

TESELA: “LAS PUERTAS DEL ABISMO”

Genealogía histórica y filosófica de la demonología cristiana



Julio David Rojas

6/4/2026

*«Alzad, oh puertas, vuestras cabezas,
y alzaos vosotras, puertas eternas,
y entrará el Rey de gloria.
¿Quién es este Rey de gloria?
Jehová el fuerte y valiente,
Jehová el poderoso en batalla».*

—Salmo 24,7-8, Reina-Valera Antigua

*«Tendamos lazos al justo, porque nos molesta
y se opone a nuestras acciones;
nos echa en cara nuestras faltas contra la Ley
y nos reprocha las transgresiones contra nuestra educación.*

[...]

*Probémoslo con ultrajes y tormentos,
para conocer su temple
y probar su paciencia.
Condenémoslo a una muerte infame,
pues, según él, Dios lo protegerá».*

—Sabiduría 2,12.19-20

*«Y mientras Satanás y el Infierno discutían, se oyó una voz como de trueno:
“Abrid vuestras puertas, príncipes; alzaos, puertas eternas,
y entrará el Rey de la gloria”».*

—Evangelio de Nicodemo, Descensus Christi ad Inferos, tradición apócrifa

Índice

Resumen

Palabras clave

Epígrafes

Introducción

Delimitación, fuentes y criterio de lectura

I. El nombre del enemigo: etimología y discernimiento

II. Demonios antes del cristianismo: Biblia hebrea, idolatría y potencias

III. El Nuevo Testamento: Cristo frente a los espíritus impuros

IV. Apócrifos, literatura intertestamentaria y tradición posterior

V. Atlas de nombres: Lucifer, Satanás, Belcebú, Baal, Molok y otros rostros del mal

VI. Demonios, adversarios y potencias hostiles en otras religiones

VI.A. Hinduismo: asuras, rākṣasas y potencias hostiles

VI.B. Budismo: Māra, tentación e ignorancia

VI.C. Islam: Iblīs, shayāṭīn y jinn

VI.D. Religiones griega y romana: daimones y potencias ambiguas

VI.E. Mesopotamia, Canaán y el antiguo Cercano Oriente

VI.F. Zoroastrismo: Angra Mainyu y el dualismo cósmico

VI.G. Criterio comparativo: semejanzas, diferencias y límites

VII. El infierno: lugar, estado, imagen y juicio

VIII. «Una vez que nombras al demonio, deja de tener poder»

IX. Relatos del desierto: San Antonio, demonios y humildad

X. Naturaleza del mal: privación, parasitismo, acusación y orgullo

X.A. Una propuesta interpretativa: escalas de operación del mal

XI. ¿Por qué Dios permite la acción demoníaca? Libertad, prueba y providencia

XII. Demonología y mundo actual

XIII. Objeciones, límites y criterios de discernimiento

XIV. Cómo vencerlo definitivamente

XV. Conclusión: las puertas abiertas

Referencias

Fuentes bíblicas

Fuentes antiguas y apócrifas

Fuentes patrísticas y medievales

Estudios académicos

Fuentes comparativas

Resumen

Este ensayo examina la demonología cristiana como una teoría espiritual, histórica y antropológica del mal. Su propósito no consiste en elaborar un catálogo de entidades oscuras ni en sustituir las explicaciones psicológicas, médicas o sociales de la conducta humana. Busca reconstruir la manera en que las tradiciones bíblicas, intertestamentarias, patrísticas y filosóficas nombraron experiencias de acusación, tentación, idolatría, orgullo, violencia y esclavitud de la voluntad. El análisis recorre la evolución semántica de términos como daimōn, satan, diabolos, lucifer, gehenna y abyssos; distingue las fuentes canónicas de los apócrifos, la hagiografía y el folclore; compara figuras adversariales de otras religiones sin reducirlas a equivalentes de Satanás; y desarrolla una interpretación del mal como privación, mentira, parasitismo y desorden de la libertad. El ensayo sostiene que nombrar al demonio significa discernir la estructura concreta del mal y retirar la coartada de su anonimato. Sin embargo, la demonología cristiana solo alcanza su sentido pleno cuando queda subordinada a la cristología: la victoria definitiva no procede de la fascinación con lo oscuro, sino de la apertura de las puertas al Rey de la gloria.

Palabras clave: demonología; Satanás; mal; discernimiento; infierno; religiones comparadas; cristología; Gustavo Bueno.

Introducción

Hablar de demonios es, en apariencia, hablar de lo que la modernidad dejó atrás. El diccionario de lo socialmente aceptable reserva las palabras «demonio», «posesión» y «exorcismo» para el cine de terror, la hagiografía devocional o los márgenes supersticiosos de la religión popular. Sin embargo, la pregunta que subyace a toda demonología rigurosa no es tan fácil de desechar: ¿existe una realidad que actúa en el ser humano contra su propio bien, que lo divide, lo acusa, lo falsifica y lo esclaviza? Si esa realidad existe, llamarla demonio es, ante todo, un acto de discernimiento. Incluso para quien suspenda el juicio sobre su existencia, queda por explicar por qué tradiciones religiosas muy distintas desarrollaron nombres, relatos, prohibiciones, rituales e instituciones para reconocer y combatir aquello que experimentaban como potencia hostil.

Este ensayo no pretende defender una cosmología de espíritus malignos ni ofrecerla como alternativa a la psicología o la neurociencia. Pretende algo más preciso: mostrar que la demonología —entendida como teoría espiritual, histórica y antropológica del mal— conserva una intuición que no se disuelve ni en la psicologización del sufrimiento ni en la banalización cinematográfica del horror. Esa intuición es múltiple: el mal se disfraza, el mal acusa, el mal divide, el mal parasita la voluntad y esclaviza a quien lo aloja. La tradición cristiana no describe el mal como una fuerza neutra ni como una ausencia trivial. Lo presenta como privación que actúa mediante voluntades, mentiras, hábitos, instituciones y potencias personales; por eso puede hablarse de estructura, táctica y dirección sin convertir “el Mal” en una sustancia autónoma.

El título del ensayo viene del Salmo 24. El rey que regresa victorioso a Jerusalén exige la apertura de las puertas del templo: «Alzad, oh puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotras, puertas eternas, y entrará el Rey de gloria» (Sal 24,7). La tradición cristiana leyó este versículo en clave cristológica: las puertas son las del templo, pero también las del alma, las del infierno y las de la historia. El Rey de la gloria no fuerza la entrada; exige que se abra. La demonología auténtica culmina en ese gesto de apertura, no en la fascinación con la oscuridad.

Para llegar ahí hay que atravesar territorios incómodos: la semántica de los nombres del mal, los demonios del Antiguo Testamento, los exorcismos del Nuevo, la literatura intertestamentaria, la tradición patrística, el pensamiento comparado de otras religiones, la

teoría del infierno, la naturaleza del mal como privación y como parasitismo, y la pregunta de cómo vence hoy quien todavía quiere vencer algo. El camino no es sensacionalista. La oscuridad, examinada de frente, resulta menos amenazante que cuando se la deja sin nombre.

Delimitación, fuentes y criterio de lectura

Este ensayo no pretende demostrar ni refutar por medios empíricos la existencia de los demonios. Su objeto es más delimitado: reconstruir la demonología cristiana como sistema doctrinal, histórico, simbólico e institucional, y examinar qué capacidad conserva para pensar formas del mal que no se dejan reducir sin residuo a la enfermedad, al error intelectual o al conflicto social.

La jerarquía de fuentes será estricta. Los textos bíblicos constituyen el núcleo canónico del análisis. La literatura intertestamentaria y apócrifa permite reconstruir desarrollos históricos que no poseen el mismo rango doctrinal. Los textos patrísticos y escolásticos muestran la elaboración teológica posterior. Las leyendas monásticas, las tradiciones hagiográficas y el folclore se utilizarán como testimonios de recepción espiritual, nunca como pruebas históricas automáticas. La comparación con otras religiones buscará analogías funcionales sin fingir identidades ontológicas.

La filosofía de Gustavo Bueno sirve aquí como instrumento crítico para evitar dos reducciones opuestas. La religión no puede comprenderse únicamente como creencia privada o proyección psicológica; tampoco basta con enumerar doctrinas y seres invisibles. Las religiones se articulan mediante cuerpos, ceremonias, sacrificios, templos, textos, autoridades, instituciones y relaciones históricas con realidades consideradas numinosas. Desde esta perspectiva, la demonología también organiza prácticas, prohibiciones, conflictos culturales y formas de poder, aunque su contenido no se agote en esas mediaciones (Bueno, 1985).

El criterio de comparación será, por tanto, doble. Primero se preguntará qué función cumple cada figura dentro de su propio sistema religioso. Después se examinará qué semejanzas y diferencias aparecen respecto de la demonología cristiana. El objetivo no es producir una mitología universal del adversario, sino comprender con mayor precisión qué significa llamar demoníaca a una potencia, una práctica, una tentación o una estructura.

I. El nombre del enemigo: etimología y discernimiento

El idioma importa. Antes de saber qué es un demonio hay que saber qué ha significado esa palabra a lo largo de las lenguas que la forjaron, porque los conceptos no nacen neutrales: arrastran consigo la historia de quienes los necesitaron.

La palabra griega daimōn designaba originalmente una potencia divina intermedia. No era necesariamente maligna. En Hesíodo, los daimones son los espíritus de los hombres de la Edad de Oro, convertidos en guardianes benévolos de la humanidad (Trabajos y Días, 121–123). En Platón, el daimōn de Sócrates es una señal interior que le impide ciertos actos, una voz de advertencia, no de destrucción. Plutarco elaboró una teología completa de los daimones como seres intermediarios entre los dioses y los hombres, susceptibles tanto de benevolencia como de hostilidad. Ser poseído por un daimōn podía ser inspiración poética o amenaza letal; dependía del daimōn y de la persona.

Cuando los traductores judíos del Antiguo Testamento vertieron los textos hebreos al griego —la llamada Septuaginta, en los siglos III y II a.C.— encontraron que necesitaban un término para ciertas entidades que los textos hebreos describían como espíritus que acechan en lugares desiertos, que reciben culto ilícito y que engañan a los pueblos. Eligieron daimonion, el diminutivo de daimōn. No era un gesto neutral: el término ya portaba la ambigüedad griega, pero en el nuevo contexto monoteísta comenzó a adquirir la carga negativa que terminaría definiendo la palabra «demonio» en las lenguas occidentales. (Russell, 1981; Kelly, 2006)

El hebreo usa varias palabras que la tradición ha vinculado a estas realidades. Shedim (שְׁדִים) aparece en Deuteronomio 32,17 y en el Salmo 106,37: los israelitas sacrificaron a sus hijos a los shedim, a quienes no son dioses. La palabra es probablemente cognada del acadio shedu, espíritu protector, lo que subraya una inversión interesante: lo que en la religión babilónica era un numen tutelar se convierte en la tradición bíblica en potencia hostil a la que se sacrifican niños inocentes.

Satan (שָׂטָן) significa literalmente «adversario» o «acusador». En el Antiguo Testamento más temprano no designa a un ser personal único y maligno, sino a una función: el que se opone, el que acusa ante el tribunal divino. En el prólogo del libro de Job, hassatan —el adversario, con artículo determinado, lo que indica función y no nombre propio— es un miembro de la corte celestial que tiene acceso a Dios y desafía la fidelidad de Job. Solo en el período postexílico, y especialmente en la literatura intertestamentaria y en el Nuevo

Testamento, la figura de Satán adquiere perfiles de enemigo cósmico personal. (Kelly, 2006; Pagels, 1995)

Diabolos (διάβολος) es la traducción griega de satán. Significa el que divide, el que calumnia, el que arroja acusaciones. La raíz es diaballō, lanzar a través de, y de ahí calumniar, dividir, sembrar discordia. El diablo no es simplemente el enemigo: es el que siembra división y falsedad. Esta dimensión semántica es crucial para comprender la demonología: el mal opera principalmente como calumnia, como ruptura de relaciones, como mentira que divide a quien ama de quien es amado.

Lucifer (שֶׁחֶר-בֶּן לִילֵל, lucero del alba) proviene de Isaías 14,12 y originalmente es una metáfora dirigida contra el rey de Babilonia: «¿Cómo has caído del cielo, oh Lucero, hijo de la aurora!». La imagen es la de un astro brillante que creía poder ascender sobre las estrellas de Dios y fue precipitado al abismo. La Vulgata latina tradujo el término hebreo como Lucifer, «el que lleva luz», y la tradición cristiana posterior identificó esta imagen con la caída del ángel orgulloso. Esa identificación no es exegéticamente necesaria en el texto de Isaías, que habla claramente del rey de Babilonia, pero resultó teológicamente fecunda para articular la narrativa de la rebelión angélica.

Gehenna (גֵּיהֶנּוֹם, ge-hinnom, valle de Hinom) es el nombre de un barranco al sur de Jerusalén asociado en los textos bíblicos con sacrificios de niños y con la condena profética de esos cultos (2 Re 23,10; Jr 7,31). Esa memoria histórica convirtió el valle en imagen de juicio, corrupción y destino final del mal. La explicación popular que lo presenta como un vertedero permanentemente incendiado en tiempos de Jesús carece de base histórica suficientemente firme; el peso simbólico de la Gehena procede, ante todo, de su relación bíblica con el sacrificio, la profanación y el juicio.

Hades (ᾍδης) es el término griego para el mundo subterráneo de los muertos, morada de las sombras de todos los fallecidos. Cuando el Nuevo Testamento usa hades —en Mateo 16,18, «las puertas del Hades no prevalecerán contra ella»— conserva la connotación de reino de la muerte, dominio del morir, poder que retiene a los fallecidos. La victoria de Cristo sobre el Hades es victoria sobre la muerte misma.

Abyssos (ἄβυσσος), el abismo, designa en la literatura apocalíptica la prisión de las potencias hostiles, el lugar de donde emergen los demonios en el Apocalipsis (Ap 9,1–11) y donde son encadenados (Ap 20,3). En Lucas 8,31, los demonios que habitan al gadareno suplican a Jesús que no los envíe al abismo. El término connota profundidad insondable, caos anterior a la creación, espacio sin forma donde no llega la luz.

Pneuma (πνεῦμα) es aliento, viento, espíritu. Los evangelios hablan de pneumata akatharta, espíritus impuros, para designar a las entidades que Jesús expulsa. La impureza no es aquí principalmente moral en sentido moderno; designa lo que contamina ritualmente, lo que viola las fronteras sagradas, lo que no pertenece al espacio santificado.

Esta multiplicidad etimológica no es erudición decorativa. Muestra que la figura del enemigo espiritual nunca tuvo un nombre unívoco porque tampoco tenía una función unívoca. Era a veces el adversario judicial, a veces el espíritu impuro, a veces la potencia del caos, a veces el acusador calumniador, a veces el rey soberbio, a veces la entidad que parasita el cuerpo humano. La demonología no elaboró un sistema coherente a partir de un único concepto; fue articulando, a lo largo de siglos, distintos encuentros con distintas formas del mal, y les fue poniendo nombre.

II. Demonios antes del cristianismo: Biblia hebrea, idolatría y potencias

La demonología cristiana tiene raíces hebraicas, pero sería un error proyectar retrospectivamente sobre el Antiguo Testamento la figura elaborada de Satanás-adversario-ángel-caído que el Nuevo Testamento y la literatura intertestamentaria construyeron. El proceso fue gradual y estuvo mediado por el exilio babilónico, el contacto con la religión persa, la crisis macabea y la floración apocalíptica del siglo II a.C. en adelante. (Forsyth, 1987; Kelly, 2006; Stuckenbruck, 2014).

El relato del jardín en Génesis 3 presenta a la serpiente (najash) como el más astuto de los animales, no como un demonio en el sentido cristiano posterior. La serpiente habla, engaña y seduce, pero el texto no la identifica con Satán. Esa identificación apareció en la literatura sapiencial tardía —Sabiduría 2,24 dice que «por envidia del diablo entró la muerte en el

mundo»— y fue consolidada por el Nuevo Testamento (Ap 12,9). En el texto del Génesis, la serpiente es una criatura particular, portadora de la primera tentación, instrumento de la ruina del paraíso.

En Levítico 17,7 se prohíbe ofrecer sacrificios a los *seirim*, a los «chivos» o «demonios del campo», potencias asociadas al desierto y a los cultos no yahvistas. El desierto, en la cosmovisión hebrea, es lugar de caos, de ausencia del orden divino, morada de criaturas que no pertenecen al espacio cultual ordenado. Azazel, el destinatario del chivo expiatorio en Levítico 16, habita en el desierto: sobre su cabeza se cargan los pecados del pueblo antes de enviarlo al «lugar inaccesible». No es un demonio en sentido estricto, pero sí una potencia del espacio inhabitable, receptáculo simbólico de la culpa colectiva.

El libro de Job introduce una tensión que marcará toda la reflexión posterior. Hassatan —el adversario, el fiscal— no es un rebelde cósmico sino un miembro funcional de la corte divina que cuestiona la fidelidad desinteresada de Job. Su papel es el del abogado del diablo *avant la lettre*: pone a prueba lo que parece evidente. La teología del sufrimiento que Job desarrolla es inseparable de esa figura que permite el dolor para revelar la fe auténtica.

En el período de los reyes, la rivalidad entre Yahveh y los dioses de los pueblos circundantes no era simplemente teológica. Era política, institucional y cultual. Baal era el dios cananeo de la tormenta, la lluvia y la fertilidad, adorado en santuarios de las alturas con rituales que la tradición bíblica condena. Elías, en el Carmelo, desafía a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal a una prueba de fuego (1 Re 18). La rivalidad no es abstracta: implica templos, sacerdotes, donaciones, poder político y el favor de la monarquía. (Day, 2000; Smith, 2001)

Molok o Molek —la vocalización es producto de una superposición con la palabra *bosheth*, vergüenza— era la divinidad a quien se quemaban niños en el valle de Hinom (2 Re 23,10; Jr 32,35). Lo que convierte a Molok en imagen paradigmática del mal no es su ontología —que permanece oscura para los investigadores— sino su práctica asociada: el sistema ritual que convierte la destrucción de lo más inocente en servicio religioso.

Un proceso central que merece atención explícita es la demonización de divinidades rivales. Cuando una comunidad religiosa conquista o se impone sobre otra, los dioses vencidos no desaparecen automáticamente del imaginario colectivo. Con frecuencia sobreviven

reinterpretados: el dios tutelar del pueblo derrotado se convierte en ídolo vacío, en potencia hostil, en demonio. Este proceso no fue inventado por el yahvismo ni es una anomalía; aparece en múltiples tradiciones. Cuando Deuteronomio 32,17 llama shedim a los dioses de los pueblos, no los niega como realidades operatorias dentro de prácticas culturales concretas; los subordina a la revelación de Yahveh: son potencias reales en el campo religioso, pero potencias que reciben la adoración que corresponde solo al Creador.

La demonización de una divinidad rival no puede estudiarse solo como cambio de vocabulario. Modifica el campo religioso entero: altera templos, sacrificios, sacerdocios, calendarios, prohibiciones y formas de autoridad. La teoría de la religión de Gustavo Bueno resulta útil aquí porque obliga a desplazar la mirada desde la creencia privada hacia las mediaciones materiales e institucionales de la religiosidad. Baal, Molok o los shedim no aparecen únicamente como ideas equivocadas en la mente de los fieles; están ligados a cultos, lugares, cuerpos, prácticas y poderes que entran en conflicto con el yahvismo (Bueno, 1985).

La Biblia hebrea termina sin haber sistematizado la demonología. Tiene la serpiente, el adversario, los shedim, los seirim, los ídolos, los espíritus engañosos que actúan por permisión divina (1 Re 22,19–23), el espíritu malo enviado a Saúl (1 Sam 16,14). No tiene todavía un Satán personal y cósmico, ni una jerarquía demoníaca, ni la doctrina de la caída de los ángeles elaborada. Ese salto lo daría la literatura intertestamentaria.

III. El Nuevo Testamento: Cristo frente a los espíritus impuros

El Nuevo Testamento no presenta una demonología sistemática. Presenta algo más perturbador: una práctica. Jesús expulsa espíritus impuros con autoridad directa, sin fórmulas mágicas ni intermediarios, y esa práctica convierte el combate demonológico en cristológico. El centro no es el demonio; es la autoridad del que lo expulsa.

Los exorcismos de Jesús ocupan un lugar prominente en el evangelio de Marcos, el más antiguo de los sinópticos. El primer acto público de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm es precisamente un exorcismo (Mc 1,21–28): un hombre con espíritu impuro reconoce a Jesús como «el Santo de Dios» —el demonio, irónicamente, hace la confesión de fe que los oyentes todavía no alcanzan a formular— y Jesús lo expulsa con una palabra. El asombro de los

presentes no es ante el espectáculo, sino ante la autoridad: «¿Qué es esto? Una enseñanza nueva, con autoridad. Manda incluso a los espíritus impuros y le obedecen.»

La escena de Legión en Marcos 5 (paralelos en Mt 8,28–34 y Lc 8,26–39) es la más extensa narrativa demonológica de los evangelios. El hombre vive entre los sepulcros, no puede ser atado por cadenas, se desgarr a sí mismo. Cuando Jesús le pregunta su nombre, el espíritu responde: «Legión me llamo, porque somos muchos.» El nombre implica multiplicidad, ocupación militar, dominación. Los espíritus piden no ser enviados fuera de la región y solicitan entrar en una piara de cerdos; Jesús lo permite; los cerdos se precipitan al lago. El liberado queda «vestido y en su sano juicio», imagen de la restauración de la dignidad humana que el mal había aniquilado.

La tentación de Jesús en el desierto (Mt 4,1–11; Lc 4,1–13) es el episodio donde Satán actúa no como espíritu que posee un cuerpo ajeno, sino como tentador que se dirige a la voluntad. Las tres tentaciones tienen una estructura precisa: el pan como idolatría del cuerpo, el espectáculo taumátúrgico como prueba de Dios, el poder político como adoración del mal. Cada una es una propuesta de un bien real —no pasar hambre, ser protegido, gobernar el mundo— desviada hacia un fin falso. La respuesta de Jesús es bíblica en la forma pero intransigente en el fondo: no negocia, no contrapropone, corta.

Juan 8,44 contiene la definición más contundente de Satán en todo el Nuevo Testamento: «Él era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando dice mentira, habla de lo suyo propio, porque es mentiroso y padre de la mentira.» Esta frase hace de la mentira la esencia ontológica del demonio: no es que mienta a veces; es que la mentira es su naturaleza constitutiva desde que eligió no mantenerse en la verdad.

Pablo no habla de exorcismos en sus cartas, pero articula una cosmología de poderes indispensable para la demonología cristiana. En Efesios 6,10–18 habla de «principados, potestades, dominadores de este mundo tenebroso, huestes espirituales de maldad en los lugares celestiales». La guerra espiritual no es contra enemigos de carne y hueso; es contra estructuras invisibles que organizan la opresión. Colosenses 2,15 proclama que en la Cruz, Cristo «despojó a los principados y potestades, los exhibió públicamente y triunfó sobre ellos». La victoria ya ocurrió, pero sus efectos siguen desplegándose en el tiempo.

1 Pedro 5,8 usa una imagen inesperadamente concreta para el adversario: «el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quien devorar.» Y la respuesta no es el pánico sino la resistencia firme, la sobriedad y la vigilancia.

El Apocalipsis articula la demonología más elaborada del Nuevo Testamento. El dragón de Apocalipsis 12 es «la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el que engaña al mundo entero» (Ap 12,9): la identificación explícita de la serpiente del Génesis con el enemigo final. La bestia del mar y la bestia de la tierra (Ap 13) son instrumentos suyos en la historia: imperios que exigen adoración idolátrica, poderes políticos convertidos en sistemas de opresión que miman la estructura del culto divino.

Lo que distingue al Nuevo Testamento de cualquier otra literatura demonológica de su entorno es la subordinación de todo el sistema al señorío de Cristo. Los demonios no son figuras autónomas que deben ser dominadas mediante fórmulas o rituales; son potencias que ya han sido derrotadas en principio y que siguen actuando solo mientras la victoria de la Cruz no se ha manifestado plenamente en la historia. El exorcismo cristiano no es técnica; es proclamación.

IV. Apócrifos, literatura intertestamentaria y tradición posterior

Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en los siglos que van del III a.C. al I d.C., floreció una literatura judía que no entró en el canon bíblico pero que articuló por primera vez de manera sistemática lo que el Antiguo Testamento había dejado en borrador: la caída de los ángeles, la jerarquía demoníaca, el origen del mal en el mundo, la figura personal de Satanás.

El libro de 1 Henoc es el texto más influyente de este proceso. Sus secciones más antiguas, el Libro de los Vigilantes (capítulos 1–36), desarrollan una interpretación de Génesis 6,1–4 —donde «los hijos de Dios» se unen a las «hijas de los hombres»— como relato de ángeles caídos que abandonaron su puesto celestial para unirse a mujeres humanas. Sus hijos son los gigantes Nefilim y su descendencia espiritual son los demonios que acechan el mundo. El texto detalla cómo los ángeles caídos enseñaron a la humanidad artes prohibidas: metalurgia, cosméticos, astrología, magia. La corrupción del mundo no viene solo del pecado

humano; tiene una historia angélica detrás. (Charlesworth, 1983; Reed, 2005; Stuckenbruck, 2014).

El Libro de los Jubileos —del siglo II a.C.— introduce la figura de Mastema, príncipe de los espíritus malignos que sobrevivieron a la destrucción del diluvio como espíritus incorpóreos. Mastema cumple una función parecida a la del hassatan de Job: tiene permiso divino para actuar, tienta y acusa, pero no es independiente de Dios. La diferencia con la figura bíblica del adversario es que ahora tiene nombre propio, tiene una legión de espíritus bajo su mando y tiene una historia de origen.

El Testamento de Salomón —de origen incierto, probablemente siglo I al III d.C., con posibles núcleos más antiguos— es una colección de tradiciones sobre cómo Salomón controló y sometió a demonios para construir el Templo. Cada demonio se presenta con su nombre, su función y el ángel que lo neutraliza. El texto es un catálogo de nombres y funciones que tuvo enorme influencia en la demonología posterior. Asmodeo y Belcebú aparecen como figuras centrales.

La literatura de Qumrán, especialmente el Rollo de la Guerra (1QM) y los Hodayot, articula un dualismo cósmico entre el Príncipe de la Luz y el Ángel de las Tinieblas (Belial) que tiene paralelos con el pensamiento zoroástrico persa. Este dualismo es funcional —hay dos bandos en lucha— pero no ontológico: Belial no es coeterno con Dios ni es su rival de igual potencia.

Los textos patrísticos elaboraron y sistematizaron la demonología a partir del siglo II d.C. Justino Mártir y Taciano interpretaron los dioses paganos como demonios que habían seducido a la humanidad con rituales e idolatría. Orígenes elaboró una teología especulativa de la caída de los seres espirituales. Agustín de Hipona, en *La ciudad de Dios*, sistematizó la oposición entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal como trasfondo para una reflexión profunda sobre el origen del mal en la voluntad libre. (Sorensen, 2002; Wright, 1992)

La tradición monástica del desierto —los Padres del Desierto de Egipto y Siria en los siglos IV y V— aportó quizás la contribución más concreta y psicológicamente rica a la demonología práctica. Atanasio de Alejandría, en *la Vida de Antonio (Vita Antonii)*, redactada hacia el 360 d.C., describe los combates del anacoreta egipcio con los demonios en términos

que alternan el dramatismo apocalíptico con una lucidez casi clínica: los demonios revelan su debilidad precisamente en sus amenazas. Si tuvieran poder real, no tendrían que amenazar.

Evagrio Póntico sistematizó la tradición ascética en su doctrina de los ocho logismoi (pensamientos o pasiones), que Juan Casiano latinizó en los vicios capitales más tarde popularizados por Gregorio Magno. Cada pensamiento —gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria, orgullo— tiene en Evagrio un demonio asociado que lo siembra en la mente del monje. La tarea del discernimiento de espíritus es identificar de dónde viene cada pensamiento.

Tomás de Aquino dedicó varias cuestiones de la *Summa Theologiae* (I, qq. 50–64) a elaborar filosóficamente la naturaleza de los demonios. Para Tomás, los demonios son ángeles —inteligencias puras, sin materia, sin temporalidad en el sentido humano— que en el primer instante de su existencia eligieron su propio bien por encima de Dios. Esa elección fue definitiva porque la libertad angélica no opera a través del tiempo y la ignorancia: el ángel decide con plena luz intelectual y su voluntad no tiene la maleabilidad que tiene la voluntad humana. El demonio no es víctima de la debilidad; es el ejemplar más puro de la maldad voluntaria.

Resulta necesario distinguir con precisión los géneros literarios. El canon bíblico tiene una autoridad que los apócrifos no comparten. Los apócrifos del segundo templo son fuentes históricas de primer orden para entender cómo evolucionó el pensamiento judío intertestamentario, pero no son Escritura. Los textos patrísticos son tradición teológica autorizada para las confesiones que los reconocen, pero no todos tienen el mismo peso. Las leyendas hagiográficas son tradición edificante con valor espiritual, pero no fuentes históricas verificables. La confusión de estos niveles ha generado más de una teología mal construida.

V. Atlas de nombres: Lucifer, Satanás, Belcebú, Baal, Molok y otros rostros del mal

Una demonología que opera solo con el nombre genérico «el diablo» no ha pensado con suficiente precisión. Los distintos nombres del adversario iluminan distintas dimensiones del mal. No son simplemente alias de un mismo ser; son topografías de experiencias diferentes.

Satanás

El nombre más central en la tradición cristiana. En el Nuevo Testamento aparece como el acusador (Ap 12,10), el tentador (Mt 4,3), el padre de la mentira (Jn 8,44), el príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30) y el dios de este siglo que ciega a los incrédulos (2 Co 4,4). La figura acumula varias funciones: acusador en el tribunal, tentador en el desierto, gobernante de un orden mundial distorsionado, origen de la falsedad. Lo que unifica estas funciones es la oposición: Satán es siempre el que se opone al bien, al ser, a la verdad, al amor.

Lucifer

El nombre proviene de Isaías 14,12 y originalmente apunta al rey de Babilonia. La tradición cristiana lo leyó en clave del ángel caído, apoyada en Lucas 10,18, donde Jesús dice: «Veía a Satanás caer del cielo como un rayo.» El nombre «portador de luz» antes de la caída señala que el demonio no es la oscuridad original; fue luz antes de convertirse en oscuridad. Esa condición de esplendor traicionado explica por qué el mal no aparece siempre como evidente monstruosidad sino con frecuencia como «ángel de luz» (2 Co 11,14), como propuesta racional atractiva.

Belcebú

El nombre deriva del hebreo Baal-Zebub, «señor de las moscas» o posiblemente «señor del palacio», divinidad filistea de Ecrón consultada por el rey Ocozías (2 Re 1,2–3). En el Nuevo Testamento, los fariseos acusan a Jesús de expulsar demonios «por Belcebú, príncipe de los demonios» (Mt 12,24). La respuesta de Jesús es la que el lógico esperaría: «Si Satán expulsa a Satán, está dividido contra sí mismo; ¿cómo puede mantenerse su reino?»

Baal

Más que un demonio en sentido cristiano, Baal es el rival paradigmático de Yahveh en la historia de Israel. Dios de la tormenta, de la lluvia y de la fertilidad en la religión cananea, con un ciclo mítico de muerte y resurrección vinculado a las estaciones. Su culto tuvo un arraigo profundo en el pueblo hebreo que los profetas combatieron sin cesar. En la tradición posterior, Baal fue absorbido en la nomenclatura demoníaca; el Gran Baal de los tratados de magia medieval es una figura compuesta que mezcla la divinidad cananea con el demonio del orgullo y del falso poder.

Molok/Molek

Su vínculo con el sacrificio infantil en el Valle de Hinom lo convierte en imagen paradigmática del mal. Toda ideología, toda institución, todo sistema de poder que exige el sacrificio de los más vulnerables como precio de la prosperidad o del orden tiene en Molok su imagen arquetípica. El profeta Jeremías es categórico: eso es lo que Yahveh jamás mandó ni se le ocurrió (Jr 32,35).

Azazel

En Levítico 16, el chivo expiatorio es enviado «a Azazel» al desierto: la carga del pecado colectivo es enviada al lugar del caos. En 1 Henoc, Azazel es el ángel que enseñó a los hombres los secretos de la forja de armas y los cosméticos —la violencia y la seducción como civilización distorsionada. La figura oscila entre el receptáculo simbólico de la culpa, el corruptor de la inocencia humana y la potencia del desierto ingobernable.

Asmodeo

Aparece en el libro de Tobit —deuterocanónico para católicos y ortodoxos— como el demonio que ha matado a los siete maridos de Sara. El ángel Rafael indica la manera de ahuyentarlo; Tobías lo expulsa y Rafael lo ata «en el desierto del alto Egipto» (Tb 8,3). Asmodeo es el demonio del desorden en el amor conyugal, de la pasión que destruye en vez de unir. Su nombre es posiblemente de origen persa (aeshma daeva, demonio de la ira o del deseo violento).

Lilith

Su presencia en la Biblia hebrea se reduce a Isaías 34,14, donde lilit es un ser del desierto, posiblemente una lechuza nocturna según algunas interpretaciones. La tradición rabínica medieval la convirtió en la primera mujer de Adán, anterior a Eva, que se negó a someterse y huyó. Esa tradición tardía —sin raíces bíblicas claras— la convirtió en demonio nocturno. Lilith es, en la demonología popular, imagen del deseo rebelde y de la maternidad negada. Su historia es en gran medida folclore medieval, no exégesis bíblica.

Mastema

En el Libro de los Jubileos es el príncipe de los espíritus malignos que tiene un rol análogo al adversario de Job: tiene permiso divino para tentar y acusar. Su nombre significa

«hostilidad» o «animosidad». En algunos pasajes de Jubileos, Mastema endurece el corazón del faraón y atenta contra Moisés. La figura es un puente entre el hassatan veterotestamentario y el Satanás plenamente personalizado del Nuevo Testamento.

Legión

No es un nombre propio sino un número que habla de la multiplicidad del mal. El mal que habita al gadareno es una legión. La imagen es terrorífica no por su exotismo sino por su cotidianidad: la legión romana era la forma más conocida de poder abrumador e invasivo. El hombre poseído por Legión es la imagen del ser humano colonizado, cuya identidad propia ha sido desplazada por una multiplicidad de voces e impulsos que lo hablan, lo mueven y lo destruyen.

El dragón, la bestia y los principados

En el Apocalipsis, el dragón es la figura más abarcante del adversario: serpiente antigua, acusador, engañador del mundo entero. La bestia que surge del mar —poder político imperial que exige adoración— y la bestia de la tierra —propaganda religiosa al servicio del poder político— son sus instrumentos en la historia. Las cartas paulinas hablan de archontōn, dynameis, kyriotētes: principados, potestades, dominios. Para Pablo, las estructuras de opresión histórica tienen una dimensión espiritual que las sostiene y les da su particular ferocidad. Vencer al principado no es solo cambiar la norma; es también liberar la dimensión espiritual que la norma encarnaba.

VI. Demonios, adversarios y potencias hostiles en otras religiones

La tentación más cómoda al abordar este capítulo sería construir una gran ecuación universal: Satanás = Iblīs = Māra = Angra Mainyu = Asura. Esa ecuación tranquiliza porque produce la ilusión de un común denominador humano, un arquetipo del adversario que todas las culturas habrían reconocido bajo nombres distintos. Pero la ecuación es falsa, o al menos insuficiente. Las figuras se parecen en algunas funciones y se diferencian radicalmente en otras; sus diferencias son teológicamente significativas y no deben ser borradas en nombre de la comparación.

Lo que sí puede decirse con legitimidad es esto: muchas tradiciones religiosas de gran alcance histórico reconocen, con lenguajes muy distintos, que la vida humana y el orden sagrado encuentran resistencias: deseo, ignorancia, violencia, impureza, orgullo, muerte o potencias hostiles. Esta recurrencia permite comparar funciones, pero no demuestra que todas las religiones describan una misma entidad. Muestra, más bien, que la experiencia de oposición al bien posee una amplitud histórica y antropológica difícil de ignorar.

VI.A. Hinduismo: asuras, rākṣasas y potencias hostiles

En el hinduismo clásico, los asuras son las potencias que se oponen a los devas (los dioses). Pero esta oposición tiene una historia semántica complicada. En el Rígveda más antiguo, asura no tiene necesariamente connotación negativa: puede simplemente significar «ser poderoso» o incluso aplicarse a divinidades mayores como Varuna e Indra. La separación neta entre devas como fuerzas del bien y asuras como fuerzas del mal es un desarrollo posterior, plenamente establecido en los Puranas. (O’Flaherty, 1976).

Hay aquí un paralelo notable con el zoroastrismo: mientras en el Rígveda los devas son los dioses y los asuras no son automáticamente malignos, en el Avesta persa ocurre exactamente lo opuesto: los ahuras (cognado de asura) son los seres divinos buenos y los daēvas son los poderes del mal. Las dos ramas del tronco indoeuropeo invirtieron la valoración del mismo par conceptual, lo que sugiere que no hubo una valoración original fija sino que cada tradición fue construyendo su propia polaridad.

Los asuras en los textos hindúes clásicos no son simplemente malvados; son poderosos, inteligentes, disciplinados y a veces incluso devotos. Hiraṇyakaśipu en el Bhāgavata Purāṇa practica austeridades extremas para obtener poder divino y su orgullo lo lleva a exigir que lo adoren como a un dios; su hijo Prahlada lo denuncia y Vishnu lo destruye. Rāvaṇa en el Rāmāyaṇa es un formidable estudioso, músico y guerrero cuya soberbia lo destruye. En estas figuras la oposición al orden sagrado no viene de la ignorancia pura sino del poder sin humildad, de la devoción deformada por el orgullo.

Los rākṣasas son una categoría diferente: seres hostiles al orden cósmico y al sacrificio, perturbadores de rituales, comedores de carne humana, changeshifters. Habitan en la noche, atacan a los piadosos, contaminan las ofrendas. Su función narrativa se parece más a los

espíritus impuros del desierto bíblico que al adversario cósmico: son perturbaciones locales del orden, no rivales del Absoluto.

La comparación con la demonología cristiana ofrece semejanzas funcionales en torno al orgullo, el deseo de poder y la oposición al orden divino, pero con diferencias irreductibles. El demonio cristiano es una criatura que cayó por elección libre; los asuras a menudo tienen su oposición inscrita en su naturaleza de clase. El demonio cristiano no puede redimirse porque su elección fue definitiva y lúcida; los asuras en algunos textos pueden ser reintegrados en el orden cósmico tras su derrota.

VI.B. Budismo: Māra, tentación e ignorancia

Māra es la figura que más directamente recuerda a Satanás en el budismo, pero también la que más profundamente difiere de él. El paralelismo superficial es visible: Māra tienta al Buda cuando este está a punto de alcanzar la iluminación bajo el árbol Bodhi, exactamente como Satán tienta a Jesús en el desierto antes de iniciar su misión. Las tentaciones de Māra incluyen seducciones sensuales a través de sus hijas, amenazas militares a través de sus ejércitos de demonios y propuestas de poder. El Buda las disuelve no por resistencia violenta sino por ecuanimidad y reconocimiento.

La función de Māra es cuádruple según la exégesis tradicional: Māra como muerte (mr̥tyu), Māra como agregados (skandhas), Māra como pasión/deseo (kleśa) y Māra como hijo de los dioses (devaputra). Esta cuádruple función muestra que Māra no es simplemente un adversario externo sino también una representación de las fuerzas internas que mantienen al ser humano en la ignorancia y el apego. (Bodhi, 2000; Boyd, 1975).

La diferencia doctrinal más profunda es esta: en el budismo, la pregunta no es si uno sirve a Dios o al demonio, sino si uno está atado o libre. Māra es el guardián del apego, no el enemigo de un Creador personal. Liberarse de Māra significa liberarse de la ilusión del yo permanente, del deseo insaciable y del miedo a la muerte. Esa liberación no requiere adorar a un Dios ni obedecer mandamientos; requiere ver la realidad tal como es. El combate con Māra es gnoseológico y psicológico antes que teológico y moral en el sentido cristiano.

En el Saṃyutta Nikāya hay diálogos entre Māra y el Buda, y entre Māra y monjas budistas, donde la figura actúa como tentador real. La tensión entre lectura psicológica y lectura

ontológica de Māra es, en el budismo, tan viva como la misma tensión en la demonología cristiana.

VI.C. Islam: Iblīs, shayāṭīn y jinn

El Corán presenta la figura de Iblīs con una precisión dramática que no tiene paralelo en su claridad teológica. En varios pasajes (2,34; 7,11–18; 15,26–42; 38,71–85), Dios ordena a los ángeles que se inclinen ante Adán recién creado. Todos obedecen excepto Iblīs, quien se niega: «Yo soy mejor que él; me creaste de fuego y a él lo creaste de barro» (7,12). El orgullo es explícito, articulado y ontológico. Entonces Iblīs pide un plazo hasta el Día del Juicio para tentar a la humanidad —plazo que Dios le concede.

El Corán afirma expresamente que Iblīs era uno de los jinn y que se rebeló contra el mandato de su Señor (Corán 18:50). La interpretación teológica islámica mayoritaria distingue a Iblīs de los ángeles y subraya la obediencia de estos a Dios. Esta diferencia impide identificarlo sin más con el ángel caído de la tradición cristiana: Iblīs no es presentado por el Corán como un ángel que cayó, sino como un jinn que se negó a obedecer el mandato divino por orgullo (Awn, 1983).

La forma principal de la tentación islámica es el waswasa, el susurro. El Corán termina con la Sura 114 (Al-Nās), que pide refugio en Dios «del mal del que susurra y se esconde, que susurra en los pechos de los hombres, entre los jinn y los hombres.» El mal no opera solo por coerción; trabaja por insinuación, por repetición suave, por el susurro que embellece el mal y oscurece el bien.

La diferencia irreductible entre Iblīs y el Satán cristiano está en el marco doctrinal que los sostiene. Las similitudes —orgullo, tentación, enemistad hacia el ser humano, acusación— son reales y significativas. Las diferencias doctrinales —naturaleza de Iblīs como jinn y no como ángel, ausencia de encarnación salvífica como victoria, estructura del juicio final— son igualmente reales y no deben ser borradas.

VI.D. Religiones griega y romana: daimones y potencias ambiguas

Ya se ha explicado que el daimōn griego original no era un demonio maligno. La ambivalencia del término —potencia divina intermedia que puede ser benéfica o hostil— es

parte constitutiva de la religiosidad griega, donde lo numinoso nunca fue perfectamente bueno ni perfectamente predecible.

Lo que resulta históricamente relevante es el proceso por el cual los primeros apologistas y Padres de la Iglesia reinterpretaron los dioses grecorromanos como demonios. Justino Mártir (Apología I, 5) argumenta que los demonios inspiraron los cultos paganos para desviar la adoración que corresponde al Dios verdadero. Los sacrificios a los dioses son, en esta lectura, sacrificios a demonios —una lectura que se apoya directamente en 1 Corintios 10,20.

Esta reinterpretación tuvo consecuencias enormes: los templos paganos se convirtieron en sedes de poderes hostiles que debían ser expulsados y sustituidos por iglesias. La demonología cristiana no fue solo teología abstracta; organizó una transformación institucional masiva del paisaje cultural del Imperio Romano. Lo que se ganó fue clarificación teológica; lo que se perdió fue la complejidad fenomenológica de la experiencia religiosa griega, que sabía que lo sagrado puede ser tanto fascinante como terrible sin que esa ambivalencia fuera necesariamente signo de maldad.

VI.E. Mesopotamia, Canaán y el antiguo Cercano Oriente

El entorno cultural de Israel estaba poblado de figuras que la Biblia hebrea tiene que rechazar, integrar o reinterpretar. Lamashtu era una divinidad femenina mezopotámica que atacaba a los recién nacidos y causaba abortos. Pazuzu era el señor de los vientos del oeste, portador de enfermedades, pero también invocado como protector contra Lamashtu: un demonio protegía contra otro demonio en una lógica de oposición que la tradición bíblica nunca adoptó, porque Yahveh no comparte su función protectora con ninguna potencia rival.

Los textos de Ras Shamra descubiertos en Ugarit en el siglo XX revelaron el rico ciclo mitológico cananeo: Baal como rey de los dioses, su combate con Mot (la muerte) y con Yam (el mar-caos), su muerte y resurrección. Este ciclo es el trasfondo inmediato contra el que debe leerse la polémica anti-Baal de los profetas. El yahvismo no rechazó simplemente una superstición popular; rechazó un sistema religioso elaborado con mitología coherente, templos activos, sacerdocios organizados y una lógica agrícola de fertilidad.

La relación entre Baal y Yahveh en la historia de Israel es una lucha de sistemas completos: modos de entender la divinidad, el sacrificio, la fertilidad, el poder y la historia. El yahvismo insiste en que Yahveh es Señor de la historia, no de los ciclos naturales; que su fidelidad no depende del ritual correcto sino de la justicia y la santidad.

VI.F. Zoroastrismo: Angra Mainyu y el dualismo cósmico

El zoroastrismo merece atención especial porque ofrece una de las configuraciones históricas más influyentes del conflicto entre verdad y mentira, orden y destrucción. Sin embargo, no puede reducirse a un dualismo simple e invariable. Las Gathas, los textos avésticos posteriores y la literatura pahlaví no describen de manera idéntica la relación entre Ahura Mazda, Spenta Mainyu y Angra Mainyu. La tradición zoroástrica atravesó transformaciones internas que modificaron la forma de comprender el origen, la capacidad y el destino del mal.

Ahura Mazda representa la sabiduría, la verdad y el orden; Angra Mainyu, la hostilidad, la mentira y la destrucción. En algunas formulaciones posteriores, la oposición adquiere un relieve cósmico mucho más fuerte que en la demonología cristiana. Aun así, conviene evitar la afirmación tajante de que Angra Mainyu sea siempre un principio creador equivalente y coeterno a Ahura Mazda. La historia doctrinal es más compleja: algunas fuentes acentúan la oposición de los dos espíritus, mientras otras preservan una asimetría decisiva entre la creación buena y la contraacción destructiva del mal. (Malandra, 1983).

Que el período persa influyó en el desarrollo del pensamiento apocalíptico judío es plausible. Lo más prudente es reconocer que el contacto con el zoroastrismo ofreció vocabulario y estructuras narrativas que la tradición judía adoptó, transformó y subordinó a su propio monoteísmo radical. El Satán personal y cósmico del período intertestamentario se parece más a Angra Mainyu que al hassatan del libro de Job, pero sigue siendo irreductiblemente criatura de Yahveh.

VI.G. Criterio comparativo: semejanzas, diferencias y límites

La comparación entre estas tradiciones arroja un resultado que puede formularse con precisión: todas las grandes tradiciones religiosas reconocen formas de mal que engañan, que esclavizan, que destruyen el orden sagrado, que operan a través del orgullo, el deseo, la

ignorancia o la violencia. Esa convergencia no es casual: refleja una experiencia humana universal de que algo en el mundo y en el ser humano resiste al bien, lo pervierte y lo imita de manera corruptora.

La demonología cristiana se distingue dentro de ese panorama por tres rasgos que no son negociables desde su propia lógica interna: el demonio es criatura personal (no fuerza impersonal, no ciclo cósmico, no principio coeterno), su maldad es producto de una elección libre y no de su naturaleza, y su derrota ya ha ocurrido en la historia mediante la Cruz y la Resurrección. Esa combinación de rasgos define la especificidad interna de la demonología cristiana y la distingue de las figuras adversariales comparadas en este capítulo.

Las semejanzas funcionales son reales y pedagógicamente valiosas: el orgullo que destruye en el hinduismo, el deseo que encadena en el budismo, el susurro que desvía en el islam, la mentira que corrompe en el zoroastrismo, todos estos motivos enriquecen la comprensión de lo que la demonología cristiana llama las armas del adversario. Pero la comparación amplía la comprensión del mal sin disolver las diferencias. Y eso es exactamente lo que una comparación honesta debe hacer.

Tradición	Figura o clase	Naturaleza dentro de su sistema	Función principal	Semejanza funcional con la demonología cristiana	Diferencia irreductible
Cristianismo	Satanás y demonios	Criaturas espirituales caídas	Tentar, acusar, engañar, dividir	Orgullo, mentira, esclavitud de la voluntad	Su mal procede de una elección y queda subordinado a Dios
Hinduismo	<i>Asuras, rākṣasas</i>	Clases y figuras diversas, no siempre equivalentes	Oponerse al <i>dharma</i> , perturbar sacrificios, buscar poder	Soberbia, violencia, devoción deformada	No derivan necesariamente de una caída angélica única
Budismo	Māra	Tentador, señor de la muerte y figura del apego	Mantener a los seres sujetos a	Tentación, seducción, resistencia a la liberación	No se define por oposición a un Dios creador

Tradición	Figura o clase	Naturaleza dentro de su sistema	Función principal	Semejanza funcional con la demonología cristiana	Diferencia irreductible
			deseo, miedo e ignorancia		
Islam	Iblīs, <i>shayāṭīn</i> , <i>jinn</i>	Iblīs pertenece a los <i>jinn</i>	Susurrar, tentar, desviar	Orgullo, desobediencia, enemistad hacia el ser humano	Iblīs no es presentado por el Corán como ángel caído
Mundo grecorromano	<i>Daimones</i> y potencias	Seres intermediarios, benéficos, ambiguos u hostiles	Mediar entre dioses y humanos, inspirar o perturbar	Agencia espiritual y ambivalencia numinosa	<i>Daimōn</i> no significa originalmente demonio maligno
Zoroastrismo	Angra Mainyu y <i>daēvas</i>	Potencias vinculadas a mentira y destrucción	Combatir el orden y la verdad	Conflicto cósmico, engaño, oposición al bien	Su relación con el principio bueno se articula de manera distinta y cambiante
Antiguo Cercano Oriente	Lamashtu, Pazuzu y espíritus hostiles	Divinidades y espíritus con funciones específicas	Enfermedad, protección, amenaza, desorden	Potencias hostiles vinculadas a cuerpos y lugares	Pueden ser invocadas unas contra otras dentro del mismo sistema ritual

VII. El infierno: lugar, estado, imagen y juicio

Ninguna palabra ha sido más maltratada en la historia de la teología popular que «infierno». Ha servido para aterrorizar, para controlar, para espectacularizar y para rechazar cualquier reflexión religiosa seria. Por eso conviene comenzar desde la pregunta más básica: ¿qué se quiso decir con esa palabra a lo largo de las tradiciones que la forjaron?

El Sheol hebreo es, en los textos más antiguos, simplemente el lugar de los muertos. No hay en él castigo ni recompensa; todos los fallecidos van al Sheol, que es una suerte de

existencia atenuada, sombría, sin contacto con Dios. El Salmo 88,12 pregunta si «en el Seol se proclamará tu misericordia». Los muertos en el Sheol no alaban a Dios (Sal 115,17); están en el reino del silencio y el olvido. No hay dualismo moral en el Sheol primitivo.

El Hades griego tiene una estructura similar: es el reino subterráneo de los muertos, habitado por sombras. En el Hades hay regiones diferenciadas —los Campos Elíseos para los héroes, el Tártaro para los grandes criminales— pero esas excepciones no articulan un sistema completo de juicio post-mortem para la generalidad de las almas.

La Gehena ya se ha explicado: es el lugar del castigo final, el fuego que no se apaga, el gusano que no muere (Is 66,24). Jesús la usa como amenaza real para describir el destino de quien corrompe a los pequeños (Mt 18,9), de quien practica la injusticia (Mt 23,33). No se trata de un infierno en sentido topográfico; es la imagen del destino de quien ha hecho de sí mismo una presencia incompatible con el amor.

El lago de fuego del Apocalipsis (Ap 19,20; 20,10.14–15) es la imagen más definitiva del destino final del mal. El diablo, la bestia, el falso profeta y todo aquel cuyo nombre no está en el libro de la vida son arrojados al lago de fuego y azufre. La muerte y el Hades mismo son arrojados al lago de fuego (Ap 20,14): el infierno final no es el Sheol antiguo sino algo cualitativamente distinto, la segunda muerte, el estado de separación definitiva de Dios.

San Isaac el Sirio —el gran místico sirio del siglo VII— articuló en sus Discursos Ascéticos una perspectiva que ha influido profundamente en la teología oriental. La atribución exacta de la idea varía según la edición y la traducción, pero la posición que se le asocia ampliamente en la tradición es esta: el fuego del infierno no es distinto del amor de Dios; es el amor de Dios experimentado por quien se ha cerrado al amor. Para el alma que ha aprendido a amar, la presencia de Dios es bienaventuranza; para el alma que ha hecho del odio y el rechazo su constitución final, esa misma presencia es tormento insoportable. Dios no cambia; cambia la disposición del alma que lo recibe.

(Nota: Esta posición se atribuye a Isaac de Nínive en la tradición espiritual oriental, pero su localización precisa en edición crítica de los Discursos Ascéticos requiere verificación específica. Se presenta como tradición teológica oriental ampliamente atribuida, no como cita textual verificada.)

Esta lectura no es dogma definido en ninguna confesión. Su valor filosófico es independiente de su peso magisterial: señala que el infierno no es el polo opuesto de Dios sino la situación de quienes han hecho de sí mismos lo que no puede convivir con el amor.

VIII. «Una vez que nombras al demonio, deja de tener poder»

Esta intuición, repetida en contextos tan distintos que parece casi proverbial, no es una fórmula mágica. No basta con pronunciar el nombre de algo para que deje de afectar. Lo que la frase señala, cuando se la entiende bien, es el vínculo entre discernimiento y liberación: nombrar correctamente es ver correctamente, y ver correctamente rompe la principal arma del adversario, que es el anonimato.

El mal opera con mayor eficacia cuando no se lo reconoce como mal. La tentación más peligrosa no es la que llega con cara de monstruo sino la que llega disfrazada de necesidad, de placer legítimo, de justicia natural, de identidad irrenunciable o de destino inevitable. El adicto no llama adicción a su dependencia mientras puede llamarla «relajación merecida». El resentimiento no se llama a sí mismo resentimiento mientras puede llamarse «justicia pendiente». El orgullo no se reconoce como orgullo mientras puede presentarse como «autoestima sana». La idolatría no necesita templos; le basta con que la cosa amada ocupe el lugar de Dios sin que nadie lo note.

El examen de conciencia en la tradición cristiana —la práctica cotidiana de revisar la jornada en busca de los movimientos del bien y del mal en el propio interior— es precisamente este ejercicio de nominación. No para producir culpa neurótica, sino para ver con claridad qué ha ocurrido realmente. Ignacio de Loyola, en los Ejercicios Espirituales, articuló esta práctica con precisión difícil de superar: el espíritu malo trabaja como un amante secreto que teme ser descubierto, y en el momento en que se le descubre y se le nombra ante el director espiritual, pierde gran parte de su poder porque ya no puede operar en la oscuridad.

El lenguaje del acusador en la Biblia añade una dimensión adicional. Satán acusa, pero sus acusaciones tienen una particularidad: son verdad distorsionada. El acusador no necesita mentir sobre los hechos; le basta con mentir sobre su significado. «Tú has fallado» puede ser un hecho; «tú eres un fracasado sin remedio» es la distorsión demoníaca de ese hecho. El

discernimiento consiste en ver dónde termina el hecho y dónde comienza la interpretación destructiva.

La confesión sacramental, en las tradiciones que la practican, tiene esta función desnombradora: llevar ante la luz lo que estaba en la oscuridad, pronunciar en voz alta lo que se había mantenido clandestino, recibir no la validación del pecado sino su perdón y su nombre correcto. El pecado nombrado pierde el poder que tenía mientras permanecía como secreto vergonzoso o como hábito anónimo.

El discernimiento de espíritus (*diakrisis pneumatōn*) es la práctica contemplativa que corresponde a este principio. Evagrio Pónico, Juan Casiano, Ignacio de Loyola y la tradición espiritual cristiana en su conjunto elaboraron una fenomenología de los movimientos interiores: hay pensamientos y afectos que vienen de Dios y llevan a la paz, la claridad y el amor; hay otros que vienen del propio yo desordenado; y hay otros que vienen de la sugestión del mal. Distinguirlos no es magia ni paranoia; es la higiene del interior, la atención honesta a lo que realmente ocurre en la vida espiritual.

IX. Relatos del desierto: San Antonio, demonios y humildad

Los Padres del Desierto dejaron una literatura espiritual de una densidad psicológica que muchos siglos de experiencia monástica no han agotado. Entre esos relatos circula uno particularmente instructivo sobre la naturaleza del mal que merece atención específica, aunque también exige honestidad sobre su estatuto textual.

El relato sobre San Antonio y un demonio que pregunta si puede ser perdonado no aparece en la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría, el texto biográfico más antiguo y autorizado sobre el anacoreta egipcio, redactado hacia el 360 d.C. La *Vita* describe confrontaciones de Antonio con demonios, pero no contiene este diálogo específico. El relato en su forma más elaborada pertenece probablemente a la tradición hagiográfica posterior, transmitida en colecciones de dichos y anécdotas que se fueron enriqueciendo con el paso de los siglos. Su presencia en los *Apophthegmata Patrum* o en colecciones orientales siriaco-copta-griega es posible pero requiere verificación puntual de edición crítica.

Dicho esto, el relato tiene un valor espiritual que no depende de su historicidad. La pregunta que el demonio hace —¿puedo ser perdonado?— no busca respuesta; pone a prueba la lógica de la misericordia. Y la respuesta que la tradición imagina es perfecta en su precisión teológica: sí, hay perdón, pero la penitencia consiste en un acto de humildad sostenida, en reconocer ante Dios lo que uno es. Y el demonio rechaza esa condición.

El núcleo espiritual es este: el obstáculo para el perdón del demonio no es la magnitud del pecado ni la severidad divina. Es la voluntad propia del demonio, que prefiere la condenación a la humildad. Esta intuición conecta directamente con la reflexión tomista sobre la irreversibilidad de la voluntad angélica: el demonio no puede arrepentirse no porque Dios se lo prohíba sino porque su elección fue definitiva y su voluntad no tiene la maleabilidad temporal que tiene la voluntad humana.

La diferencia entre la caída angélica y la humana es teológicamente importante. El ser humano cae en la ignorancia, en la debilidad, en el tiempo: puede volver sobre sus pasos, puede reconsiderar, puede ser alcanzado por la gracia en cualquier momento de su vida. El ángel actúa con plena luz intelectual y sin temporalidad: su elección no tiene el margen de ignorancia y debilidad que hace posible el arrepentimiento humano.

Los Padres del Desierto abundan en relatos donde los demonios aparecen como figuras ridículas cuando son enfrentados con humildad y firmeza. El demonio que aterroriza al monje débil resulta impotente ante el monje que ni siquiera le da importancia. Esta inversión es constante en la literatura ascética y tiene una lógica teológica: el poder del demonio sobre el ser humano es proporcional al miedo, al orgullo y a la desesperación de ese ser humano. Donde hay paz, humildad y confianza en Dios, el adversario no encuentra suelo fértil.

Evagrio Pónico, en sus tratados *Sobre los pensamientos* y *Antirrhetikos*, elaboró la primera fenomenología sistemática de la sugestión demoníaca. Para Evagrio, los demonios no poseen la voluntad del monje; le proponen pensamientos (*logismoi*) que él puede acoger o rechazar. La batalla espiritual no es principalmente exterior sino interior: la vigilancia sobre los propios pensamientos, la capacidad de reconocer cuáles son de origen divino, cuáles de la propia psicología y cuáles de la sugestión del adversario. Esta perspectiva desensacionaliza la demonología y la devuelve a su lugar propio: el corazón del ser humano como campo de batalla.

X. Naturaleza del mal: privación, parasitismo, acusación y orgullo

¿Qué es el mal? La pregunta es tan antigua como el pensamiento humano y ninguna respuesta la agota, pero la tradición cristiana articuló una serie de tesis filosóficas que tienen la virtud de ser rigurosas sin ser simplistas.

La tesis de la *privatio boni*, el mal como privación del bien, viene de Agustín y fue sistematizada por Tomás de Aquino. El mal no es una sustancia independiente; no tiene ser propio. Es la ausencia de bien que debería estar presente. La ceguera es la ausencia de vista donde debería haber vista; la maldad es la ausencia de bondad donde debería haber bondad. El mal no puede crear, porque crear requiere ser. El demonio no crea nada; parasita, deforma y desvía lo que ya existe. El odio no crea una nueva entidad; es el amor corrompido. La mentira no existe sin la verdad que desfigura. El orgullo no existe sin la conciencia de ser que pervierte. (Agustín de Hipona, 2007; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 48–49).

Esto no trivializa el mal. Una privación puede ser devastadora. La muerte es privación de vida, y eso no la hace menos real. Pero sí sitúa el mal en su lugar ontológico correcto: no es el principio coeterno del bien, no tiene sustancia independiente, no puede ganar definitivamente porque para ganar tendría que destruir todo ser, y al destruirlo se destruiría a sí mismo.

Señalar el riesgo de hipostasiar «el Mal» como si fuera una entidad que actúa, toma decisiones y tiene planes propios es filosóficamente decisivo. La tradición cristiana afirma que hay demonios como criaturas personales, no que «el Mal» sea una fuerza cósmica autónoma. La diferencia es crucial: los demonios son criaturas con voluntad, no principios metafísicos. Cuando se hipostasía «el Mal» como entidad abstracta, se cae involuntariamente en un dualismo que la teología cristiana rechazó desde el principio.

El mal como mentira es quizá la descripción más penetrante que la tradición bíblico-cristiana ofrece. La mentira no es simplemente el enunciado falso; es la inversión sistemática de la realidad, la sustitución del ser por el parecer, de la verdad por la ilusión convincente. El mal que miente no engaña torpemente; engaña con precisión, apelando a deseos reales, a

miedos legítimos, a intuiciones verdaderas distorsionadas. La serpiente del Génesis no inventa un placer inexistente; promete uno real desvinculado de la relación con quien puede darlo.

El mal como acusación es la dimensión más invisible y más dañina en la experiencia cotidiana. El acusador no destruye directamente; trabaja sembrando la conciencia de culpa que no lleva al arrepentimiento sino a la desesperación. La diferencia entre la contrición cristiana y la culpa demoníaca es esta: la contrición dice «he fallado y puedo ser perdonado y cambiar»; la culpa demoníaca dice «has fallado y eso es lo que eres, irremediablemente». La contrición es una fuerza de movimiento hacia Dios; la culpa paralizante es un instrumento de inmovilización.

El mal como orgullo es el que la tradición identifica con la caída original del ángel. No es el orgullo de quien sabe que tiene valor —la autoestima lúcida no es orgullo en este sentido— sino el orgullo que no soporta recibir, que no puede agradecer, que necesita ser el origen de todo bien que posee. El orgullo demoníaco es la negativa a ser criatura, la pretensión de ser la medida de todas las cosas.

El mal como parasitismo ofrece una imagen que la tradición ascética desarrolló con finura. Los demonios se adhieren a las pasiones del ser humano y las explotan. La ira existe antes de que el demonio llegue; el demonio amplifica, cronifica y radicaliza la ira hasta convertirla en odio estructural. La lujuria existe como impulso humano legítimo; el demonio la desvía, la obsesiona y la convierte en instrumento de objetivación y destrucción. La estructura del parasitismo es precisa: el mal no crea la pasión, la infla; no inventa el impulso, lo pervierte.

Esto tiene consecuencias prácticas: si el mal es parasitario, la estrategia correcta no es combatirlo directamente —lo cual a veces solo lo refuerza— sino cortar su suministro. La práctica ascética no es un castigo del cuerpo; es el corte sistemático de los suministros que el mal necesita para operar.

Una propuesta interpretativa: escalas de operación del mal

La tradición cristiana no ofrece una clasificación doctrinal única que divida a los demonios en “altas inteligencias”, “espíritus alienados”, “espíritus menores” y “demonios modernos”. Presentar esas categorías como si procedieran directamente de la Escritura, de los Padres o de la escolástica sería excesivo. Lo que puede construirse, con mayor prudencia, es una tipología interpretativa basada en distintas escalas donde la tradición ha reconocido la acción del mal.

La primera escala es la del **mal intelectual y espiritual**. La reflexión sobre la caída angélica, especialmente en Agustín y Tomás de Aquino, permite pensar un mal que no nace de la ignorancia corporal ni de la debilidad de las pasiones, sino de una voluntad lúcida que utiliza la inteligencia contra el orden del bien. La imagen paulina del adversario que se disfraza como “ángel de luz” expresa esta posibilidad: el error más peligroso no siempre aparece como absurdo, sino como falsa claridad, como sistema convincente que desvía la inteligencia mientras conserva apariencia de verdad (2 Co 11,14; Agustín de Hipona, 2007; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 63–64).

La segunda escala es la del **mal colectivo y político**. Los principados y potestades de las cartas paulinas, así como las bestias del Apocalipsis, permiten interpretar formas de mal que superan la intención individual y se encarnan en estructuras de dominación, propaganda, violencia e idolatría política (Ef 6,10–18; Ap 13). Esta escala no elimina la responsabilidad humana. La intensifica: muestra cómo las decisiones personales pueden trabarse hasta producir instituciones que normalizan la mentira y convierten la injusticia en procedimiento.

La tercera escala es la del **mal ascético y cotidiano**. Evagrio Póntico y Juan Casiano describieron la sugestión demoníaca mediante los *logismoi*: pensamientos de gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo que buscan instalarse en la mente y convertirse en hábito. Aquí el mal aparece menos como gran rebelión cósmica que como repetición paciente de pequeñas concesiones. Su fuerza depende de la acogida que recibe en la voluntad humana (Evagrio Póntico, 2015; Casiano, 2000).

La cuarta escala es una **extensión analógica contemporánea**, no una categoría demonológica doctrinal. Puede hablarse de “demonios modernos” únicamente cuando la metáfora permite describir operaciones concretas: sistemas que convierten medios en fines, burocracias que disuelven la responsabilidad, métricas que sustituyen el bien que pretendían medir o ideologías que sacrifican personas reales a abstracciones. Estas estructuras no son

demonios personales. La analogía resulta legítima solo cuando muestra cómo una institución parasita bienes existentes, oculta a sus operadores y produce efectos contrarios a su finalidad declarada. En este punto, la crítica de las hipóstasis y el análisis material de las instituciones resultan más útiles que la retórica religiosa descontrolada (Bueno, 1985).

Esta tipología no pretende describir rangos ocultos del mundo espiritual. Su función es más limitada: distinguir escalas donde el mal puede operar como inteligencia desviada, estructura colectiva, hábito interior o sistema institucional. La ganancia del modelo depende precisamente de conservar esa limitación.

XI. ¿Por qué Dios permite la acción demoníaca? Libertad, prueba y providencia

La demonología conduce inevitablemente al problema de la teodicea. Si Dios es bueno, conoce el daño que el mal produce y posee poder para impedirlo, ¿por qué permite la acción demoníaca? La pregunta no puede resolverse diciendo que el demonio es débil o que su derrota final está asegurada. Un poder limitado puede causar sufrimientos reales, y una victoria futura no vuelve irrelevantes las heridas del presente.

El libro de Job formula el problema con una crudeza que ninguna respuesta fácil consigue domesticar. El adversario no actúa con autonomía absoluta: recibe permiso y encuentra límites. Sin embargo, dentro de esos límites destruye bienes, relaciones, salud y seguridad. Job no conoce el diálogo celestial que abre el relato; experimenta el sufrimiento desde abajo, como injusticia incomprensible. Esta asimetría es decisiva. La teodicea no debe hablar del dolor humano como si quien lo padece tuviera acceso inmediato a la arquitectura completa de la providencia.

La tradición cristiana sostiene que Dios permite el mal sin producirlo como mal. La distinción parece pequeña, pero protege el núcleo de la doctrina. Si el mal es privación del bien, Dios no crea una sustancia maligna ni necesita del pecado para completar su obra. La acción demoníaca depende de bienes previos que el adversario no ha creado: inteligencia, voluntad, lenguaje, poder, deseo, cuerpos, instituciones. El mal actúa deformando esos bienes, no aportando una creación propia (Agustín de Hipona, 2007; Tomás de Aquino, **Summa Theologiae**, I, qq. 48–49).

La primera razón de la permisión se relaciona con la libertad. Una creación poblada por voluntades capaces de amar debe incluir la posibilidad real de rechazo. Si la criatura solo pudiera elegir lo que Dios desea, su obediencia sería mecanismo, no respuesta libre. La existencia de la libertad angélica y humana abre la posibilidad de la rebelión, pero esa posibilidad no convierte la rebelión en un bien necesario. La libertad explica cómo puede surgir el mal; no obliga a celebrarlo como condición deseable.

La segunda razón aparece en la tradición de la prueba. Job, las tentaciones de Jesús y la literatura ascética muestran que la resistencia puede revelar, purificar y fortalecer una fidelidad que de otro modo permanecería sin probar. Sabiduría 3 compara al justo con oro purificado en el crisol. La prueba no crea el bien desde la nada; manifiesta y consolida una orientación de la voluntad. Aun así, esta idea exige cautela. No todo sufrimiento debe interpretarse como lección enviada a una persona concreta, y nadie tiene derecho a explicar el dolor ajeno con frases piadosas que el propio sufriente no ha podido pronunciar.

La tercera razón es providencial: el mal puede ser incorporado a una historia cuyo resultado contradice la intención del malhechor. La Cruz constituye el ejemplo cristiano central. La violencia, la traición, la acusación y la muerte actúan con intención destructiva, pero la Resurrección transforma el lugar de la derrota aparente en signo de victoria. Esto no vuelve buenas a la traición ni a la ejecución. Significa que la providencia puede producir bien a partir del mal sin justificar el mal como medio legítimo.

La acción demoníaca permanece, por tanto, bajo una doble limitación. Ontológicamente, el demonio es criatura y no puede crear ser. Providencialmente, no puede impedir que Dios conduzca la historia hacia un bien que excede sus intenciones. Esa limitación no hace ficticio el combate espiritual. Explica por qué el cristianismo puede tomar en serio al adversario sin convertirlo en rival equivalente de Dios.

Queda una objeción difícil. Si Dios puede sacar bien del mal, ¿no corre la teología el riesgo de volver soportable cualquier atrocidad? La respuesta debe ser negativa. La providencia no absuelve al verdugo, no vuelve innecesaria la justicia y no autoriza a llamar bueno al sufrimiento. El cristiano puede confiar en que el mal no tendrá la última palabra y, precisamente por eso, debe combatirlo en el presente. La esperanza escatológica no sustituye la responsabilidad moral; la funda.

La pregunta de por qué Dios permite la acción demoníaca no recibe una explicación total. El libro de Job termina sin ofrecer una fórmula que convierta el sufrimiento en problema resuelto. La respuesta cristiana es menos una teoría exhaustiva que una estructura de confianza: el mal es real pero derivado; la libertad puede ser herida pero no anulada; la prueba puede purificar pero no debe romantizarse; la providencia puede vencer el mal sin haberlo querido como mal; y la historia permanece abierta a una victoria que el adversario no puede producir ni impedir.

XII. Demonología y mundo actual

Hablar de demonios en el siglo XXI tiene un problema de legitimidad que no tenía en el siglo XII. El marco de comprensión ha cambiado tan radicalmente que las palabras se han vaciado de contenido o se han recargado con contenido equivocado. «Posesión» evoca El Exorcista, no el Evangelio de Marcos. «Demonio» evoca el diablito rojo con tridente de los memes, no la reflexión agustiniana sobre el origen del mal. Esta banalización no es inocente.

El mal que no se llama mal se vuelve más poderoso, no menos. Cuando la adicción se llama «gestión del estrés», cuando la pornografía se llama «contenido para adultos», cuando la violencia institucional se llama «optimización de procesos», cuando la manipulación mediática se llama «comunicación estratégica», el adversario ha ganado precisamente el anonimato que necesita para operar. La desaparición del lenguaje del pecado no significa que el pecado haya desaparecido; significa que ha perdido su nombre y con el nombre ha perdido su posibilidad de ser combatido.

La psicologización del mal es un proceso real y, en parte, legítimo: muchas conductas que antes se atribuían a posesión demoníaca tienen explicaciones neurológicas, psiquiátricas o psicosociales que es importante reconocer. La salud mental merece atención, no exorcismo. El epiléptico no está poseído; el esquizofrénico no es un endemoniado. La confusión de categorías ha hecho daño real a personas reales.

Pero la reducción total del mal a patología deja sin explicar demasiadas cosas. El mal estructural —la organización de sistemas de opresión que destruyen millones de vidas con plena consciencia de los implicados— no es reducible a disfunción individual. El Holocausto

no fue el producto de mentes enfermas; fue la decisión racional y burocráticamente eficiente de seres humanos capaces de amar a sus familias, obedecer reglamentos y apreciar la música clásica. Lo que Hannah Arendt llamó «la banalidad del mal» al analizar el juicio de Eichmann señala algo que la categoría psicológica no alcanza: que la mayor monstruosidad puede cometerse sin que nadie en la cadena de decisión se perciba a sí mismo como monstruo individual (Arendt, 2006). La categoría de los principados y potestades paulinos —estructuras de poder que tienen dimensión espiritual— resulta más iluminadora que la psicopatología individual para pensar esa clase de mal.

Las adicciones digitales, la economía de la atención, la pornografía industrial, el nihilismo de consumo y el culto al yo tienen en común la estructura del parasitismo: usan impulsos humanos legítimos —la conexión, el placer, el deseo de ser visto, la búsqueda de sentido— y los pervierten en sistemas de captura que no dan lo que prometen y dejan al usuario más vacío, más solo y más dependiente que antes.

El ocultismo de mercado —la espiritualidad de consumo que mezcla tarot, cristales y «manifestación»— rearticula las mismas relaciones que la tradición bíblica identificó como idolatría: la búsqueda de poder y control sobre la propia vida a través de mediaciones que no son Dios, que prometen respuestas sin requerir conversión. El «demonio» de la espiritualidad de mercado es el mismo que el de los shedim veterotestamentarios: una potencia que recibe culto desviado y devuelve vacío disfrazado de significado.

La tecnocracia deshumanizante merece reflexión específica. Los sistemas que miden todo en métricas y optimizan indicadores han producido instituciones —hospitales, escuelas, universidades, empresas— que funcionan perfectamente según sus propios parámetros y destruyen a las personas que se supone deben servir. El médico que no puede mirar a los ojos al paciente porque está completando formularios, el maestro que enseña para el examen estandarizado en vez de para la comprensión, la organización humanitaria que optimiza su ratio de impacto mientras pierde la humanidad que la fundó: estas no son tragedias de mala voluntad individual. Son consecuencias de sistemas que adoptaron la lógica de la eficiencia abstracta y destruyeron en el proceso la finalidad que les daba sentido.

La comparación con lo demoníaco debe manejarse con disciplina. Una burocracia, un algoritmo o una institución no son demonios en sentido literal. La analogía solo es válida

cuando muestra operaciones concretas: qué incentivos sustituyen los fines, qué reglas vuelven invisible la responsabilidad, qué métricas convierten a las personas en medios y qué autoridades preservan el sistema. Hablar de “demonios modernos” sin identificar estas mediaciones sería otra forma de superstición; mostrar cómo una estructura parasita bienes reales permite conservar la potencia crítica de la metáfora sin abandonar el análisis material.

XIII. Objeciones, límites y criterios de discernimiento

Una demonología intelectualmente responsable debe soportar objeciones que no proceden de la burla ni de la indiferencia, sino de riesgos históricos y conceptuales reales. La primera objeción sostiene que los demonios son un lenguaje premoderno para fenómenos que hoy pueden explicarse mediante neurología, psiquiatría, trauma, sugestión, presión social o conflicto moral. Esta objeción posee una fuerza indiscutible. La historia registra sufrimientos agravados por atribuir a posesión lo que era epilepsia, psicosis, depresión o enfermedad. Una demonología que desprecia la medicina se vuelve enemiga de la verdad que dice defender.

La respuesta cristiana madura no consiste en competir con la ciencia por el mismo objeto. La neurología puede explicar mecanismos cerebrales; la psicología puede reconstruir traumas, hábitos y conflictos; la sociología puede mostrar presiones institucionales. La demonología opera en otro nivel cuando pregunta por el sentido moral y espiritual de ciertas formas de esclavitud, mentira o destrucción. Ese nivel no invalida los anteriores, pero tampoco queda automáticamente agotado por ellos. El discernimiento exige mantener abiertas varias explicaciones hasta que los materiales permitan distinguirlas.

La segunda objeción es histórica y política. La demonología ha servido para descalificar religiones rivales, perseguir minorías, justificar violencias y convertir diferencias culturales en signos de maldad. La transformación de dioses vencidos en demonios, la asociación de prácticas ajenas con idolatría y la acusación de pacto diabólico muestran que el

lenguaje demonológico puede convertirse en instrumento de dominación. Esta objeción obliga a mirar con cautela toda afirmación que identifique al enemigo político, religioso o cultural con una potencia infernal.

La respuesta no puede ser negar esa historia. Debe consistir en distinguir la crítica teológica de la deshumanización del adversario. Una religión puede juzgar falso o idolátrico un culto sin atribuir automáticamente maldad esencial a quienes lo practican. El cristianismo pierde su centro cuando utiliza al demonio para evitar la caridad, la justicia o la responsabilidad histórica. La demonología auténtica debe comenzar por el examen propio antes de convertirse en acusación contra otros.

La tercera objeción es moral: hablar del demonio puede funcionar como coartada para desplazar la responsabilidad humana. Si "el demonio me hizo hacerlo", la libertad queda debilitada y el sujeto puede escapar de la culpa por sus decisiones. Esta objeción toca un punto central. La tradición cristiana no enseña que la tentación elimine la libertad; enseña precisamente que la tentación busca su consentimiento. El demonio propone, insinúa, acusa o seduce, pero el pecado humano no deja de ser humano por estar tentado. La responsabilidad no desaparece: se vuelve más urgente.

La cuarta objeción afecta a la comparación religiosa. Al reunir a Māra, Iblīs, los *asuras*, los *daēvas* y Satanás bajo un mismo capítulo, el ensayo corre el riesgo de imponer categorías cristianas sobre tradiciones que poseen problemas, lenguajes y ontologías diferentes. La comparación puede iluminar, pero también deformar. Su límite debe quedar explícito: ninguna figura será interpretada únicamente por su semejanza con el demonio cristiano. Cada una debe conservar su lugar dentro de su propio sistema de liberación, culto, orden, verdad o juicio.

Estas objeciones no debilitan la demonología; la obligan a abandonar la comodidad. Un discurso sobre demonios que desprecia la medicina, demoniza al adversario, absuelve al sujeto o borra las diferencias religiosas no merece ser defendido. La demonología solo conserva valor cuando aumenta el discernimiento, la responsabilidad y la lucidez moral. Su criterio de verdad práctica es severo: debe producir menos miedo, menos superstición y menos odio; debe producir mayor capacidad para reconocer la mentira, asumir la propia libertad y abrirse al bien.

XIV. Cómo vencerlo definitivamente

La victoria sobre el mal no es un problema técnico. No existe un protocolo de siete pasos ni un ritual que garantice la derrota del adversario. Lo que existe es una orientación que la tradición cristiana ha articulado con una coherencia que no puede atribuirse a un solo autor, a una sola época ni a una sola escuela.

La verdad es el primer antídoto porque el demonio es padre de la mentira. Donde hay verdad —sobre uno mismo, sobre el bien, sobre Dios, sobre la realidad tal como es— el mal no tiene suelo fértil. La verdad no es información; es la disposición a ver lo que es, aunque duela. El autoengaño es la puerta trasera del adversario.

La humildad es el antídoto del orgullo, que es la materia prima del demonio. La humildad no es la autodepreciación patológica ni la negación de los propios dones; es el reconocimiento lúcido de que lo que uno es y lo que uno tiene proviene de Dios, y que esa dependencia no es vergüenza sino gloria. El ser que puede recibir es más libre que el ser que necesita ser la fuente de todo.

La confesión —el acto de nombrar el pecado ante Dios y ante la comunidad o el confesor— rompe el anonimato del mal, saca de la oscuridad lo que crecía en el silencio, recibe el nombre correcto lo que hasta entonces se había llamado de otra manera. La absolución que sigue no borra el hecho; cambia la relación del sujeto con ese hecho, de la esclavitud a la libertad.

La oración reorienta la voluntad. No porque cambie la realidad externa automáticamente, sino porque en la oración el ser humano reconoce que no es el centro del

universo, que hay una Presencia mayor que sus miedos y sus deseos, que puede pedirse ayuda. La oración de contemplación es el ejercicio de permanecer en la presencia de Dios más tiempo que en la presencia del propio yo: el desplazamiento del centro de gravedad desde el ego hacia el Otro que funda el ser.

El ayuno y la disciplina corporal no son castigo del cuerpo ni desprecio de la materia. Son el corte deliberado de ciertos suministros del yo para crear espacio para Dios. La lógica del ayuno es la misma que la del atleta que entrena: la disciplina voluntaria del presente como inversión en libertad futura.

La caridad —el amor activo al prójimo— destruye la lógica del odio porque pone al otro en el lugar del fin y no del medio. El perdón —que es la forma más difícil de la caridad— rompe la cadena de la acusación porque interrumpe la lógica del «tú me hiciste entonces yo te haré» que sostiene gran parte de la violencia humana.

Los sacramentos, en las tradiciones que los practican, son el punto donde la gracia toma forma material y comunitaria. No son gestos vacíos ni rituales mágicos; son las formas en que la victoria de Cristo sobre la muerte y el mal se hace presente en el tiempo y en los cuerpos de quienes las celebran.

La comunidad es indispensable porque el mal aísla. La estrategia demoníaca más básica es separar: separa la persona de Dios, la separa de los otros, la separa de su propia verdad. La comunidad —la Iglesia, la familia, la amistad leal— hace visible lo que solo no se ve, corrige lo que solo no se puede corregir.

El discernimiento —distinguir entre tentación, enfermedad, trauma, pecado, opresión, sugestión e imaginación— es quizás la forma de sabiduría más necesaria y menos espectacular del combate espiritual. No toda perturbación interior es ataque del adversario; algunas son enfermedad que necesita médico, algunas son trauma que necesita terapeuta, algunas son pecado propio que necesita conversión. Confundir estas categorías ha hecho daño enorme: tratar como posesión lo que era epilepsia, tratar como trauma lo que era pecado.

En términos pastorales, esta distinción exige prudencia institucional. Nadie debería diagnosticar por cuenta propia una posesión, sustituir tratamiento médico por prácticas religiosas ni convertir el sufrimiento psíquico de otra persona en espectáculo espiritual. La

tradición cristiana sería reserva los casos extraordinarios a autoridades competentes y exige descartar causas médicas y psicológicas. La sobriedad también es una forma de combate contra el mal.

Cristo es el centro de todo esto. La victoria cristiana sobre el mal consiste en permanecer en la órbita del Crucificado y Resucitado, cuya derrota aparente se reveló como la victoria definitiva sobre la muerte, el mal y el pecado. «Las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18). Vencer el mal definitivamente, en la lógica del Salmo 24, no consiste en obsesionarse con las puertas que el mal ha cerrado sino en abrirlas para que entre el Rey de gloria.

XV. Conclusión: las puertas abiertas

El Salmo 24 comienza con una afirmación cosmológica: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena, el orbe y todos los que en él habitan» (Sal 24,1). Esa afirmación no es decorativa; es el fundamento de todo lo que sigue. El mundo pertenece a su Creador. La demonología, construida correctamente, no contradice esa afirmación; la supone. El adversario no tiene propiedad sobre la realidad; la ocupa ilegalmente, la parasita, la desfigura. Pero no es dueño.

De ese fundamento surge la pregunta que el salmo hace a las puertas: «¿Quién es ese Rey de gloria?» Y la respuesta es: «El Señor, fuerte y valiente, el Señor valiente en la batalla» (Sal 24,8). El Rey que exige la entrada no es un poder más entre poderes; es la fuente de todo poder que exige reconocimiento. Las puertas que se niegan a abrirse no son las puertas del templo exterior; son todas las puertas que el orgullo, el miedo, la mentira y la idolatría han cerrado desde dentro.

La demonología auténtica no agranda al demonio. Lo reduce a su verdadera medida: criatura, parásito, potencia destronada, adversario cuya derrota ya ocurrió aunque sus efectos sigan presentándose en la historia. Nombrarlo es necesario, como nombrar una enfermedad es necesario para tratarla. Pero el objetivo del diagnóstico no es el diagnóstico mismo; es la salud que el diagnóstico hace posible.

La permisión divina del mal no convierte al adversario en colaborador necesario de Dios ni transforma el sufrimiento en bien disfrazado. La tradición cristiana sostiene algo más exigente: Dios puede tolerar una libertad que se rebela, limitar sus efectos, juzgar sus obras y conducir la historia hacia un bien que el mal nunca quiso producir. La esperanza no niega la herida. Afirma que la herida no será soberana.

El camino que este ensayo ha recorrido comenzó con las palabras —daimōn, satán, diabolos, lucifer, gehenna, abismo— y terminará con la apertura. Entre esos dos puntos pasó por los ídolos del desierto hebreo, por los exorcismos del Nazareno, por la floración intertestamentaria de nombres y figuras, por los combates del anacoreta en Egipto, por los demonios del budismo y del islam y el zoroastrismo, por la naturaleza del mal como privación y mentira y acusación y orgullo, por la psicologización contemporánea que bautiza al mal con nombres de gestión y optimización.

Dentro de la lógica cristiana, el rasgo decisivo es la afirmación de que el mal ha sido vencido en la muerte y resurrección de Cristo. Esta convicción no funciona como simple consuelo psicológico: organiza la interpretación cristiana de la historia, del juicio, de la libertad y de la esperanza. No en el futuro lejano del escatón, no en el presente como experiencia subjetiva de liberación psicológica, sino en un momento concreto de la historia —la muerte y resurrección de un hombre en Palestina en el siglo I— que tiene consecuencias ontológicas para toda la realidad.

El demonio quiere fascinación; la respuesta cristiana es discernimiento. Quiere anonimato; la respuesta es el nombre pronunciado con claridad. Quiere orgullo; la respuesta es la humildad que no necesita ser la medida de todas las cosas. Quiere miedo; la respuesta son las puertas abiertas.

«Alzad, oh puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotras, puertas eternas.» La apertura no es pasividad; es el acto más activo y más difícil que un ser humano puede realizar. Exige renunciar al yo-fortaleza, al yo-bastión, al yo que se protege cerrando sus puertas incluso contra el bien. Exige la confianza radical en que lo que entra por esas puertas es más grande, más verdadero y más amante que todo lo que el yo puede defender por sí mismo.

El mal pierde poder cuando deja de ser sombra innombrada. Pero esa es solo la mitad del combate. La otra mitad —la más importante— es que el espacio que la sombra ocupaba quede iluminado. La demonología sin cristología es horror vacante, fascinación por la oscuridad sin salida. La cristología que incluye la demonología es lo contrario: no fascinación con lo que fue vencido sino apertura a quien venció.

Las puertas se abren. El Rey de la gloria quiere entrar.

Referencias

Fuentes bíblicas

Todas las citas bíblicas corresponden a la Biblia de Jerusalén (Desclée de Brouwer, 2009). Las referencias se consignan en el texto en formato abreviado estándar (libro capítulo,versículo).

Fuentes antiguas y apócrifas

Charlesworth, J. H. (Ed.). (1983). *The Old Testament Pseudepigrapha* (Vol. 1). Doubleday. [Incluye Testamento de Salomón, ed. Duling, pp. 935–987; 1 Henoc, ed. E. Isaac.]

Díez Macho, A. (Ed.). (1983). *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Vol. 2). Cristiandad. [Libro de los Jubileos.]

García Martínez, F. (Ed. y Trad.). (1992). *Textos de Qumrán*. Trotta.

Santos Otero, A. de (Ed.). (1988). *Los evangelios apócrifos* (7.^a ed.). BAC. [Evangelio de Nicodemo, Descensus ad Inferos.]

Fuentes patrísticas y medievales

Agustín de Hipona. (2007). *La ciudad de Dios* (2 vols.). BAC. [Trad. S. Santamaría del Río y M. Fuertes Lanero.]

Atanasio de Alejandría. (2013). *Vida de Antonio. Ciudad Nueva*. [Trad. P. Busto Saiz.]

Biblia Reina-Valera Antigua. (1909). *Sociedades Bíblicas*.

Casiano, J. (2000). *Conferencias*. Sígueme.

Dante Alighieri. (2002). *Divina Comedia*. Cátedra. [Trad. L. Martínez de Merlo.]

Evagrio Pónico. (2015). *Sobre los pensamientos*. Ciudad Nueva.

Isaac de Nínive. (2011). *Obras espirituales. Los discursos ascéticos*. Sígueme.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I, qq. 50–64. BAC. [Edición bilingüe.]

Estudios académicos

Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.

Awn, P. J. (1983). *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Brill.

- Boyd, J. W. (1975). *Satan and Māra: Christian and Buddhist symbols of evil*. Brill.
- Bueno, G. (1985). El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión. Pentalfa.
- Day, J. (2000). *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Sheffield Academic Press.
- Forsyth, N. (1987). The Old Enemy: Satan and the Combat Myth. Princeton University Press.
- Kelly, H. A. (2006). Satan: A Biography. Cambridge University Press.
- O'Flaherty, W. D. (1976). *The origins of evil in Hindu mythology*. University of California Press.
- Pagels, E. (1995). El origen de Satanás. Andrés Bello. [Trad. de The Origin of Satan, 1995.]
- Reed, A. Y. (2005). *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: The reception of Enochic literature*. Cambridge University Press.
- Russell, J. B. (1981). Satan: The Early Christian Tradition. Cornell University Press.
- Russell, J. B. (1984). Lucifer: The Devil in the Middle Ages. Cornell University Press.
- Smith, M. S. (2001). *The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*. Oxford University Press.
- Sorensen, E. (2002). Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity. Mohr Siebeck.
- Stuckenbruck, L. T. (2014). *The myth of rebellious angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament texts*. Mohr Siebeck.
- Wright, N. T. (1992). The New Testament and the People of God. SPCK.

Fuentes comparativas

- Bhagavad Gītā. (2000). [Trad. A. Pániker.] Kairós.
- Bodhi, Bhikkhu (Trad.). (2000). The Connected Discourses of the Buddha [Saṃyutta Nikāya]. Wisdom Publications.
- Corán. (2005). [Trad. J. Cortés.] Herder.
- Malandra, W. W. (Ed. y Trad.). (1983). An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions. University of Minnesota Press.
- Vālmīki. Rāmāyaṇa. [Para referencias a Rāvaṇa y los rākṣasas. Trad. cast. de referencia: Sirio, 2016.]

