estético-ético, psicológico y hasta pseudo religioso, pero que tiene poder para condenarlas. En este sentido, conviene destacar del primero de los poemas titulado *Al lector*, donde vincula la figura de dudosa procedencia y al parecer legendario fundador de la alquimia, Hermes Trismegisto, con la personalidad o la noción de Satán.³³

El hermetismo fue una doctrina que se basó en una serie de tratados escritos entre el siglo III a.C. y el III d.C. Se supone que los textos más importantes habrían sido redactados por un tal Hermes Trismegisto, cuyo nombre en sí constituye ya una alegoría. Esta tradición sincrética abarca elementos de las culturas egipcia, hebrea, persa y griega, específicamente el platonismo, en especial de la gnosis o gnosticismo y, en general, la creencia de que el dios griego Hermes constituye la deidad creadora a partir del *logos* o la palabra, de modo semejante al cristianismo. Lo cierto es que sería bien superficial conectar solamente la figura de Hermes aquí con Satán, teniendo en cuenta que

³² Strindberg 2002.

³³ Baudelaire 2006, 75.

las doctrinas herméticas se dividen a su vez en dos concepciones: una de corte optimista en que el universo es “bello y bueno” en absoluto, y otra en que es “fundamentalmente malo”.³⁴

El retrato de Dorian Gray (1890) de Oscar Wilde (1854-1900) por ejemplo, constituye también una pieza de espíritu secular, pero que todavía trae consigo alusiones a esta ciencia hermética legendaria, a la magia negra, al ocultismo y en específico a la búsqueda del elixir de la juventud. El narcisismo, la egolatría del personaje le da un giro “demonológico” bien interesante a esta obra que, por cierto, establecería un vínculo de tipo inaugural con las artes visuales y hasta con el todavía en ciernes psicoanálisis de Freud.³⁵

La secularización aquí, es decir, como proceso de “alternativización” espiritual, viene a constituir una especie de catalizador de la experiencia religiosa, o de una nueva experiencia religiosa. Más específicamente, en lo que a una demonología se refiere, consiste en la liberación de determinadas “rutinas” en forma de rituales seculares, considerando aquí las aseveraciones de Mircea Eliade en torno al ser humano como *homo religiosus*³⁶ y a la persistencia de cualquier modo, de una serie de estructuras tradicionales ancestrales.

El psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1939) por ejemplo, ha venido a fundamentar estas alternativas de tipo secular. El inconsciente, digamos que constituye esa región tenebrosa del individuo, el ingrediente necesario para completar de nuevo el esquema ancestral que tanto nos ha ocupado hasta el momento. Este, como hemos sugerido, ha tenido mayormente una estructura dualista, razón por la cual los descubrimientos de Freud, el «eros» y el «thánatos», el «ego» y el «superego», el «inconsciente» y la «consciencia», sumados a la «escalofriante» y polémica cuestión del «complejo de Edipo», y la posibilidad latente o inconsciente de un eventual incesto o parricidio, aunque

³⁴ Eliade 1979.

³⁵ Wilde 2016, 480.

³⁶ Eliade 1999.

fuese simbólico³⁷, contribuye también al reforzamiento de este esquema pseudoreligioso, semirreligioso o hasta post-religioso.

Este dualismo constituye una de las estructuras más antiguas de la humanidad y está presente en la mayoría de las religiones conocidas hasta hoy, incluidas las que se consideran a sí mismas como no dualistas, teniendo en cuenta que los propios creyentes tienden a considerarse como pertenecientes a este tipo de sistema, más allá de la existencia de una doctrina ortodoxa que lo niegue o corrija, como parece haber ocurrido con el cristianismo. En general, las religiones dualistas admiten que el universo está compuesto por el bien y el mal, la luz y las tinieblas, y que estos no solo son eternos, sino que constituyen perfectamente opuestos, coexistentes y equipotentes³⁸. *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* (1886) de Robert Louis Stevenson (1850-1894), consiste en una de las mejores alegorías modernas de este tipo de experiencia, con el correspondiente matiz secular, las alusiones a los experimentos alquímicos y los trastornos de personalidad que el mismo autor padecía, lo que lo convierte en una especie de conexión temprana con los trabajos de Freud, como lo atestiguan los estudios de Singh & Chakrabarti.³⁹

Por otra parte, tenemos también la cuestión, por ejemplo, del “eterno femenino” y todo tipo de impulsos sexuales o pulsiones que, puestas en perspectivas con el tabú de la sexualidad o género, así como la ética cristiana, exacerbaban todavía más este panorama «demonológico-demonizador-demonizable». El propio Thomas Mann no ha dejado pasar este detalle y, fascinado con la figura de S. Freud, ha volcado no pocas veces los preceptos del psiquiatra austríaco sobre las páginas de sus obras maestras, como *La muerte en Venecia* (1912), *La montaña mágica* (1924) o el referido *Doktor Faustus* (1947), a nuestro juicio muy preciso en sus alusiones al psicoanálisis, las neurosis, los sueños, etc. También podemos encontrar alusiones a la homosexualidad, el tabú que debe haber supuesto en su época y la «insistencia» que ha

³⁷ Schaeffer 1999.

³⁸ Singh & Chakrabarti 2008, 222.

³⁹ Singh & Chakrabarti 2008, 223.

tenido la Iglesia desde muy temprano, en vincular este tipo de experiencia con pecados de tipo capital: «Creí también, ya antes, que había de serme lícito, como monje que era del demonio, amar en cuerpo y alma a quien no era de femenino sexo (...)».⁴⁰

Por otra parte, también está la **2ª cuestión del sincretismo**, un proceso consustancial a cualquier expansión religiosa, pero que ha sido «demonizado» por la Iglesia desde hace mucho tiempo, en realidad desde que comenzó el proceso de institucionalización del movimiento cristiano. La ironía de todo esto es que el propio cristianismo constituye también, en alto grado, un resultado del sincretismo religioso-cultural. Pero esto poco importa a estas alturas (plena modernidad y apogeo de las experiencias seculares), en que lo que estaba en juego no era solo la recta doctrina cristiana, sino la cuestión y la necesidad de su propia supervivencia como institución autónoma.

Entre otras cosas y como consecuencia del sincretismo que animaba su pensamiento, están también los textos de William Blake relacionados con la “teología”, o una especie de “remedo” de esta, donde puede detectarse su pensamiento profundamente intercultural. Es el caso del texto atribuido a su autoría, *All Religions are One*, realizado en 1788 e impreso por su esposa en 1795. La obra en cuestión consiste en una especie de manifiesto que preconiza la unidad trascendental de todas las religiones.⁴¹

Es precisamente en este sincretismo de Blake, donde pueden constatarse algunas conexiones con el referido movimiento gnóstico. Al parecer se trata del mismo gnosticismo histórico que se caracterizó, en resumidas cuentas, por la capacidad de sincretizar y reinterpretar buena parte de las religiones mediterráneas grecolatinas, hebreas, micrasiáticas y asiáticas (iranias y sánscritas), así como los elementos de la doctrina cristiana⁴². En el caso de Blake, el corolario fundamental viene a constituir la cuestión del dualismo, o quizás del hermanamiento entre el bien y el mal como principios complementarios, que

⁴⁰ Mann 2021, 695.

⁴¹ Blake 2022b.

⁴² Eliade 1979.

a nuestro juicio alcanzaría su máxima expresión con el texto ilustrado *El matrimonio del cielo y el infierno*, escrito entre 1790-1793⁴³ y en un esfuerzo por reconciliar o radicalizar todavía más las expresiones “maniqueas” de su antecesor, Emanuel Swedenborg (1688-1772), en *De caelo et ejus mirabilibus et de inferno, ex auditis et visis* (Sobre el cielo y sus maravillas y sobre el infierno, de lo escuchado y visto) de 1758.

El propio M. Eliade ha llegado a la conclusión de que la gnosis se ha tratado de una expresión religiosa esotérica que se habría fundamentado en un modelo dualista donde, entre las cosas principales, se hace referencia a la creación y origen del cosmos, del bien y del mal, puestos en una perspectiva escatológica. Dentro de esta dialéctica queda claro que la tarea de la entidad divina es de naturaleza redentora y restauradora, pero nunca desconectada de su contraparte por el lado del mal.⁴⁴

Por otra parte, una serie de documentos encontrados en el año 1945 en Nag Hammadi, Egipto, y que corroboran la procedencia judeocristiana de buena parte del gnosticismo, no resultan compatibles ni teológica, ni moralmente con el judaísmo y el cristianismo. Esto es, que la creación no fue un acto de Yahvé, sino de determinadas potestades inferiores y hasta diabólicas.⁴⁵

Por todo esto, la «gnosis» fue condenada como herejía, desde muy temprano en el siglo II, por el obispo san Ireneo de Lion (130-202 d. C.)⁴⁶. A nuestro juicio, aquí la cuestión más importante es que en la medida en que se venían restableciendo una serie de enlaces entre tantas tradiciones antiguas, cuestión que la Iglesia constantemente habría querido evitar, con el paso del tiempo se potenciaba, por otra parte, la idea aparentemente superada de que existe un equilibrio entre el bien y el mal, entre Dios y el demonio, y que cada uno constituye una hipóstasis en sí mismo y, por tanto, politeísmo. Esta idea, sin embargo, no pudo ser extirpada completamente, quizás porque emana

⁴³ Blake 2022a.

⁴⁴ Eliade 1979, 434.

⁴⁵ Eliade 1979.

⁴⁶ Anastasiou 1982.

directamente de ciertos presupuestos antropológicos, razón por la cual sería retomada constantemente.

M. Eliade ha recogido una serie de referencias de tipo gnóstico, las cuales se remontan a la famosa historia bíblica de Simón el Mago, conocido en Roma como *Faustus* (el «Favorecido») y que se autoproclamaba a sí mismo como «la potencia de Dios que se llama Grande», así como su compañera Helena, una prostituta que aseguraba ser una reencarnación de la célebre Helena de Troya⁴⁷. Se sucedieron también una serie de personajes, algunos vinculados con Simón el Mago, como Marción (n. 85 d. C.), Menandro (s. I) y su discípulo Saturnil (s. II), Cerinto (s. I y II), Carpócrates (s. II), Basírides (s. II), Valentín (s. II) y, por supuesto, Mani (216–274 d. C.), fundador del maniqueísmo, una secta a la que pertenecía el mismo san Agustín de Hipona (354-430) en su juventud⁴⁸, así como los bogómilos (s. X) y los cátaros o albigenses (s. X). Pero también por el lado de la patrística misma, tenemos autores no menos polémicos, como el caso del obispo Clemente de Alejandría (s. II y III) y su discípulo Orígenes (185-254). Entre todos estos personajes se puede apreciar una serie de aspectos en común, como 1) el sincretismo, 2) el dualismo y, por lo tanto, 3) la existencia de un dios del mal o demonio y 4) la relativización y hasta cierto punto, deslegitimación de Yahvé, el Dios único, así como del Logos, la segunda persona de la Trinidad, ya sea eterno o encarnado como la persona de Cristo.

Como hemos podido apreciar hasta aquí, se puede establecer sin duda una conexión entre las tradiciones gnósticas, el mito de Fausto y las demonologías modernas y contemporáneas, una vez convencidos de que se trataron en principio, también de cultos esotéricos o iniciáticos, que vieron una nueva oportunidad de organizarse a partir de la secularización o desinstitucionalización religiosa entre el siglo XVIII y XIX. Restringiéndonos al campo de la literatura y las artes visuales, veníamos mencionando el caso de W. Blake, quizás porque habría manifestado en su obra un poco de cada uno de estos aspectos

⁴⁷ Eliade 1979.

⁴⁸ Eliade 1979.

básicos de la tradición gnóstica y, por otra parte, porque ha creado un imaginario poderoso e irreverente que conviene tener en el punto de mira. No obstante, otros autores de la Alta Modernidad habrían contribuido de igual manera con su talento insolente también y su fascinación por el mal y lo feo, como Hieronymus Bosch, el Bosco (1450-1516) y Alberto Durero (1434-1522).

No obstante, a partir de la Baja Modernidad (s. XVIII-XIX) es que comienza a exteriorizarse sin ambages una serie de elementos faustianos o demonológicos, esto es, como consecuencia de los procesos de secularización e independización académica del artista, así como del ser humano en general, es decir, en lo que respecta a la transición definitiva de colectivo a persona. Es entonces que se puede hablar del ser humano como sujeto propiamente dicho y libre, en la medida que tiene el derecho de publicar o exteriorizar una serie de alternativas filosóficas, estéticas y espirituales, que hasta hace poco le estaban prohibidas por el poder político-religioso. Una de las cuestiones más fascinantes es precisamente esta idea del mal, del demonio o del diablo, una verdadera demonología, considerando que goza (el hombre) de mayor libertad para sortear las instituciones inquisitorias o de censura tradicional. En este sentido, conviene aclarar que toda «demonología» habría constituido no solo una forma de conocimiento o estudio del demonio, sino más bien la «demonización» por parte de la iglesia cristiana de aquellas manifestaciones «heterodoxas», entre ellas todo tipo de paganismo y especialmente la referida «gnosis», que nos hemos permitido vincular decisivamente con la cuestión del mal o la «persona» de Satanás.

Es por esta última razón, como herramienta al servicio de la Inquisición, que se publicaron las primeras demonologías: *Fortalitium Fidei* (1461) de Alfonso de Espina (m. 1496) y *Malleus Maleficarum* (del latín: Martillo de las Brujas) (1487) de los dominicos Heinrich Kramer (1430-1505) y Jakob Sprenger (1435-1495). Lo cierto es, como puede verse, que la demonología en cuanto tal es mucho más antigua que estos tratados, constituye a fin de cuentas la mismísima concepción del demonio dentro de las tradiciones

hebreo-cristianas y hasta musulmanas. Por lo tanto, se trata no solo de un texto formal o género de tipo literario, sino de una actitud inherente a la interacción de las religiones monoteístas medio-orientales y occidentales con el espectro cultural pagano. Las actitudes dentro de este espectro cultural, también como forma de resistencia cultural, constituyen un fenómeno extra e intra religioso, esto es, que se trata de una experiencia de tipo bilateral, donde demonología constituye tanto el demonizador, como el demonizado. Se puede inferir, además, según lo que hemos tratado hasta ahora, que este tipo de expresión cultural como forma de resistencia cultural, se fue conformando a partir de dos ejes de tipo esotérico-sincrético e intercultural también, interrelacionados entre sí a través de las prácticas rituales y artísticas: **1) el filosófico-religioso y 2) el estético-artístico.**

En lo que respecta a la cuestión **1) filosófico-religiosa**, hemos examinado ya algunos elementos inherentes a la gnosis o gnosticismo, pero nos queda todavía por profundizar algo más en la cuestión del demonio o diablo en sí, quién constituye este personaje y en qué forma es posible fundamentar su relación con la noción o nociones del mal o del bien. En este sentido, debemos partir de la premisa de que el mal es en primer lugar un concepto universal, es decir, que cada cultura de este planeta se ha proveído de una concepción del mal. Esta es más bien una deducción o forma de inferir determinados procesos de índole natural en principio y que irían adquiriendo con el paso del tiempo una dimensión sociológico-deontológica también, es decir, cultural, en la medida que la sociedad se convierte en un estamento poderoso e imposible de desligar de la naturaleza o el cosmos mismo, de la persona y la sociedad, o sea de la “naturaleza” de la persona y la sociedad⁴⁹, conformándose una nueva definición de la palabra “naturaleza”, de la “physis” misma.

A los efectos, puede concluirse en última instancia y como una especie de principio universal, que lo «bueno» es todo aquello que garantiza el mantenimiento de la vida y el bienestar, en tanto lo «malo» consiste en la ausencia de garantía alguna o el peligro de la vida humana y todo bienestar en sí. Es por

⁴⁹ Matsoukas 2009.

esta razón que el teólogo griego Nikos Matsoukas (1934-2006) llega a la conclusión, basándose en la experiencia de los Padres y Doctores de la Iglesia, específicamente y quizá con toda precisión de San Agustín de Hipona, de que el mal o lo malo no constituye nada en sí, sino «otra cosa que la privación del bien, y así hasta llegar a lo que no existe en absoluto».⁵⁰

Por otra parte, este último (Agustín) añade también que «ninguna criatura de Dios es mala, sino que el mal consiste en hacer mal uso de ella»⁵¹, haciendo referencia a la dimensión ética y a la condición del ser humano como actor del bien y del mal en particular. A lo que podría concluirse que, por un lado, el bien constituye o debe ser el único objetivo del ser humano y que consiste en una (o la única) realidad determinada y vital, y por el otro, que el mal no puede manifestarse en otro lugar que no sea donde se corrompe o erosiona esta «realidad» del bien o bondad⁵². Siguiendo este esquema último, es que Matsoukas propone una estructura de tipo monista en apariencias, donde el bien o la bondad vienen a ser la «realidad» y el mal o la maldad el «problema»⁵³, es decir, la reacción, proyección o consecución de toda «realidad» en desarrollo o evolución, ya sea natural o ética, pero en esencia buena o bondadosa.

Está claro, no obstante, que este esquema monista puede avenirse perfectamente con la teología oficial de la iglesia cristiana, pero que en la práctica constituye más bien una dicotomía, teniendo en cuenta que siempre va a existir una diferencia entre lo que es, lo que parece y lo que se cree, en sentido general y particular, esto es, el fundamento de toda cultura. Así existirá no solo una tendencia a «hipostasiar» u otorgarle sustancia al mal dentro de la propia cultura cristiana, la hebrea o islámica, específicamente en el ámbito popular, sino en el resto de las culturas donde el bien y el mal constituyen cada uno un principio independiente pero incluyente, así como nociones de tipo complementario y equivalente, es decir, dos «realidades». El propio

⁵⁰ Matsoukas 2009, Agustín de Hipona 2010, 199.

⁵¹ Agustín de Hipona 1963, 801.

⁵² Matsoukas 2009.

⁵³ Matsoukas 2009.

Agustín de Hipona, advirtiendo que esta tendencia constituía una amenaza al monoteísmo de la tradición cristiana reprende, haciendo referencia al maniqueísmo del que otrora habría sido defensor, la idea de concebir «blasfemias tan horribles cuales son el atribuir al sumo mal tantos bienes y a Dios tantos males».⁵⁴

Con esto último, Agustín no solo estaba definiendo los estatutos del referido maniqueísmo, sino del resto de las tradiciones micrasiáticas, asiáticas, incluso amerindias y africanas a desconocimiento, donde existe esta comprensión equivalente y complementaria del bien y del mal, pero que habrían sido en parte englobadas por y asociadas con la gnosis y, por tanto, clasificadas como herejía. Podría ser incluso, el caso de deidades antiguas de la época védica (1500 a. C.-500 a. C.) como Rudra-Shiva, conocido posteriormente como Shiva en la cultura clásica hindú, una deidad que suele representarse portando tridente o cubierta con pieles de macho cabrío, elementos que pasaron a formar parte del imaginario demonológico occidental; así como danzante posteriormente, en su triple condición de creadora-restauradora-destructora.⁵⁵

También parece referirse (Agustín), indirectamente, a nociones un poco más abstractas como la de taijitu o yin-yang, una fórmula archiconocida del Tao y no pocas veces malinterpretada en Occidente. Esto es, como referencia a lo positivo y negativo o masculino y femenino a secas, pero que representa con exactitud una diada de principios antitéticos y complementarios, así como de ciclos de inclusión macro-cósmicos o micro-cósmicos.⁵⁶

En la cultura budista japonesa, por ejemplo, podemos constatar un tipo de expresión ritual mucho más práctica de estos principios un tanto abstractos, pero donde se sigue manteniendo este tipo de ambivalencia e inclusión entre lo bueno y lo malo. Es el caso de estos «demonios» o más bien guardianes de aspecto terrible de la doctrina budista, Ungyō y Agyō, en el templo Todaiji

⁵⁴ Agustín de Hipona 1943, 503.

⁵⁵ Eliade 2003, 218.

⁵⁶ Eliade 1979, 33.

en Nara, Japón. En realidad no se trata de «demonios» en el sentido estricto de la palabra (que por cierto también existen dentro de este imaginario sincrético, donde aparecen entremezclados elementos de la cultura autóctona shinto y el budismo importado desde la India), sino de los guardianes de la tradición y del mismísimo Buda, pero que dado su aspecto aterrador, gestos, expresiones, utilización del color rojo, han venido a conformar una demonología específica también, no pocas veces citada y representada en la cultura occidental.

La propia cultura *shinto* constituye quizá una expresión mucho más radical de esta ambivalencia e inclusividad entre lo malo y lo bueno. Es aquí donde encontramos estas deidades de la naturaleza, conocidas como *kami* y que consisten en una expresión de los elementos naturales, del bien y del mal, propia de las culturas animistas.⁵⁷

Y por supuesto, resulta fascinante que nuestra cultura andina también se haya proveído de un paradigma similar, quizás fundamentado en un modelo animista que recuerda mucho a las tradiciones orientales. El filósofo y teólogo suizo Josef Estermann (1956) ha denominado esto como “principio de relacionalidad” o “principio holístico”: «Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo».⁵⁸

Por otra parte tenemos el eje 2) **estético-artístico**, donde parece que toman forma definitiva estas concepciones del bien y del mal, es decir la “realidad” y el “problema” de la tradición cristiana según Matsoukas (2009), tanto como el “principio de la relacionalidad” de Josef Estermann (2009), concebido para la cultura andina, o lo que podríamos denominar aquí como la «cuestión de la inclusividad entre el mal y el bien» y como una problemática de índole antropológica mucho más universal. El que «tome forma» significa aquí, que lo «malo» consigue una hipóstasis específica, más allá de las observaciones teológicas contribuidas por Matsoukas, pero no en sí mismo, es decir, lo «malo» propiamente, sino en virtud de consideraciones de tipo

⁵⁷ García Gutiérrez 2004.

⁵⁸ Estermann 2009, 126.

antropológico al menos, esto es, que el ser humano tiene una tendencia irremediable a «hipostasiar» el mal, como hemos referido anteriormente. La tradición cristiana ha sido testigo de esta «metodología» desde sus fuentes mejor acreditadas: las Santas Escrituras. Aquí tenemos el caso de Lucifer, Satán, Estrella de la Mañana, Lucero de la Mañana, en griego Ἑωσφόρος, es decir, «el que viene con (o trae) el amanecer (o la luz)», haciendo referencia posiblemente al planeta Venus, asociado también con la voluptuosidad o el pecado. Se ha identificado también con algunas bestias o animales, como la serpiente, el Leviatán o la cabra, y en sentido general constituye una entidad que apuesta por el camino del mal por decisión propia, al tiempo que la cuestión de lo «malo» ya no puede separarse de su hipóstasis o prosopopeya más vulgar: el demonio o diablo.

La palabra «satán» ya viene siendo empleada en el Antiguo Testamento, no solo como adversario de Dios, sino como adversario del hombre enviado por Dios mismo⁵⁹, cuestión que no hace más que redundar en esa ambivalencia o inclusión del bien con el mal o viceversa. En hebreo «satán» o en árabe *shaitan*, significan «adversario», «delator» u «obstructor». Así es como aparece en las escrituras, específicamente en *Números 22: 21-22*:

«(...) Balaam se levantó por la mañana, y cinchó su asna, y fue con los príncipes de Moab. Y el furor de Dios se encendió porque él iba; y el ángel de Yahvé se puso en el camino por **adversario** suyo». ⁶⁰

Aquí, por ejemplo, el adversario o satán, vendría a ser con toda propiedad un «ángel de Yahvé», o sea, un miembro de la corte angelical.

También están los *nephilim* o caídos y los *grigori* (del griego γρήγορος) en vigilia, entidades que se unieron con las mujeres mortales (a saber, las brujas) y rechazaron su condición divina, liderados por Azazel, quizás lo que se entiende posteriormente con el término latino *incubus*, es decir, el demonio masculino complementado por el *sucubus*, o demonio femenino. Este último es la serpiente tentadora de Adán, que como hemos sugerido se ha relacionado

⁵⁹ Von Rad 1976.

⁶⁰ Ramsay 2010.

con el demonio o deidad de origen mesopotámico, Lilit, representada ya por Miguel Ángel (1475-1564) en uno de los frescos de la Capilla Sixtina, alcanzándole el fruto del árbol prohibido a Eva.

Existe además una vasta terminología, proveniente de la región persa como Helel, Shaha, o de la cultura cananea y filistea como Baal, Beelzebub o Baal Zebub, así como de la cultura hebrea propiamente como Belial y Mammon, cada uno haciendo referencia a sus características específicas, como el hedor o la codicia⁶¹. Por su parte, el demonio conocido como Legión debe su nombre a la tradición romana, a las legiones del Imperio Romano conformadas por un número de entre 4 mil y 6 mil soldados o legionarios, en este caso como referencia al sinnúmero de demonios que habrían poseído a un hombre de la región de los gerasenos y que fue exorcizado por el mismísimo Cristo⁶². Pero sin duda alguna, la terminología más interesante a los efectos de la investigación presente, es la más conocida y utilizada precisamente en la actualidad, a saber, los términos «demonio» y «diablo» de procedencia griega.

El propio Ramsay ya habría reconocido en su texto *Historia de la Brujería*, que más allá de los antecedentes orientales citados hasta el momento, la tradición medieval europea fue la encargada de legitimar y personificar definitivamente el concepto del mal como «demonio» o «diablo»⁶³, sin dejar de ser consecuente con las raíces paganas precristianas y la gnosis misma. Todo esto consistió en un proceso de sincretismo en el que se aprovechó, tanto por la Iglesia en su condición más ortodoxa como por la gnosis misma, de las raíces etimológicas de la palabra «demonio», por ejemplo. Esta resultaba en sí misma bastante ambigua, teniendo en cuenta que el término griego δαίμων/daimon no tiene establecido un uso preciso desde el punto de vista etimológico y se puede emplear tanto como referencia a los dioses propiamente dichos, así como a las deidades o divinidades menores, espíritus o hasta conceptos más abstractos, como el destino en general o aciago, en particular.

⁶¹ Cencillo 1998.

⁶² Karabidopoulos 1988.

⁶³ Ramsay 2010.

En oposición, la palabra θεός/*theos* sí designa la deidad mayor propiamente dicha, por ejemplo, los dioses olímpicos y por tanto categorías abstractas más dominantes como la sabiduría absoluta, la inteligencia, la providencia o voluntad divina.⁶⁴

Es por estas razones que el cristianismo, pero también la tradición hebraica helenística, escogieron la palabra *theos* como calificativo definitivo del propio Yahvé, el dios único de la tradición monoteísta por excelencia, mientras que *daimon* quedó reservada para las potestades del mal, en específico el mismo demonio o diablo. Este último, también es un término griego y constituye en principio una transliteración de la voz hebrea *satán* o adversario, en griego διάβολος/diábolos, es decir, calumniador, detractor. El verbo διαβάλλω por ejemplo, significa en sentido figurado, calumniar, denigrar, acusar y, literalmente, atravesar, meterse entre algo, etc.⁶⁵. Consideraciones que en su momento calificaban perfectamente a estos *daimones* de la cultura pagana, criaturas del bosque, señores de las bestias que habitaban los parajes más recónditos y los entresijos de la maleza y las rocas, a saber, duendecillos, hadas, ninfas y por supuesto los faunos, panes o sátiros.

Estos últimos constituyeron, a fin de cuentas, los modelos definitivos de Satanás en la Europa cristiana, tanto para la cultura popular, como para los círculos eclesiásticos, donde quedaron legitimados sus atributos más característicos, como los cuernos, el pelaje y los cascos del macho cabrío. Lo cierto es que en la Biblia no aparece ninguna descripción del demonio que lo vincule con estas criaturas, que a los efectos tampoco estaban relacionadas directamente con el mal en la cultura pagana, sino más bien con los rituales sexuales, cuestiones de la fertilidad, como la potencia sexual, y la cultura de la vid y la ganadería. Del término *pan*, por ejemplo, proviene la expresión “pánico”, no se sabe si por el terror que causaba la apariencia de esta deidad o por las súbitas estampidas del ganado apacentado. No obstante, todo esto contribuía lentamente en alimentar la leyenda y confirmar por otra parte que existían

⁶⁴ Pabón 2000.

⁶⁵ Pabón 2000.

aquí una serie de cuestiones que habían sido moralizadas por la Iglesia y que resultaban suspicaces para nuestros demonólogos incipientes. Es el caso de escenas controvertidas, donde los faunos aparecían mostrando sus genitales o en medio de juegos eróticos con otras criaturas no menos controvertidas, como, por ejemplo, el Hermafrodita.

Con el paso del tiempo, toda criatura con cuernos habría sido demonizada. Por solo citar un ejemplo, sería el caso también de otra deidad antigua que compartía los mismos atributos de Pan, conocida como Cernunnos o «amo de las bestias» en la mitología celta. Este «demonio» estaba relacionado también con la virilidad, la fertilidad y la abundancia, caracterizado por sus cuernos de ciervo.

Como puede apreciarse, se trató de un sincretismo resistente al paso del tiempo, pero que a la misma vez fue adaptándose a una serie de contextos, de manera tal que aparecieron una serie de imaginarios cada uno con un índice de refinación distinto. Baste con mencionar, no obstante, que asomaron desde imágenes grotescas y deformes, claramente influidas por la estética e imaginario germano-románicos, a representaciones de tipo híbrido, de naturaleza más bien clásica y refinada, es decir perfectamente equilibradas, así como encarnaciones del mejor espíritu secular, perfectamente antropomórfico, aristocrático y elegante, como finalmente ocurriría con los demonios de Thomas Mann:

Seguía sentado en el sofá, pero no con su traje y su tipo de chulo vagabundo sino con el aspecto, sí señor, de una persona de buena condición. Llevaba cuello blanco, corbata de lazo y anteojos de concha, detrás de los cuales brillaban unos ojos húmedos y oscuros, ligeramente enrojecidos.⁶⁶

O de Mijail Bulgakov:

⁶⁶ Mann 2021, 336.

Llevaba bajo el brazo un bastón negro con la empuñadura en forma de cabeza de caniche. Aparentaba cuarenta años y pico. La boca, algo torcida. Bien afeitado. Moreno. El ojo derecho, negro; el izquierdo, verde. Las cejas, oscuras, y una más alta que la otra. En una palabra: extranjero.⁶⁷

Sin embargo, lo que nos interesa no solo es el aspecto, que también dice mucho desde el punto de vista estético, sino la personificación o la insistencia de la cultura cristiana y sus derivados occidentales, en construir una prosopopeya, es decir, un personaje o persona, ya hemos dicho, «hipostasiar», aquello que en el resto de las culturas habría constituido más bien un concepto de tipo abstracto. Esto es, una noción de tipo más bien ambivalente y que habría redundado durante mucho tiempo a partir de una especie de «inclusividad» respecto a cuestiones sensibles como la del bien y del mal. En este sentido, resulta imprescindible hacer notar que la cultura hebrea y por tanto la cristiana, ha presentado durante mucho tiempo o desde siempre más bien, esta necesidad de constituir, por ejemplo, a Dios mismo como un ser humano, en abierta contradicción con sus estatutos iconoclastas.

En fin, esta última es la explicación de por qué el demonio mismo ha venido a convertirse en un personaje, pese a que el propio Matsoukas rechazaría esta idea, precisamente a partir de la separación entre bien y mal, es decir entre realidad como esencia y problema desde la esfera de los accidentes. La historia, sin embargo, ha demostrado otra vez que ciertas cuestiones han venido a resolverse dentro de los principios de tipo pagano y que, en última instancia, lo que importa aquí no es tanto lo que teorizan nuestros teólogos más audaces, sino lo que creen o llegan a creer el resto de las personas y sociedades.

Hemos querido destacar en este texto, que la leyenda moderna de Fausto en la cultura occidental ha servido como indicador de la existencia y supervivencia de determinados patrones, entre los que destacan la concepción del bien y el mal. La tendencia constatada es la búsqueda de equilibrar los

⁶⁷ Bulgakov 2015, 20.

principios del bien y el mal, a pesar de que la doctrina oficial de la Iglesia niegue la existencia *per se* de este último. El origen de este equilibrio ha podido rastrearse entre la gnosis o gnosticismo, una corriente teórico-religiosa que tributa a antiguas religiones mediterráneas, micrasiáticas e indoiranias. Esta misma no solo se destaca por el sincretismo, sino por la práctica de la alquimia o la magia en sentido más general, como ha podido demostrarse a través de la teosofía moderna y todos los autores, o parte, de los que se incluyen en su corpus teórico-artístico. La aparición del personaje de Satán parece que también es una consecuencia de esto, es decir, que la noción de persona en la cultura hebreo-cristiana ha sido tan fuerte que termina en particular y reforzada por la cultura helenística, reconociendo la personificación de una serie de principios entre ellos la cuestión del mal. Todo esto, con el paso del tiempo, se convertirá en un recurso poderoso desde el punto de vista estético, teniendo en cuenta que el discurso en torno a una persona, sea o no lo sea realmente desde una perspectiva filosófica, siempre va a funcionar perfectamente desde el punto de vista artístico, como ha sucedido en efecto, a través de las obras de Marlowe, Goethe, Mann, Bulgakov u otros tantos. El propio Matsoukas ha reconocido el poder del discurso artístico y los lazos profundos que ha creado con las estructuras y prosopopeyas del mal. Nuestras nociones del bien y el mal pueden depender de estas reflexiones, quizá no en su totalidad, pero sí de una manera bastante decisiva. Queda todavía, sin embargo, por profundizar mucho más en torno a la problemática y hasta darnos un salto de perspectiva desde el punto de vista geográfico-cultural también, cuestión que podría reservarse para textos futuros.

Bibliografía

Agustín de Hipona, 2010, *Confesiones*, Gredos, Madrid.

Agustín de Hipona, 1963, *Obras de San Agustín III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Anastasíou, I. E., 1982, *Ekklesiastiké Historía*, Epí Kentros, Tesalónica.

Baudelaire, C., 2006, *Las flores del mal*, (trad. esp.), Ediciones Cátedra, Madrid.

Baudelaire, C., 2021, “Le Joueur généreux”, https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Joueur_g%C3%A9n%C3%A9reux [acceso: 10.10.2022]

Blake, W., 2022a, “The Marriage of Heaven and Hell”, <http://www.blakearchive.org/work/mhh> [acceso: 08.09.2022]

Blake, W., 2022b, “All Religions are One”, <http://www.blakearchive.org/copy/aro.a?descId=aro.a.illbk.01> [acceso: 08.09.2022]

Blake, W., 2017, “The Ballads (or Pickering) Manuscript. The Crystal Cabinet”, https://en.wikisource.org/wiki/The_Pickering_Manuscript/The_Crystal_Cabinet [acceso: 15.09.2022]

Blavatsky, H. P., 2016, *La Clave de la Teosofía*, (trad. esp.), The Theosophical Publishing Co. Ltd., New York.

Bulgakov, M., 2015, *El maestro y Margarita*, (trad. esp.), Editorial Arte y Literatura, La Habana.

Bultmann, R., 1981, *Teología del Nuevo Testamento*. (trad. esp.), Ediciones Sígueme, Salamanca.

Cencillo, L., 1998, *Los mitos, sus mundos y su verdad*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Eliade, M., 1979, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, (trad. esp.), Paidós, Barcelona.

Eliade, M., 1980, *Historia de las creencias e ideas religiosas III*, (trad. esp.), Madrid: Ediciones Cristiandad.

Eliade, M., 2003, *Historia de las Creencias e Ideas Religiosas I*. (trad. esp.), Barcelona: Paidós.

Eliade, M., 1959, *Herreros y alquimistas*. (trad. esp.), Madrid: Taurus.

Eliade, M., 1999. *Lo sagrado y lo profano*. (trad. esp.), Barcelona: Paidós.

Estermann, J. 2009, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz.

García Gutiérrez, F., 2004, “Los espacios sagrados de Japón: Santuarios shintoístas y templos budistas”, *Laboratorio de Arte* 17, 21–38.

- Goethe, J. W., 2015, *Fausto*, (trad. esp.), Ediciones Colihue, Buenos Aires.
- Jaeger, W., 1985, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Karavidopoulos, I., 1988, *To kata Markon Evangelion*, Purnaras, Tesalónica.
- Mann, T., 1961, *The Story of a Novel. The Genesis of Doctor Faustus*, (trad. ingl.), Alfred A. Knopf, New York.
- Mann, T., 2000, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.*, (trad. esp.), Alianza Editorial, Madrid.
- Mann, T., 2021, *Doctor Faustus*, (trad. esp.), DEBOLSILLO, Bogotá.
- Martín, J. F., 2015, “El mito de Fausto y su origen medieval”, *Marlowe y el Mito de Fausto* 1-3. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1592.1045>
- Matsoukas, N., 2005, *O Satanás*, Pournará, Tesalónica.
- Matsoukas, N., 2009, *To Próblema tou Kakouí*, Pournará, Tesalónica.
- Pabón, J. M., 2000, *DiccionarioVOX Griego-Espanol*. Vox, Barcelona.
- Raine, K., 2003, *Alchemy in “The Crystal Cabinet”* en Bloom H (ed.), *Bloom’s Major Poets: William Blake*, Infobase Publishing, New York, 99–102.
- Ramsay, R., 2010, *Historia de la Brujería*, (trad. esp.), Grupo Editorial Tomo S.A., México D.F.
- Schaeffer, R., 1999, *Creatividad religiosa y secularización en Europa desde la Ilustración* en Eliade, M., *Historia de las Creencias e Ideas religiosas IV*, Herder, Barcelona, 517–563.
- Singh, S., & Chakrabarti, S., 2008, “A study in dualism: The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde”, *Indian Journal of Psychiatry* 50(3), 221. <https://doi.org/10.4103/0019-5545.43624>
- Strindberg, A., 2002., *Inferno*. (trad. esp.), Barcelona: El Acantilado.
- Suárez Lafuente, M. S., 1982, “Historia y tradición en Doctor Faustus”, *Archivum: Revista de La Facultad de Filología* 31–32, 695–706.

Von Rad, G., 1976, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, (trad. esp.), Ediciones Sígueme, Salamanca.

Wilde, O., 2013, *El retrato de Dorian Gray*. (trad. esp.), Libresa, Quito.