

# JESUS Y LOS DEMONIOS

## INTRODUCCION CRISTOLOGICA A LA LUCHA POR LA JUSTICIA

### 1.— NUESTRA SITUACION ACTUAL

El tema parece descorazonador. Las perícopas evangélicas que narran la liberación de endemoniados se nos han vuelto hoy tremendamente problemáticas; se encuentran frente a una serie de dilemas que es preciso tomar como punto de partida.

1.1.— Por un lado son narraciones desconcertantes para el lector medio moderno; y la teología debe dirigirse también a ese lector medio y no sólo al especialista que hace recensiones en revistas. El creyente medio tiende a pasar por alto esas narraciones y a prescindir de ellas. Y sin embargo, ese gesto tan simple no acontece sin cierta violencia puesto que tales escenas —en narración detallada o en sumario esquemático— son más frecuentes de lo que el lector quisiera. La primera mitad de Marcos —que por otras razones podría ser el evangelio más comprensible y más cercano al hombre de hoy— aparece literalmente plagada de tales presencias demoníacas, para desconcierto del lector.

1.2.— Por otro lado es opinión prácticamente común de la crítica histórica que precisamente esas narraciones no pueden despreciarse, porque en ellas tenemos con seguridad una referencia a hechos reales de Jesús. Si prescindimos de sus comidas con los desclasados, quizás no hay dato más innegable de la actuación del Jesús histórico que su actividad "exorcista". La pluralidad de fuentes que la testifican, las alusiones a exorcismos en *logia* tenidos por auténticos, la constatación de que los enemigos de Jesús

no negaban su eficacia exorcista sino que sólo la interpretaban de otra forma atribuyéndola a Beelzebul o a la magia (constatación de la que testifican no sólo los evangelios sino un conocido pasaje del Talmud) . . . todas estas razones obligan al lector y al cristiano actuales a enfrentarse con el hecho de la liberación de endemoniados por Jesús, como un dato que no puede pasarse por alto alegremente.

1.3.—Esta situación se agrava hoy en día por la polémica sobre Satán aparecida en la teología más reciente (1). Una polémica que ha tenido perfiles de "noticia" como para llegar fácilmente a los medios de comunicación e incluso a las negritas de sus titulares. Y una polémica que no ha puesto en cuestión simplemente la realidad o la posibilidad de la posesión diabólica, sino la existencia misma del demonio. ¿Qué sentido puede quedar entonces para las narraciones mencionadas? ¿No fuera mejor tender sobre ellas el manto de un silencio pudoroso? . . .

No vamos a entrar ahora en la citada polémica en la que habría que evitar el pasar con demasiada facilidad de un "dogma" a su contrario. Por cierta deformación profesional, los teólogos solemos ser proclives a la certeza, y a concebir demasiado la teología como "edificio de dogmas" y demasiado poco como articulación de la experiencia de fe o como "ignorancia *docta y esperanzada*". En el caso concreto que nos ocupa, lo decisivo del tema no es la existencia o no existencia de Satán (que, en mi opinión, sólo podría testificarla quien hubiese "estado allí" y lo hubiese visto) sino esta doble tarea:

- a) Por un lado la necesidad de distinguir, en Escritura y Magisterio, lo que es enseñanza evangélica o "buena noticia" y lo que son elementos culturales que no pertenecen a esa enseñanza, pero que están incorporados a ella como su gramática y su única posibilidad de expresión en un momento dado.
- b) Por otro lado la necesidad de detectar cuál fue la experiencia espiritual de creyentes de antaño que pudo o necesitó expresarse en el *theologumenon*, del demonio y que, como tal experiencia espiritual, seguirá siendo válida para nosotros.

Y bien, precisamente estas dos tareas pueden quedar intocadas con el simple juicio, afirmativo o negativo, acerca de la existencia de ese ser extraño.

1.4.—Ante este conjunto de datos, parece que el acceso a la actividad exorcista del Jesús histórico debería plantearse de modo que pueda prescindir de la cuestión de existencia o inexistencia de Satán que, como tal cuestión, quizás es meramente curiosa y no parece que pueda ser zanjada por la teología. Pero en cambio no puede prescindirse de buscar el sentido

---

(1) Véase como único ejemplo: H. HAAG, *Teufelsglaube*, Katzmann, Tübingen 1974. Y a modo de balance, la sensata página de K. RAHNER, *Besessenheit und Exorzismus*, en St. der Zeit 194(1976) 721-22.

“evangélico” (es decir: de buena noticia) de algo que tiene una presencia tan abrumadora en las narraciones de los tres sinópticos. E insistamos, para prevenir determinadas pseudoortodoxias, en que precisamente ese sentido es el que puede perderse con una lectura demasiado literal de las narraciones evangélicas, tanto si se tiene a dicha lectura por histórica, como si se la tiene por mitológica.

## 2.— AMBIENTACION CULTURAL

### 2.1.— El mundo antiguo

La demonología parece ser un elemento configurador de toda la cosmovisión antigua, incluyendo el judaísmo y el Nuevo Testamento. El mundo de los demonios es, para el hombre antiguo, un mundo familiar y casi palpable. Este es el primer dato a tener en cuenta cuando se aborda nuestro tema.

O. Böcher (2) ha intentado sistematizar toda esa demonología antigua, y no es fácil resumir aquí su exposición, que quizás en algún momento cede al señuelo de entender desde esa clave demoníaca detalles o expresiones del NT que tal vez son susceptibles de una interpretación más trivial y más inocente. Pero lo innegable es que el hombre antiguo vive en un mundo poblado de fuerzas desconocidas (ni buenas ni malas). Y es un hecho que

- a) La antigüedad conoce lugares de morada de los demonios: el agua y el mar, el vino, aire, fuego, el desierto, las cuevas. . . . conoce sus nombres, voces, números (3) y hasta los modos concretos y las formas como actúan dichas fuerzas y que pueden ser por ejemplo: el contacto con el cuerpo (a través de la comida, del trato sexual o del simple contacto de manos), el contacto con el “de fuera” (el pagano o el samaritano, el impuro, las masas o los cadáveres), y sobre todo la enfermedad (4). Entre las enfermedades hay algunas que más fácilmente se conectan con lo diabólico, como mudéz,

---

(2) Cf. *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1972. Del mismo: *Das neue Testament und die dämonischen Mächte*, KBW, Stuttgart 1972.

(3) No es casualidad, por ejemplo que sean siete los demonios echados de María Magdalena (Lc 8,2), siete los que recoge el demonio echado para volver al ataque (Mt 12,45) y siete los hijos exorcistas de Escevas (Hchs 19,14).

(4) Los evangelios aluden a veces el origen diabólico de alguna enfermedad física hasta el extremo de que hay pasajes que parecen identificar la enfermedad y la posesión diabólica (cf.vg. Lc 8,2: *curadas* de espíritus inmundos; Lc 4,38-40; Lc 13,16; Mt 9, 32-33 y 12,22: demonio mudo).

ceguera o parálisis (5). Pero son sobre todo las enfermedades psíquicas —las menos conocidas y las más inexplicables— las que más fácilmente son vistas como obras demoníacas, hasta el extremo de dar lugar a la expresiva designación de "posesión diabólica". "Posesión" porque ahora la acción de esas fuerzas parece afectar a la totalidad o al centro ontológico de la persona atacada y no meramente a alguno de sus órganos o facultades. Es incluso muy posible que la doble acusación que encontramos dirigida contra Jesús: la de ser un loco (Mc 3,21, en boca de sus familiares) y la de ser un endemoniado (Jn 7,20 entre otros, en boca de los judíos) no sean más que dos variantes de una misma acusación históricamente cierta (6). En cualquier caso parece innegable que la pregunta de "qué espíritu poseía a Jesús" fue realmente una de las cuestiones más torturantes y más decisivas para sus contemporáneos.

- b) La antigüedad conoce también determinadas formas de combatir a esos seres extraños, mediante gritos, conjuros, invocación del nombre de algún exorcista eficaz, o bien mediante alguno de los mismos elementos demoníacos, como *vg.* el agua (7), en virtud del principio aquel de que "un clavo saca otro clavo" y porque el reino de lo diabólico es precisamente el reino de la división. Y conoce determinadas conductas con que prevenirse contra ellos, como el ayuno, el silencio, la abstinencia sexual (8), quizás también el velo en las mujeres y el voto del nazireato entre los hombres (9).

Esta ambientación es importante: pues Jesús ha crecido y vive inmerso en esa mentalidad. Aunque se puede tener la impresión de que, para Jesús, todo ese mundo vago se concentra en la figura de Satán, y aunque Jesús parezca considerar la oración como el único medio válido para precaverse contra ellos (10), y aunque él y los suyos acogen a samaritanos y a las masas malditas sin temer el contagio demoníaco con ellas, sin embargo hay detalles innegables —como el logion de Mt 12, 43—45 (11) que los exegetas se inclinan a considerar como palabra auténtica de Jesús precisamente por

---

(5) Y estos son precisamente los enfermos cuya curación narran más los evangelios.

(6) Jn 10,20 ha unido ambas acusaciones.

(7) Tampoco es casual la presencia de exorcismos en el rito bautismal cuya materia es precisamente el agua.

(8) *cf.* 1 Tim 4,3.

(9) Pablo todavía parece haber practicado ese voto: *cf.* Hchs 18,18 y 21, 23-26.

(10) Esa sería la versión original de Mc 9,29, donde "el ayuno" es un añadido posterior.

su misma extrañeza— que constituyen un indicio de hasta qué punto Jesús se inserta en toda esa mentalidad de su época. Algunas de las curaciones de Jesús están narradas con gestos que parecen tomados de exorcismos de la época (12), aunque se pueda discutir si esos rasgos se han conservado porque eran recuerdos sólidos, o más bien han entrado en la narración por el contacto ambiental que condiciona a la tradición.

## 2.2.— El judaísmo

El judaísmo parece ser el ámbito donde más se lleva a cabo la personificación de estas representaciones que en principio —como hemos dicho— se referían sólo a fuerzas (ni buenas ni malas) desconocidas del hombre pero distintas de Dios. También Satán, como ser personal, parece ser representación judía veterotestamentaria y, probablemente, tardía (13).

Todo esto no quita para que esa tendencia personificadora mantenga demasiado imprecisos los límites entre lo metafórico y lo literal, puesto que todavía Pablo parece hablar del pecado o de la muerte como fuerzas personificadas, como demonios.

Más interesante puede ser el notar que toda esa demonología no nace en el judaísmo simplemente como explicación, que sustituye a la falta de otra explicación científica y se vuelve inútil con la aparición de ésta. No pretende explicar sólo *cómo* pasan determinadas cosas, sino el *porqué* último por el que ocurren. Esta pregunta sobre el porqué último es casi ininteligible para el mundo científico moderno que sólo concibe la pregunta por

---

(11) "Cuando al espíritu inmundo lo echan de un hombre va atravesando lugares resecos buscando un sitio para descansar, pero no lo encuentra. Entonces dice: me vuelvo a mi casa de donde me echaron. Al llegar se la encuentra desocupada, barrida y arreglada. Entonces va a cogerse otros siete espíritus peores que él y se mete a vivir allí, y el final de aquel hombre resulta peor que el principio".

(12) cf. vg. Lc 4,38-40 con la expresión "imperó (*epetimesen*) a la fiebre" que luego encontraremos como típica de los exorcismos de Jesús.

(13) El ejemplo clásico es la comparación entre 2 Sam 24,1 y su posterior versión en 1 Par 21,1.

funcionamientos, y adivina que toda otra pregunta acerca de los porqués últimos (caso de que llegue a entenderla) es una pregunta sin sentido puesto que carece de posibilidades de respuesta. Desde una experiencia "técnica" del mundo, lo decisivo es el dominio de mecanismos que, como tales, quedan vestidos de neutralidad. En cambio desde una experiencia religiosa, que es esencialmente experiencia de *plenitud*, resulta intrascendente la cuestión de si una enfermedad o una catástrofe se produce a través de tales o cuáles agentes o leyes físicas: esta respuesta deja intacta la otra cuestión de cómo es posible o de por qué se producen los procesos mencionados. De modo que un judío piadoso y medianamente ilustrado, si oyera desautorizar su demonología por la ciencia moderna que ya ha explicado tantos fenómenos y tantos procesos antaño inexplicables, quizás hubiera respondido sin inmutarse demasiado y con cierta ironía "qohelética", citando los versos del poeta:

¡Bueno es saber que los vasos  
nos sirven para beber!  
Lo malo es que no sabemos  
para qué sirve la sed...

En este marco de las preguntas por los porqués últimos, que es un contexto superado para la mentalidad moderna, la demonología antigua había de chocar necesariamente con el *patmos* monoteísta del judío. Quizás no hay en el judaísmo una respuesta uniforme y sistematizada a ese choque. Pero eran salidas lógicas la de colocar a todas esas "fuerzas" *bajo* el dominio de Yahvé, como su corte, con ese plural extraño con que a veces se habla de Dios en A.T., o la de colocarlas *frente* a El, como enemigos, para lo cual bastaba por ejemplo con identificarlas con los dioses de otras naciones, a los que los judíos fueron más tentados de tomar en serio que de tomarlos por nada y por obra de manos humanas, como les aconsejaban sus hagiógrafos (14). Así se pudo ir fraguando la distinción entre demonios buenos (ángeles) y malos, que parece a todas luces tardía porque en el NT aún no está clara ni exclusivamente vigente.

---

(14) El Beelzebul que aparece en Mc 3,22 par. podría ser el Beelzebul dios de Ecrón que aparece en 2 Re 1,16 aunque hay exegetas que no aceptan esta identificación.

### 2.3— El Nuevo Testamento

Con estas consideraciones el judaísmo prepara e inicia una evolución que vamos a encontrar en el Nuevo Testamento, pero enriquecida y matizada ya por el pago a través de la experiencia de Jesús. Esa experiencia, que analizaremos después, es la de una *victoria sobre los demonios*; y la evolución a que estamos aludiendo consiste en un progresivo corrimiento, o una interpretación de la demonología, desde lo mágico-ritual, hacia lo ético-escatológico (15).

Así como, en otro orden de cosas, la circuncisión pasa a ser en el NT "circuncisión del corazón", de igual modo luz y tinieblas pasan a ser designaciones ético-escatológicas, el fuego pasa a ser el valor purificador del dolor (1 Pe 1,7; 1 Cor 3,13-15), el sexo es desdemonizado en la condena de los encratitas (1 Tim 4,3) aunque se reconozca su fuerza para totalizar la existencia humana, se declaran puros todos los alimentos y se convive con gente "impura", y el posible carácter exorcista de los vestidos se convierte en el tema ético de desnudarse del hombre viejo y vestirse de Cristo o del hombre nuevo. Igualmente el sentido exorcista de la sangre (de toros, etc.) pasa al valor redentor de la sangre de Cristo; pero esa sangre es sangre derramada sólo porque es vida entregada: su valor exorcista radica ahora no en lo mágico sino en lo ético, por donde llega verdaderamente hasta la santidad de Dios (cf. Heb 9, 14; 8,1 etc.)

Esta misma transposición se percibe también en los nombres de que se valdrá el Nuevo Testamento para designar a los demonios. Ahora no aludimos a nombres comunes, genéricos, los cuales son meramente descriptivos o designativos, como el de "potestades" o "elementos del mundo" o "espíritus inmundos", sino a los nombres de alguna manera *proprios* o, al menos, funcionales en cuanto la función define a la persona. Hemos de tener en cuenta además lo que, para un semita, representa el *nombre*, como posibilidad de dominio y de posesión de lo nombrado.

Pues bien: mientras el judaísmo tardío conocerá una auténtica mitificación de la demonología a través de denominaciones personales, en el Nuevo Testamento son raras las designaciones "personales". Belial, tan frecuente en Qurán, aparece sólo una vez (2 cor 6,15); y Beelzebub sólo aparece dos veces y ambas —con estilo directo o indirecto— reproduciendo el lenguaje de los judíos (Mt 12, 27 par. y 10,25). Raras son también las de-

---

(15) Para los ejemplos que siguen en letra pequeña cf. O. BOCHER, *op. cit.* 138ss.

signaciones de corte mitológico, como “la antigua serpiente” o “el dragón” (que prácticamente sólo aparecen en Apoc. 12,9). En cambio asistimos a una incipiente floración de designaciones de corte ético, como las de El Enemigo, El Acusador o calumniador, el Tentador o seductor (16), El Fuerte, el Homicida (17) y, quizá la más importante de todas, “El príncipe (o dios) de este mundo” (cf. 2 Cor 4,4; Ef 2,2; Jn 14,30; 12, 31; 16, 11) (18).

En el contexto de este corrimiento hacia lo ético-escatológico es donde hay que situar la ambigüedad del nombre de Satán que, originariamente, sólo significa enemigo (cf. 1 Sam 29,4; 1 Re 5, 18) o fiscal (Sal 109,6) y que, al irse produciendo el proceso de personificación de las fuerzas demoníacas, aparece como hipostatizado por medio de un artículo (*hasatan: el* enemigo) entrando así en la evolución ética a que aludimos. En el AT son frecuentes las alusiones a *satán* en las que éste aparece con artículo, lo que permite sospechar que no se trata de un nombre propio (cf. Zac 3, 1.2 donde aparece tres veces, y Job 1, 6 ss. donde aparece con el nombre de Job que no lo lleva) (19).

Los LXX lo traducen como *o diabolos*: el calumniador (quitándole el artículo en 1 Par 21,1). Es una traducción comprensible dado que el matiz más intenso de *hasatan* cuando se usaba como nombre común era el de adversario o acusador en un juicio.

Por lo que toca a las tradiciones evangélicas, Marcos y la fuente de Lucas se limitan a transcribir con letras griegas la palabra hebrea (*o Satanas*). El artículo, en el caso de esta transcripción, queda ambiguo puesto que los nombres propios pueden llevar artículo en griego. Pero la mayúscula con que ha quedado en nuestras ediciones del NT lo convierte inequívocamente en nombre propio. Hay además tres pasajes en los que aparece sin artículo, de modo que allí no se puede dudar de su carácter de nombre propio, y son Mc 3,23; Lc 22,3; 2 Cor 12,7 (se puede prescindir de Mc 8,33 par. donde la falta de artículo es mera exigencia del vocativo). *La función ético-escatológica de “la enemistad última” ha*

---

(16) Sugerido también en Apoc 12, 9ss. junto a “serpiente” y Satanás.

(17) Para todos estos nombres cf. *diabolos* en TWNT.

(18) La misma autodesignación que se dan los demonios de Gerasa —“legión”— tampoco es una designación personal o un nombre propio, sino que alude a la multiplicidad de esas fuerzas (también en la hipótesis de J. Jeremias de que legión traduzca el arameo *ligyona* —soldado— porque los demonios son como una gran hueste).

(19) En cambio en el texto de 1 Par citado en la nota 13 Satán es claramente un nombre propio cuya misión ya es conocida: sustituir a Yahvé como tentador de David en 2 Sam 24,1.



*pasado ahora a convertirse en nombre propio.* Y es además curioso que, en los Sinópticos, ese nombre de *o Satanás* aparezca casi exclusivamente en labios de Jesús (Mc 1,13 y Lc 22,3 son excepciones) como si se tratase de uno de esos rasgos típicos del lenguaje de Jesús que las tradiciones sinópticas han respetado (20).

Finalmente, otras tradiciones, en vez de transcribir al griego el *hasatan* hebreo, han retomado la traducción de los LXX: *o diabolos*.

Este parece ser el uso típico de la fuente Q, mientras que Mateo habría en algún momento optado por retraducirlo de manera más clara por *o echthros* (el enemigo) y *o poneros* (el malo) a que ya hemos aludido más arriba.

Esta amplitud de límites del lenguaje descubre que no se trata de un simple traslado o reducción ética, sino de un proceso de corrimiento o de una tendencia a releer la demonología en clave ético-escatológica que, como hemos dicho, estaban iniciados ya en el Antiguo Testamento. La "personificación" de lo demoníaco no puede separarse de este dato, puesto que lo ético nos aparece como el campo específico de lo personal. Lo que describe la variedad de nombres citados arriba es una concepción de Satán como poder opresor o amenazador, como la *fuerza de lo inhumano*; y la designación original de "el Enemigo" es la más expresiva en este sentido. El hombre es un ser misteriosa e increíblemente amenazado, y todo lo que es amenaza para el hombre está "fuera" de Dios; de modo que la oposición de Satán a Dios no puede separarse en absoluto de su oposición al hombre: ambas son una y la misma oposición. Y se trata de una oposición trágica porque ese enemigo es "Fuerte" (Mc 3,27) y su fuerza reside en la sumisión del hombre: ese enemigo es el "dios" o el príncipe de este mundo cuya acción es alienar los corazones (*noemata*, 2 Cor 4,4). He aquí su enorme poder.

#### 2.4.— Consecuencias teológicas

A la luz de cuanto llevamos visto, quizás se pueda intentar describir la experiencia religiosa que late bajo el enunciado teológico del demonio y que, en cuanto tal, es importante. La demonología está puesta en relación no simplemente con la impotencia del hombre primitivo, ni tampoco siquiera con la necesidad de explicar la existencia del mal, sino más bien con la *magnitud* incomprensible del mal —una magnitud que es cuantitativa y cualitativa—, con la experiencia de que el mal moral y la alienación humana se hallan vinculados, no tienen sentido posible y se elevan a niveles indiscutiblemente trágicos. Hay como un misterio de que el mal es mayor

(20) Recuérdese lo que ocurre vg. con el Hijo del Hombre.

que la culpa humana (21), posee un "plus" extrínseco al hombre (22). Y ese "plus" exterior es realmente el gran enemigo (*satán*) del hombre, la gran fatalidad de la vida, prescindiendo de si a ese "plus" se le personifica o no (23).

El nombre de Satán debería ejercer pues la función de una negativa a olvidar o a cerrar los ojos ante el mal de la tierra y sus dimensiones. Y esta función la ejerce al afirmar que *el hombre está sometido a unas fuerzas de mal* (en sentido primaria, pero no exclusivamente ético) *que son superiores a él, y que tan sólo son inferiores a Dios*: por eso Satán (el Malo, el Homicida, el Enemigo del hombre) es el príncipe o dios de este mundo.

Quisiera desarrollar algo más la afirmación que acabo de subrayar.

2.4.1.— El teologúmeno del demonio significa en primer lugar (y esta fue su misión primera en la historia de la teología) que el mal, es, sí, una realidad más fuerte que el hombre, *pero no más fuerte que Dios*. Y, por tanto, que el problema del mal sólo tiene posibilidades de respuesta a partir de una esperanza de carácter teologal. Estaba aquí en juego el problema de la postura cristiana ante el maniqueísmo y lo que podríamos calificar como "la dosis de maniqueísmo cristianamente tolerable".

Convendría recordar que el maniqueísmo constituye la gran luz, la gran necesidad y la gran tentación de todo pensar ético o profundo. Se podría corroborar esta afirmación desarrollando el enorme sentido del maniqueísmo en el pensamiento persa (a cuyo imperio perteneció Israel durante dos siglos decisivos para la teología del AT y cuyo influjo en la Biblia parece mucho mayor del que sospechamos), o comentando la evidencia con que lo veía Agustín pese a sus esfuerzos por deshacerse de él; o aludiendo al lenguaje dualista de San Juan. O también haciendo una radiografía de nuestros maniqueísmos inconscientes: el anticomunismo por ejemplo, o determinadas formas de concebir la lucha de clases, pese a todo el empeño de Marx por superar la ética y por atacar la estructura y la situación en vez de las personas.

---

(21) cf. 2 Tes 2,7: opera un misterio de iniquidad.

(22) Ese "plus" está bien expresado vg. en el mito de la caída del Génesis: Adán tiene razón al decir que la mujer le ha engañado, y ésta al decir que lo ha hecho la serpiente. No se trata de excusas sobre las que moralizar, sino de que el mal verdaderamente ha llegado más lejos de lo que "era".

(23) En mi opinión, por tanto (en contra cf. H. HAAG, *op. cit.*, passim) la afirmación de Satán, en su gestación global, no pretende *explicar* el origen del mal (como tal explicación, ciertamente no aclara nada) sino *expresar* la experiencia de su superioridad sobre el hombre. Y este elemento es el que creo no cabe dejar de lado, mediante una desmitificación de Satán meramente "tecnocrática" y no propiamente cristológica.

Ante esa fuerza del maniqueísmo no resultaba nada evidente el rechazo cristiano de él. Casi diríamos que ese rechazo contradice a la experiencia, porque lo que al hombre se le presenta como todopoderoso no es el bien o el amor, sino el mal y su imperio. Que el mal no sea más que una creatura es, al menos en sus orígenes, una afirmación no de experiencia sino de fe, como exclusivamente de fe es el optimismo que ella vehicula: que la fuente última y todopoderosa de la realidad es buena. Pero esa afirmación optimista, al negarse a reducir el mal exclusivamente a la realidad experimentable, daba cabida a una dosis enorme de seriedad que antes he calificado como "la dosis de maniqueísmo" que tolera la fe cristiana.

Y sin embargo, hoy debemos añadir que no constituye el maniqueísmo nuestra gran tentación ni nuestro gran peligro a nivel de conciencia, sino más bien lo contrario (y ello a pesar de nuestros maniqueísmos inconscientes). Por eso, este primer significado de la doctrina de Satán, que teológicamente fue el más claro, debe ser completado por la afirmación que sigue.

2.4.2.—El teologúmeno del demonio significa además que ese mal inferior a Dios no es, con todo, *meramente intrahistórico*: bien sea meramente individual (de modo que puede ser superado vg. por la ascética) bien sea meramente estructural (de modo que podría ser quizás domable con una "ciencia de las estructuras") o meramente accidental (de modo que podría ser vencido con buen corazón y una beneficencia bien organizada). La sede última del mal no es el progreso, en el sentido teilhardiano de la dificultad del "ascenso" no: lo es la compaginación o choque de intereses de los individuos (es decir: no lo es la historia ni la humanidad), sino que lo es *la libertad* (por eso se la *personifica* al personificar a Satán)

Esto implica, por debajo de toda la mitificación de la demonología, una seriedad última de la vida en dialéctica con el optimismo último de que hablábamos antes: una imposibilidad de trivializar la vida, por grande que sea la dosis de humor o de pasatiempo que cabe en ella. Implica la llamada a aceptar en profundidad una vertiente trágica ante la que el hombre no debe cerrar los ojos: el dolor de los niños que sufrieron en Auschwitz no ha quedado *ya resuelto* por el hecho de que haya pasado el tiempo y esos niños no sufran o ni existan ya. Es un dolor que no puede quedar "infecto" y que sigue pesando sobre todas nuestras alegrías. Como debe seguir pesando el dolor por las estúpidas muertes de la semana negra del pasado enero, aun si llega el día en que España se haya dado a sí misma un régimen más concorde con la dignidad del hombre. El "pecado del mundo" en cuanto pecado estructural no es pues la última palabra del mal.

De este modo el teologúmeno del demonio debe realizar una doble desmitificación: desmitifica al mal convertido en dios o erigido en principio ontológico último; lo que llevaría en fin de cuentas a la resignación definitiva. Pero desmitifica también el mal como absolutamente idéntico con cualquiera de sus manifestaciones concretas en las cuales se encarna pero no se agota (el demonio sería *exclusivamente*, por ejemplo, el capitalismo o el fascismo), lo que llevaría a una de estas dos cosas: o a una afirmación de progreso intrahistórico totalmente ideológica, o a la creencia ingenua e interesada de que en la "lucha contra el mal" todo es legítimo porque el mal está exclusiva y totalmente a un lado de la trinchera y el bien exclusivamente al otro lado, es decir: llevaría a las atrocidades clásicas de la idea de cruzada, sea quien sea el dios en cuyo nombre se emprende.

En correspondencia con eso, la negación de la existencia de Satán ha de estar alerta para no caer en el peligro que la amenaza, de convertirse inconscientemente:

-- o en un desconocimiento de la inhumanidad del existir humano (de ese "plus" de inintegrabilidad y de sinsentido mencionado antes) (24) que en el fondo haría el juego a los sistemas establecidos,

— o en una localización *total y adecuada* de la inhumanidad del hombre (vg. el mal es todo y sólo el capitalismo) que en el fondo acabaría bendiciendo la inhumanidad de la lucha contra ella.

O resumiendo ahora con una formulación teológica clásica: "las fuerzas de ceguera, de envenenamiento y de destrucción —tanto si se manifiestan de manera existencial, personal u ontológica— son algo transcategorial, transubjetivo y transeunte. Sin que esto signifique que son trascendentes en el sentido de la Trascendencia bíblica (25). Lo cual significa que es urgente recuperar el carácter "misterioso" último del mal, y que --como la realidad del Mal a que alude el lenguaje sobre el demonio no es categorizable— sólo se puede hablar del demonio como de aquello que Dios ha vencido en Cristo. Hablar de él en un contexto religioso general, al margen de

---

(24) Al afirmar que el mal sólo puede ser experimentado como sinsentido natural no negamos que, con la fe, se pueda hacer de ese sinsentido un material de construcción de un sentido superior y hasta vivificante. Pero esto no significa que el sinsentido o la impotencia dejen de ser tales, o que no hayan de ser bebidos hasta las heces por el creyente, en la fidelidad y la obediencia. Lo que negamos, pues, es una especie de "teodicea de pequeño burgués" que cree precipitadamente tener a mano un sentido para el mal en vagas apelaciones a la conversión y a la buena voluntad.

(25) RGG VI, 711

esta experiencia de salud en que está implicado, sería convertirla otra vez en un principio "ideológico" de conformismo y de resignación, en un chivo expiatorio sobre el que descarga el hombre los resultados de su propia pereza (26).

Una vez establecido el sentido teológico del lenguaje sobre Satán puede resultar tentador el hacer una aplicación a nuestra controversia actual. Un observador cultural despreocupado se sentiría inducido a narrarla de una manera irónica: como si los norteamericanos hubiesen querido poner de moda a Satán y, con la eficacia que les caracteriza en sus cruzadas, no hubieran conseguido más que poner de moda su negación. La demonización faciltona y sensacionalista (que está tipificada en fenómenos comerciales como el de *El Exorcista*) se encontró con una desdemonización de igual categoría: hecha por ilustrados baratos y dieciochescos que creen arreglar el mundo quitándole el pasaporte al demonio.

Quizás lo más serio que se ha dicho en esta discusión es que en el demonio no se puede "creer" porque creer sólo se puede en Dios (27). La existencia del demonio, por tanto, no puede ser objeto de fe por su naturaleza misma: porque objeto de fe sólo lo es el amor salvador y total de Dios al hombre en Cristo. Ocurre que la función del teologúmeno del demonio está implicada en esa salvación como su último término de referencia y como expresión de la enorme seriedad de esa salvación. Pero pensar que puede haber o que hay (teológicamente hablando) algo así como un "dogma" de la existencia del demonio me parece que es prostituir definitiva y doctrinariamente la noción de dogma. La mayor tentación del creyente sería creerse capacitado en nombre de su fe, para *saber* que existe o que no existe ese personaje extraño. Poner la cuestión en su sitio sería dejarla en la docta ignorancia y en el *significado creyente* que el teologúmeno del demonio expresa.

Esta panorámica ambiental, desde el mundo antiguo y el judaísmo como marco previo a la aparición de Jesús, hasta el Nuevo Testamento y la teología posterior como consecuencias de la aparición de Jesús, quizás nos permita acercarnos al sentido que la aparición de Jesús tiene frente al tema de los demonios: porque es innegable que los hombres que vivieron en se-

---

(26) Pienso que es obligado expresar el siguiente temor: que esa función ideológica es la que estaba latente en la célebre alusión de Pablo VI que culpaba al "humo de Satán" de la crisis por que atraviesa la Iglesia. Cuando Roma se ha negado por principio y por sistema —no por conclusión y como consecuencia de una discreción de espíritus a entrar por determinados caminos en el campo de la opción por los pobres, del nombramiento de obispos, del sentido actual del ministerio petrino, de la reforma de la Curia Romana, de la mera *discusión* de algunos temas como el del celibato ministerial... ¿se puede culpar sin más a Satanás de todas las distorsiones y aun de las inevitables sinrazones a que dan lugar tales situaciones violentas?

(27) Cf. J.J. ALEMANY *¿Fe en el diablo?*, Razón y Fe 191(1975)239-250.

guimiento del acontecimiento de Cristo se sintieron impelidos a situar ese acontecimiento en contraste con la demonología como su contrapolo iluminador. Y es innegable que a ese impulso respondía algo que había ocurrido innegablemente, al nivel de los hechos, en la existencia histórica de Jesús.

### 3.— JESUS Y LOS DEMONIOS

#### 3.1.— La desaparición del exorcismo

El primer rasgo sorprendente del NT, por lo que respecta a la figura de Jesús y a sus relaciones con nuestro tema, es que, a pesar de la demonología ambiental y de las prácticas exorcistas de la época, a pesar de la actividad curadora de Jesús para con enfermos diagnosticados como posesos, a pesar de la confesión neotestamentaria de la derrota de todas las potencias demoníacas por Cristo, sin embargo ni una sola vez aplica el NT a Jesucristo la denominación de *exorcista*, ni califica como exorcismos sus actuaciones milagrosas o bienhechoras. Se trata de una constatación meramente terminológica, pero que resulta tanto más extraña cuanto que el género literario o el esquema narrativo de los exorcismos judíos o griegos parece haber sido aceptado sin mayor dificultad. Este esquema consta de cinco puntos que es fácil reencontrar en Mc 1,23-28 (ó Mc 5,1-20): encuentro, conato de defensa del demonio, expulsión, fenómenos que acompañan a la salida del demonio, extrañeza de los testigos.

Pero, desde el punto de vista terminológico, el verbo *exorkidsô* y los sustantivos derivados de él desaparecen del lenguaje neotestamentario. La única vez que lo encontramos (Hchs 19,13 repetido) se refiere precisamente a la actividad de judíos no cristianos que trataban inútilmente de arrojar demonios. Como si, al salir del ámbito cristiano, el término recobrara en seguida su naturalidad, su espontaneidad y su frecuencia. Y este uso casi parece intencionado por cuanto, precisamente en el versículo anterior, se ha referido el cronista a la actividad (ahora eficaz) de Pablo que "expulsaba espíritus malos" (*pneumata ponera*, Hchs 19,12). Y ahora se ha referido a ella sin usar el verbo *orkidsô* con el que inmediatamente va a calificar la actividad ineficaz de unos exorcistas no cristianos, que pretenden expulsar malos espíritus valiéndose del nombre de Jesús. Se da pues una clara desautorización del exorcismo, y hemos de preguntarnos por sus razones (28).

(28) Está claro que las otras dos veces en que aparece la palabra en el N.T. no afectan a nuestro tema. Cuando es puesta en boca de Caifás en el proceso de Jesús tie-

En mi opinión, esta desaparición de la terminología del exorcismo tiene un paralelo en el NT. Algo semejante y mucho más estructurado ocurre, como es sabido, con el término *hiereys* (sacerdote). Ya se ha hecho notar en múltiples ocasiones cómo el NT rehuye para el ministerio eclesiástico la terminología sacral (sacerdote etc.) echando mano de vocablos más laicos como *presbyteros* (anciano) o *episcopos* (inspector) etc. Este proceso queda, a la vez, coronado y explicado por la forma como la Carta a los Hebreos aplica a Jesús el título de sacerdote con intención polémica y exclusiva: el sacerdocio de Jesús sólo puede significar la desautorización radical de todo otro sacerdocio. Jesús ha sido el único verdadero sacerdote porque ha sido el único que ha logrado realizar aquello que en todos los demás sacerdocios se intentó de una manera vana y figurada: “atravesar los cielos” (Heb 8,1 y *passim*), llegar hasta Dios. De modo que *la denominación desaparece al ser realizada*, en forma semejante a como soñaba el joven Marx que ocurriera con la filosofía.

Pues bien, algo semejante hay que leer en la ausencia de los términos exorcismo, exorcista, etc. del lenguaje del NT: se trata de una desautorización de todas las pretensiones exorcistas del mundo antiguo, y de una confesión creyente de que la victoria sobre los demonios y sobre los poderes opresores del hombre se ha realizado en verdad y de una vez para siempre en el acontecimiento de Jesús. El exorcismo es un *hapax* tan irrepetible como el sacrificio. De modo que el problema que plantea la ulterior presencia de exorcismos o las repetidas apelaciones a los creyentes para que ellos realicen esa victoria sobre Satán, ha de enfocarse en forma paralela a como se enfoca el problema del “sacerdocio” y del culto cristiano. Sin excluir, por consiguiente, la dosis de recaída en mentalidad veterotestamentaria o “religiosa” que puede haberse dado en una Iglesia, presente en una historia desescatologizada por el retraso de la parusía.

### 3.2.— La destrucción de los demonios

Suprimida la palabra exorcismo y sus derivados, son dos los términos que encontramos en los evangelios para aludir a la acción antidemoníaca de Jesús de Nazaret. Uno de ellos es el verbo *ekballô* (arrojar), que no pasa de ser una expresión genérica, atenta sólo al efecto de la acción, y que vale

---

ne un sentido derivado que también admite el castellano *conjurar*: el de una petición hecha con seriedad radical: te conjuro (*exorkidsô*: Mt 23,63) por el Dios vivo... Parecido es el significado que tiene en Mc 5,7 en boca precisamente de un demonio que suplica a Jesús: te conjuro (*orkidsô*) por Dios que no nos atormentes. Ninguno de estos dos pasajes constituye pues una excepción ni una dificultad contra la afirmación hecha en el texto

tanto para un auténtico exorcismo como para la acción no exorcista de Jesús, tal y como muestra claramente Mc 3,22 ss y par. Carece pues, para nosotros, de contenido teológico.

El otro término es el verbo *epitimaô* (ordenar, mandar, en traducción literal). Nos interesa mucho más porque es el que aparece cuando la acción de Jesús se quiere describir técnicamente (cf. Mc 1,25 y Mc 9,25, con los correspondientes paralelos en los que el término se ha conservado) (29). Aparece además, y sobre todo, en Mc 1,38 que tiene cierto carácter normativo en la tradición sinóptica, por esta doble razón: a) por su contexto, el capítulo primero de Marcos, que es una presentación de toda la actividad de Jesús (predicación, discípulos, expulsión de demonios y curaciones: cf. Mc 1,14-33), y b) por el contenido de la escena que es el primer acto específico de Jesús y el que va a suscitar la pregunta por él ("¿qué es esto?" Mc 1,27) y la cuestión de su potestad (*exousía*).

¿Puede encontrarse algún significado teológico al uso de *epitimaô*? Probablemente sí (30).

En primer lugar, *epitimaô* no sólo difiere del término técnico griego *exorkidsô* y de su uso en las historias helenistas semejantes, sino que se aparta también del profesional hebreo *gadsar*, que aparece en los exorcismos judíos y que designa una función paralela a la de los magos o brujos (30). Para esta diferencia terminológica hay al menos una razón negativa: en los exorcismos, la narración apunta sobre todo a exaltar la figura del exorcista (Salomón o quien sea) y sus secretos: las fórmulas eficaces que conoce etc. En cambio en los evangelios, sobre todo en los estratos más antiguos y más cercanos a lo prepascual, se trata más bien del hecho de que *someter a los demonios es un elemento necesario y capital del establecimiento del Reino* (32).

---

(29) Con sentido derivado aparece también en Lc 4,39 —de la fiebre concebida implícitamente como demonio— y en Lc 4,41 y Mc 3,12 par.; pero ahora aunque se refiere a la relación de Jesús con los demonios parece tener un sentido secundario: se trata del *mandato* de que no le delataran.

(30) cf. para lo que sigue H.C. KEE, *The terminology of Mark's exorcism stories*, en NTSt 14(1967)232-246.

(31) *Op. cit.*, 239.

(32) Es comprensible, no obstante, que este enfoque fundamental de los estratos más antiguos fuera cargándose de detalles taumatúrgicos en capas redaccionales poste-



Y en segundo lugar, quizás hay también una razón positiva para esta distinción terminológica. De hecho, *epitimaô* aparece en los LXX como traducción del hebreo *ga'ar* (33). El sentido bíblico de este vocablo hebreo, aún más que el de increpar o mandar, sería simplemente el de *someter*. Esto parecen pedir algunos contextos y una serie de expresiones, como la de "increpar a los mares" (repetida literalmente en Mc 5,39) que arrancan del antiguo mito de la lucha entre los dioses y las fuerzas del caos y las aguas: Dios no había tenido que luchar con ningún caos en el origen de los tiempos para crear el mundo, pero esa lucha entre Dios y las fuerzas del caos se da *en el seno de la historia* para llevar el mundo a su consumación escatológica. *Ga'ar* es el verbo que designa el poder sobre las fuerzas que obstaculizan el cumplimiento de los planes de Dios (34).

A una traducción similar nos llevaría el uso que se hace de *ga'ar* en la literatura de Qumrán, donde no se le puede entender como mandato ni como acción exorcista, del tipo vg. de una imposición de manos, sino más radicalmente como subyugación o acto de *someter* a los espíritus malos para que el dominio de Dios sea una realidad.

Quizás quepa decir, por tanto, que en su intención última, *epitimaô* ejerce una función desmitificadora paralela a la del *uaiomer* (y dijo) del primer capítulo del Génesis, pero ahora en el interior de la historia: Dios, que es el único verdadero exorcista actúa, como el Dios creador, "con sólo el poder de su palabra"; así como no necesitó luchar o entablar combate con los demonios para crear, también su sola palabra tiene poder sobre los demonios y esto es lo que ponen de relieve los "exorcismos" de Jesús (cf. Mt 8,16). En cambio el hombre, asociado por Dios a su obra y que afronta la creación para acabarla y afronta los demonios para vencerlos, ha de traducir con su esfuerzo y su lucha lo que en Dios es el simple poder de su palabra. Por eso de Jesús se dice que "expulsa los demonios antes de tiempo" (Mt 8,29).

A este mismo significado que hemos obtenido para el verbo *epitimaô* nos llevaría otra expresión que la predicación postpascual ha querido poner en labios de los demonios, como labios autorizados, y con la que resu-

---

riores en las que, por un lado, ya es explícita la preocupación cristológica (el objeto de la predicación ya no es simplemente el Reino sino Jesucristo) y, por otro lado, esa preocupación cristológica provoca fatalmente la comparación con otros taumaturgos, con lo que se accede a una semejanza cada vez mayor con otros relatos.

(33) cf. vg. Zac 3,2, traducido en Jud 9.

(34) cf. H.C. KEE, *op. cit.*, 236.

me la relación de Jesús con ellos: viniste a *perdernos, a destruirnos* (cf. Mc 1, 24 par.; Mc 5,7 par.). Los mismos demonios explican también por qué la actividad de Jesús tiene ese contenido: él puede destruirlos porque es el Santo, el Hijo de Dios (35). Aunque ambas expresiones son claramente postpascuales, responden a otra que pasa por palabra auténtica de Jesús, y con la que él mismo resume su actividad: vi a Satanás *caer del cielo* como un rayo (Lc 10,18).

En conclusión, el uso de *epitimaō* para las curaciones de endemoniados se aparta tanto del léxico exorcista judío como del griego. Se da aquí una clara diferencia que quizás permitiría aplicar el criterio de la discordancia y nos llevaría a algún rasgo que debe ser aceptado como histórico en el Jesús terreno. Ese rasgo no parece ser otro que el sentido que daba Jesús a sus curaciones de endemoniados: la victoria sobre los demonios no es fruto de algún poder *genérico* (mágico o ritual), sino que es la manifestación necesaria y privilegiada de la autoridad *específica* de Jesús; porque *es mediante esa victoria como el Reino de Dios se acerca*. Esto nos lleva al apartado siguiente y al rasgo más importante de la actividad "exorcista" de Jesús: la vinculación entre las curaciones de endemoniados y el Reino que Jesús predica.

### 3.3.— Demonios y Reino

En otro momento de la predicación postpascual, Lc 10, 38 ha resumido la vida de Jesús en forma bastante cercana a lo que acabamos de decir en el apartado anterior: Jesús pasó haciendo el bien y *curando a los oprimidos por el demonio porque Dios estaba con él*. La primera parte de esta fórmula no disocia entre enfermedad y posesión diabólica, rasgo que parece ser típico de los escritos lucanos.

Y remontándonos en el tiempo, es posible dar con otra fórmula que muy probablemente es o recoge una palabra auténtica de Jesús, ya que la discusión sobre Beelzebul, en la que dicha fórmula se nos ha conservado, tiene un *Sitz im Leben* clarísimo en la vida de Jesús (no así en la vida de la comunidad postpascual) y está además testificada tanto por Marcos como por la fuente Q. En esta fórmula es el mismo Jesús quien declara el significado de exorcismos: *ha llegado a vosotros el Reino de Dios* (Mt 12,28 par.).

---

(35) Recuérdese lo dicho en 2.4: pertenece a la experiencia espiritual que se plasma en el enunciado teológico sobre Satán, el que sólo Dios es más fuerte que las fuerzas de mal que oprimen al hombre.

Para entender esa fórmula es preciso partir del contexto en que nace: la discusión con los fariseos (Mt), con los escribas (Mc) o con "algunos" (Lc), y una determinada forma de argumentar de éstos. Los oponentes de Jesús no dan a la curación de endemoniados más que un valor de tipo mágico. La interpretan en virtud de lo que se llama *homopatía* (el principio de que "similia similibus curantur", al que antes aludí con el refrán castellano: un clavo saca a otro clavo). Para poder vencer a los demonios importa tener alguna entrada en su mundo, misterioso y desconocido, alguna participación en las fuerzas de ese mundo. Jesús la tiene: posee a Beelzebul —o es poseído por él— y por eso puede actuar sobre los demonios.

Una concepción bastante similar —causalista y mágica— la tienen aquellos exorcistas judíos de que habla Hchs 19,13ss, que "empezaron a invocar el nombre de Jesús sobre los endemoniados, diciendo: te conjuro por el Jesús ese del que habla Pablo". Este texto no describe más que una especie de prueba, hecha a ver si da resultado; en él no se trata de la llegada del Reino, sino de pronunciar un nombre que parece tener determinadas conexiones mágico-terapeutas. O con otras palabras: no se trata de la destrucción de los demonios, sino de que, en medio de un mundo poblado de demonios misteriosos, éstos pueden tener algún desconocido talón de Aquiles o punto débil, que se intenta alcanzar con el exorcismo.

A esta concepción opone Jesús su propia interpretación de su actividad: el Reino llega, y el Reino supone la destrucción de los demonios. Por tanto: "si yo lanzo demonios con el poder de Dios es que ha llegado el Reino" (Mt 12,28).

El signo que da Jesús es, por un lado, ambiguo como todo signo: la argumentación de los judíos sólo la refuta Jesús con un argumento *ad hominem* cuya fuerza lógica no es apodíctica, puesto que un mundo que conoce muy bien los "demonios" de la traición, del espionaje y las coartadas divergentes, podría aceptar sin dificultad que Satán tenga sus razones para actuar aparentemente en contra de sí mismo. Por eso sigue flotando para los judíos la pregunta interpeladora que exige de ellos una toma de postura y una división de los corazones: ¿en nombre de quién arroja Jesús los demonios? ¿En nombre de Dios o en nombre del poder mismo del mal?

Pero cuando se ha optado por la primera parte del dilema, entonces el signo ya no es ambiguo: si los demonios son echados en nombre de Dios la derrota de los demonios significa necesariamente que ha llegado el Reino. Al decir que el signo no es ambiguo queremos decir ahora que la vinculación entre la llegada del Reino y la destrucción de los demonios no es convencional o meramente simbólica: es una vinculación intrínseca. Y esto quiere decir: el Reino no es otra realidad que, además, se plasma gráfica-

mente mediante la victoria sobre el demonio; sino que el Reino, en su aspecto negativo, *consiste* en la destrucción de los demonios. La expresión "Reino de Dios" no significa reinado de Dios sobre los hombres, sino más bien reinado de Dios sobre todas las fuerzas opresoras del hombre y, por tanto, *para* los hombres. Así lo expresó lúcidamente un conocido pasaje del Apocalipsis:

Ahora ha llegado la hora del Reinado de Dios *porque ha sido derribado el Acusador* de los hombres, el que los hostigaba día y noche... (Apoc 12,10).

Ese acusador ha sido llamado en el verso anterior diablo, Satanás (con artículo) y el que extravía a la tierra entera. El Reino de Dios llega cuando Dios (único que puede vencerles) destruye a todos los demonios. Pablo añadirá como ya es sabido, pero con mentalidad similar: vencido el último enemigo, Jesús entregará el Reino al Padre (1 Cor 15,27). Esa victoria es la que espera el judaísmo para el final de los tiempos, y en el marco de esta esperanza hay que entender la actividad de Jesús: al predicar el Reino, Jesús anuncia y pone en obra la liberación del hombre de todas las fuerzas hostiles y superiores a él. Jesús, en este contexto, se sabe "el más fuerte" (cf. Mc 3,27) y esta frase traduce la conciencia de Jesús sobre la vinculación total entre su propia historia y la llegada del Reino. A los suyos (según Mateo) les enseña una forma de orar cuyo distintivo es también esa vinculación entre la venida del Reino y la liberación "del Malo" (36). Finalmente el propio Jesús, describe *su misión y su actividad* a partir de la destrucción del demonio (37). Ahora bien: misión y actividad de Jesús son precisamente el anuncio del Reino (38).

---

(36) Aunque el original pueda ser masculino o neutro, la traducción dada en el texto me parece casi segura, frente a la más cómoda de nuestras liturgias castellana y catalana, que hablan de librarnos "del mal". La expresión *o poneros* (el malo) la encontramos con frecuencia en el N.T. como designación de Satán. Cf. Jn 17,15; Ef 6,16; 1 Jn 2,13ss; 3,12; 5,18.

(37) Cf. Lc 13,32 que K. KERTELGE considera palabra auténtica de Jesús (Concilium n. 103 (1975) p. 360) más el resumen de Mc 1,39. Esta misión de Jesús se transmite a los suyos en todos los enunciados sobre la elección de los apóstoles: Mc 3, 15 (Mt 10,1); Mc 6,7 (Lc 9,1).

(38) Quizas hay un pálido indicio de lo que decimos en el texto, en el hecho de que el Jesús de los evangelios aparece más activo ante los "endemoniados" que ante los otros enfermos. Ante el endemoniado Jesús toma la iniciativa aunque no se le pida; en los otros casos la curación suele ir precedida de la súplica o del llanto del enfermo. Y es que las curaciones (aunque sean signos) pueden ser leídas como actos de beneficencia ocasionales, mientras que el lanzar demonios define más específicamente la misión de Jesús.

*Esta pertenencia intrínseca entre el Reino de Dios y las liberaciones realizadas por Jesús de personajes tenidos como endemoniados, es el dato históricamente más seguro al que podemos tener acceso. Hay que añadir que también es el más decisivo teológicamente: la designación ya conocida de Satán como príncipe o dios de este mundo, constituye la contraposición perfecta desde la que se define la expresión "Reino de Dios".*

### 3.4.— Los hechos concretos

En cambio, si quisiéramos analizar más de cerca la actividad de Jesús, nos perdemos ya en un mar de incertidumbres que —hoy por hoy al menos— no han aclarado los exegetas. La gran mayoría de información sobre la actividad de Jesús está dada en resúmenes o enunciados (39), aunque es cierto que, además, tenemos por lo menos tres grandes narraciones: el endemoniado de la sinagoga, el de Gerasa y el niño encontrado tras la Transfiguración. Una palabra sobre estos tres pasajes.

La primera narración está tejida tan limpiamente de acuerdo con el esquema propio del género literario (40) que, más que una información concreta, se convierte otra vez en un enunciado o resumen. Lo que ha interesado a Marcos es a) presentarla en la estructura de su capítulo primero que describe algo así como una jornada "prototipo" de la actividad de Jesús, para luego ir preparando las reacciones ante su persona. Y b) dejar constancia de que esa primera curación la hace Jesús *en la sinagoga* (¡las otras ya no!) como un factor del proceso que describe las relaciones entre Jesús y los judíos.

Respecto a la segunda (41), constituye uno de los pasajes más extraños de todo el evangelio. En primer lugar no es fácil la opción entre dos opiniones globales. Bultmann considera como "indudable" que esta narración es fruto de una evolución que "ha proyectado leyendas populares sobre Jesús" (42), en dosis mayor de lo que habría sido de desear. Frente a esa opinión hay quien cree que así no puede explicarse el carácter único de esta narración en todo el conjunto de los evangelios. La propia extrañeza de la narración impediría atribuirle a la misma comunidad en la que nacieron

---

(39) Cf. Mc 1,39; 1,23-26; 3, 11-12; Mt 9, 33; Mt 17, 14-18.

(40) Veáanse los cinco puntos citados arriba en 3.1.

(41) Nos atenemos al texto evangélico prescindiendo de la opinión de M. BOIS-MARD quien piensa que la cita que de este pasaje aduce S. Epifanio ofrece un texto más antiguo que nuestro Mateo actual. cf. *Synopse des 4 Evangiles en français*, t. 1 párrafo 142.

(42) *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, p. 225.

otras narraciones evangélicas, y que se mostró en ellas mucho más sobria. En este caso, para explicar el pasaje de Gerasa, se considera necesario recurrir a algún núcleo histórico que se conservó sólo y precisamente por su carácter histórico: un loco, en un ataque de locura, pudo espantar a unos animales mansos y hacerlos salir corriendo aterrados; y luego, tras su encuentro sedante con Jesús, se interpretó el hecho como un "trasiado" de los demonios que habían abandonado al enfermo...

Es muy difícil decidir con algo de seguridad entre esas dos opciones. Tampoco sabemos si el ruego a Jesús para que se aleje procede del temor interesado a perder los bienes o proviene de un temor religioso como el de Pedro en Lc 5,8-9. Tampoco es posible resolver con seguridad los problemas que suscita la localización de Gerasa, cuyas posibles identificaciones no quedan precisamente "a la otra orilla del lago" (Mc 5, 1) lo cual ya en la época de composición de los evangelios, parece haber dado lugar a intentos de corregirla por Gadara (Mt 8, 28). Pero, según R. Pesch, Gerasa habría de mantenerse por ser "lectio difficilior" (43).

No parece posible, en este caso, llegar hasta el mismo Jesús, sino hasta el uso que muy probablemente hizo de este pasaje la comunidad primera, leyéndolo como narración etiológica para explicar la misión a los paganos. Tal misión, que fue uno de los caballos de batalla de la iglesia primera, arrancaría de que también Jesús había realizado entre ellos su actividad salvadora. Los cerdos, animal impuro para los judíos, representan la situación de miseria del paganismo vista por un judío. Y a esta situación de miseria también pone fin Jesús, con la desaparición de la piara en el mar. Por eso esta narración no termina con un mandato de silencio como es habitual en Marcos: el pagano curado no es admitido entre los discípulos de Jesús, pero recibe la orden de comenzar a misionar entre sus correligionarios, anunciándoles las maravillas que Dios ha obrado. Marcos debió recibir la narración ya así compuesta, con bastante seguridad.

Igualmente difícil me parece el reconstruir la tradición y remontarse hasta Jesús en la escena del niño que Mateo llamaba "lunático" (Mt 17, 15). La narración de Marcos es con mucho la más acabada y completa, de modo que se hace difícil comprender que los pálidos resúmenes de Mateo y Lucas puedan depender de él. Pero tampoco es seguro que Mateo y Lucas provengan de una fuente común, dadas las diferencias entre ellos. O cada evangelista siguió su propia fuente, o los tres provienen de alguna fuente previa (cosa que permiten sospechar unas pocas expresiones comunes: la "muchedumbre", "mi hijo", "tus discípulos", la increpación de Jesús: "generación incrédula..." y el término *epítimaō*. También parece provenir de una fuente anterior a los Sinópticos la vinculación de esta escena con la Transfiguración). Pero no sé si es posible llegar a más conclusiones.

Si nos atenemos al estadio actual, parece claro que Lc —como suele— ha puesto el acento de la narración en la bondad de Jesús y en la tragedia del padre del niño. Mt quizás en la *oligopistia*, convirtiéndola en un aviso sobre la fe de los dirigentes de la comunidad (aplicación que también es bastante típica de Mateo). Y Mc es quien realmente la ha comprendido como curación de endemoniados, más aún: como el climax de la lucha de Jesús con

---

(43) *Der Besessene von Gerasa*, KBW Stuttgart 1972, 18.19.

los demonios. Esta es la última escena de este tipo que cuenta; y la victoria de Jesús va a ser seguida por toda la segunda parte de su evangelio que se inicia aquí, y donde no sólo no hay más escenas de endemoniados, sino que Jesús camina, pendiente abajo, hacia el drama que bien parecerá su derrota a manos de Satán. Precisamente por ese carácter cumbre, Marcos, que es el único que ha descrito la curación, la describe intencionadamente con terminología de muerte y resurrección: el niño queda *os nekros*, y todos dijeron *oti apethanen* (cf. 1 Cor 15,3). Jesús *egeiren auton kai aneste*, que en el uso lingüístico de la predicación pascual habría que traducir: Jesús le resucitó y el niño resucitó.

Por este significado de la narración, por su lugar ante lo que va a seguir en la vida de Jesús, se comprende la segunda característica de la escena en Mc: es una narración muy vinculada al tema de la fe (y culmina también la presencia ascendente de este tema en la primera parte de Mc, que se puede descubrir en la presencia de verbos como *ver, comprender*, etc.). Pero ahora no se trata de la aplicación que hace Mateo a la impotencia de los apóstoles para curar al niño (y consiguientemente, a los dirigentes de la comunidad), sino que el tema de la fe cobra una amplitud inusitada, en la patética súplica-confesión del padre y en la respuesta de Jesús que quizás no es un principio general, sino que Jesús la aplica a su propia fe. Ello nos permite decir que el tema de la "infalibilidad" de la fe, y el de la *oligopistia* que introducen los otros evangelistas, tiene su sentido privilegiado en este contexto de la lucha contra los demonios. La victoria de Jesús no se anuncia como un dato fácil o evidente, sino que se proclama como palabra de esperanza en un contexto de desánimo o de claudicación ante la experiencia de fuerzas superiores: aludiendo quizás a la designación de Satán como "el fuerte" (Mc 3,27: *ischyros*) Marcos cambia ahora el lenguaje de Mt-Lc ("no pudieron") para decir que los apóstoles "no tuvieron fuerza" (*ouk ischysan*) para echar al demonio. A esa palabra de esperanza en un contexto de desánimo, ha de responder la misma fe que vincula intrínsecamente con la predicación del Reino, como presupuesto de la conversión a él (cf. Mc 1,15).

La conclusión de este rápido análisis es que no parece posible un acercamiento más inmediato y más rico en información a las anécdotas concretas de la actividad del Jesús histórico. Si se quiere, podemos quedarnos, como algo plausible y coherente, con la posibilidad de que se trate de enfermos psicológicos (44) y de que la curación se produzca por la experiencia del encuentro auténtico con una personalidad poderosa y con asombrosa capacidad de irradiación. El tema de los "encuentros" de Jesús, me parece pertenecer también a lo que podemos afirmar con seguridad sobre el Jesús histórico. Pero sería malentenderlo si lo redujéramos a una cuestión de asombrosos poderes hipnóticos o de sugestión: no es en lo paranatural ni en lo

---

(44) La psiquiatría, que no siempre acierta sus diagnósticos sobre los vivos, ya ha diagnosticado aquí sobre los muertos, asegurándonos que el endemoniado de Gerasa era un maníaco-depresivo, y el niño un epiléptico.

antinatural, sino en la profundidad última de lo natural, donde quizás debe ser buscada la explicación última de los milagros. En el caso que nos ocupa no se trata, pues, de acciones parapsicológicas sino de algo que es, a la vez, mucho más sencillo y mucho más profundo: la experiencia del encuentro con otra persona, llevada a su profundidad máxima; el encuentro en que se hace una experiencia de acogida tan profunda, que es capaz de infundir la fe en uno mismo, y de devolver una seguridad psíquica tal, que resulta saludable. Un encuentro humano hecho a esa profundidad tiene una dimensión casi religiosa: para caracterizarlo le brotan a cualquiera palabras religiosas, como vg. salvación, misterio, gracia. Como 5 presentará la acogida incondicional por parte de otro (ahora por parte del Otro) como única forma de salvación; y esto puede estar en línea con esa experiencia de los encuentros de Jesús: una acogida tan incondicional y tan segura que puede ser experimentada coherentemente como acogida por parte de Dios. Este es, en el fondo, el significado que le da el propio autor de esta acogida, Jesús. Y aquí se insertaría el tema del perdón de los pecados.

Pero como quiera que se las entienda, y aunque no podamos precisarlas más, lo que no pueden perder las narraciones de endemoniados es su vinculación intrínseca con el Reino. Esto las hace esenciales a la vida de Jesús y explica su presencia casi masiva en los evangelios. No son simples victorias accidentales sobre determinados síntomas, sino que son síntomas constitutivos de la victoria sobre el mal raíz. Y en este sentido debemos seguir ahora nuestra exposición.

#### **4.— DEMONIOS Y LUCHA POR LA JUSTICIA**

##### **4.1.— La vida cristiana como realización de la victoria sobre el demonio.**

A esta actividad liberadora y antidemoníaca del Jesús histórico, y a su entronque con la "causa de Jesús", con el Reino de Dios que El anunció y para el que vivía, le corresponde en la predicación postpascual este doble rasgo:

a) La predicación postpascual anuncia la victoria definitiva del Resucitado y la superioridad de Cristo sobre todas las "potestades" últimas, "elementos del mundo", "señores" o fuerzas desconocidas del hombre, y que pueden ser enemigos, tiranos u opresores suyos (45). La supremacía de

---

(45) cf. Ef 1,20-22 y 4,8-10; Col 2,10-15; Heb 2,14 y 10, 12-13; Fil 2,9ss, etc.



Cristo sobre ellos significa, para el cristiano, que el hombre no necesita congraciárselos o "domesticárselos", no ha de reaccionar ante ellos como el esclavo de la dialéctica hegeliana, sino que puede simplemente afrontarlos para destruirlos. La predicación del Resucitado y de la divinidad de Jesús no puede ser extraída de este marco.

b) Consiguientemente, la misión lleva implícita la transmisión a los apóstoles (ahora en forma de mandato) del mismo poder "exorcista" de Jesús. Todas las narraciones sobre el primer envío de los apóstoles por Jesús (que están seguramente reelaboradas a la luz de la misión postpascual) incluyen, junto al mandato de predicar, la alusión a la destrucción de los demonios (46); y a esto corresponde luego de Pascua el final canónico de Marcos: la predicación tiene sus "signos" (Mc 16,17) y el primero de ellos es arrojar demonios.

En correspondencia con este doble rasgo, encontramos en la teología patrística que

a) En la primera apologética cristiana aparece la discusión siguiente: los cristianos lanzan demonios pero no por poder del demonio. A pesar del peligro de inobjetividad, típico de todas las apologéticas, la discusión no versa tanto sobre un poder que tengan los cristianos sólo, puesto que se reconoce que también los paganos pueden haber echado demonios, sino que se discute si ese poder es mediador del Dios cuyo Reino destruye los demonios, o es un simple caso de la *homopatía* típica de las demonologías paganas y judía (47). Por eso insiste Tertuliano en el bien que con ello hacen los cristianos al resto de los hombres que, si no, seguirían inermes ante "el enemigo que destruye la mente y la salud" (48).

b) En su discurso contra los griegos, Taciano expone toda una demonología más o menos semejante a la de la antigüedad; pero el sentido último que le da es éste: como los demonios están vencidos, nosotros podemos vencer al mal y no hay que recurrir al hado para resignarse ante él, como hacen los griegos "cultos de lengua pero incultos de mente" (49). Visto a

---

(46) cf. los textos citados en la nota 37.

(47) Véase lo dicho más arriba, en 3.3.

(48) cf. *Apol.* 37.

(49) cf. *Oratio adversus graecos*, 7-19.

la luz de la experiencia de Cristo, el demonio, que queda como contrapuesto al hado, juega un papel antifatalista, contrario a la resignación histórica y, en este sentido, secularizador. ¡Exactamente el papel contrario al que más tarde jugará tantas veces!

La iglesia posterior, en efecto, pasó en más de una ocasión de la afirmación de que el mal es "trascendente" a la historia, al intento de combatirlo "fuera" de la historia y de la comunidad humana, olvidando con ello que "la alienación radical sólo es accesible en alienaciones concretas, no en sí misma" (50). Esto explica muchas recaídas de la iglesia en la sinagoga. Frente a esas falsificaciones, es preciso recuperar el doble rasgo a que acabamos de aludir (que el demonio está vencido por Dios en Cristo, y que hay que realizar en la historia esa victoria) y que configura la predicación cristiana, y consiguientemente, la misión de la Iglesia. La lucha contra toda fuerza dominadora del hombre no es tarea derivada, o meramente asistencial o pedagógica. Y si la historia de la Iglesia y de la misión cristiana están abiertamente marcadas por esa tarea (aunque sus concreciones históricas hayan de ser seriamente discutidas hoy), este no es ni mucho menos un dato casual, sino que forma parte esencial de la misión y de la estructura sacramental de la Iglesia, por cuanto la vida cristiana es lucha contra los demonios como expresión de la victoria de Cristo sobre ellos, y porque la lucha contra los demonios encarna la existencia para los demás o existencia en el Espíritu del Resucitado. Sin duda que, como escribe Bonhoeffer, sería insultar al mundo, pretender darle algo menos que Cristo. Pero también sería insultar a Cristo ofrecerle al mundo un Cristo no "exorcista". En esta historia poblada de demonios toca a la Iglesia —como dice Mateo de Jesús— "atormentar a los demonios antes de tiempo" (Mt 8,29) anticipando así la escatología en la historia, de una manera simbólica o sacramental, que al anticipar anuncia. Esto explica la importancia de la estructura sacramental de la Iglesia y aquí han de insertarse, entre otros mil signos, los llamados Sacramentos de la nueva Alianza, aunque ahora atendamos más a su vertiente negativa o crítica: ellos son gestos reales de participación en esa victoria, y quizás su crisis actual proviene de que no pueden ser vividos así: el problema actual del cristianismo consiste en que la Iglesia, que teológicamente se define como sacramento de salvación, sociológicamente no es más que un "sacramento" del Ancien Régime, y que la figura sociológica que encarnan muchos de sus jefes evoca más bien a Luis XIV, que al grupo de hombre que vivía en torno al Nazareno. Pero volviendo a los

---

(50) G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 237.

sacramentos, no sería difícil encontrar en la predicación primera, cómo vg. el bautismo quiere expresar claramente la capacidad del cristiano para vencer a Satán, hasta el punto de que esta experiencia se traslada al esquema narrativo de la vida de Jesús quien, tras su bautismo, habría luchado en sus tentaciones contra Satán, dejándole vencido (51).

Concluycamos notando que, como queríamos al comienzo, con todo lo dicho el problema de la existencia de Satán se convierte en secundario, sin banalizar por ello en absoluto el misterio de la iniquidad operante en la historia. Lo decisivo en la predicación cristiana no es el anuncio de que Satán existe, sino el de que *está vencido* (en la medida en que exista y cualquier demonio que exista), y nosotros hemos de "realizar" esa victoria (52). Pero era preciso subrayar a la vez que la victoria de Cristo sobre los demonios no se realiza con una ingénua negación ilustrada de su existencia, que corre el riesgo de ser meramente ideológica. Se realiza mediante el compromiso por eliminar de nuestro mundo todas las huellas de lo demoníaco y de la opresión del hombre por otros hombres o por poderes desconocidos (pues ambas opresiones se median una a otra). Liberación del demonio es, por tanto, algo más que "despedida" del demonio. Pues éste no es meramente un fantasma sino, al menos, un punto necesario de referencia.

#### 4.2.— La lucha por la justicia como acción exorcista del momento

Esta tarea cristiana es indudablemente una tarea histórica, y ha de ser propuesta a la luz de lo que significan para un cristiano el retraso de la párusa y la historia. Ello permitiría comprender, a la vez, su continuidad con la mejor tradición cristiana y su novedad en cada momento histórico.

---

(51) Suprimir de un plumazo los exorcismos de nuestro rito bautismal, quizás sea una medida necesaria supuesto no sólo su falta de significado sino su efecto negativo. Y sin embargo es muy posible que la presencia de los exorcismos en el bautismo tuviera un verdadero sentido teológico, válido todavía para nosotros. La necesidad de suprimirlos no evidencia más que dos cosas: la enorme distancia a que estábamos de la tradición aun dentro de la fidelidad material de repetir el rito. Y el peligro de un rompimiento alegre con ella, antes de haber llegado a entenderla realmente.

(52) Esta formulación me parece más exacta que la de H. HAAG de que tanto el A.T. como Jesús "rechazan la creencia en el demonio de su mundo ambiental" y que "Jesús no concibió su obra como una lucha contra Satán" (*op. cit.* 503-504 y, para la segunda afirmación también 273-318).

En este contexto es difícil negar que la lucha por la justicia es el nombre que recibe hoy la lucha contra el demonio de nuestro momento histórico. Aunque en cada lugar pueda tener impostaciones diversas, el clamor por ella es universal y constituye un auténtico gemido del Espíritu. La injusticia es, en nuestro mundo, "el príncipe de los demonios" no sólo por el particular impacto que ejerce sobre las conciencias más sensibles (entre las que desearíamos estuviera la iglesia romana) sino por lo trágicos y lo ilustradores que resultan datos como el siguiente: durante la década de los años sesenta, que había sido montada precisamente como la era del desarrollo para los países pobres, la renta *per capita* de estos países aumentó en unos 25 dólares, mientras la misma renta en los países ricos crecía en casi los mil dólares (53). El mundo está literalmente preso en un círculo diabólico y *no tiene salida* a partir de su propia dinámica: esta dinámica *a nivel mundial* es claramente la de que los ricos sean más ricos y los pobres más pobres. Se hace pues imprescindible romper ese círculo y esa dinámica. Aquí aparece la lucha por la justicia como acción "exorcista" que debe situarse en el marco de lo dicho en ese artículo.

En otras épocas el hombre se ha sentido amenazado sobre todo por "demonios" que brotaban principalmente del terreno de la naturaleza: mortandad infantil, peste, catástrofes naturales, etc. Por eso era tendencia típica de los hombres de antaño el convertir en exorcistas a aquéllos quienes creían capaces de combatir esas fuerzas: más allá del médico estaba vg. el curandero, como persona dotada de poderes menos conocidos y más misteriosos pero quizás más decisivos cuando el saber humano ya no llegaba. Hoy no han desaparecido, por supuesto, las catástrofes naturales; pero el hombre no las vive ya como demoníacas, como fuerzas desconocidas y superiores: hasta el más inculto ya no habla hoy vg. del "mal de ojo", sino de microbios; el nombre sabe que ha medido el terreno a su adversario, y vive esas catástrofes simplemente como derrotas o traspiés concretos de una gran batalla en la que se siente fuerte. Tenga o no razón esta es su manera de sentir. Y en cambio, este hombre de hoy se siente amenazado por verdaderos demonios, por fuerzas fatales, oscuras e invencibles, en todo lo que toca el campo de la comunicación humana y sus estructuras de convi-

---

(53) He aquí las cifras exactas: en Asia creció de 90 a 109 dólares *per capita*, en Africa de 105 a 123, y en América Latina de 319 a 374. En cambio en Italia pasó de 928 a 1401, en la Alemania Federal de 1578 a 2192 y en Estados Unidos de 3200 a 4241. Tomo los datos de W. BÜHLMANN, *La tercera iglesia a las puertas*, Madrid 1976, pp. 78 y 80.

vencia: las barreras impenetrables de la burocracia contra las que se estrellan impotentemente necesidades razonables y esperanzas ilusionadoras; las divinidades ignotas de la economía que exigen de vez en cuando sacrificios humanos para mostrarse aplacadas y no despeñarnos a todos en el caos; la despersonalización, y hasta la burla, de un seguro de enfermedad al que, por otro lado, se le ha servido con severidad religiosa; ciertas impunidades misteriosas y fatales pero por lo visto omnipotentes; el deterioro sistemático, e incluso la destrucción, de todas las posibilidades y de todas las empresas de comunicación humana..., esas y otras semejantes son las fuerzas que agobian, atenazan y amenazan la existencia del hombre del siglo XX. En esta situación cultural, la injusticia es vivida como el demonio de nuestro tiempo o como la forma de actuación histórica del demonio en nuestro tiempo. En ella se repite ese "plus" del mal sobre la culpa humana de que hemos hablado antes: por las calles de un Sabadell vagan cada día como auténticos poseos o como almas que lleva el diablo grupos de hombres que fueron afectados hace año y medio por una "reestructuración" (isapientísima palabra! Tan enormemente sabia que su discreción parece sobrehumana) del sector textil que sólo preveía para ellos 18 meses de seguro de desempleo. Cada día mueren de hambre miles de hombres en nuestro planeta y hasta en alguna ocasión, gracias a algún reportaje que dará dinero, se nos aparecen sus dantescas imágenes de condenados. Nadie es total y directamente culpable de ello pero todos somos realmente culpables: esos miles de personas que mueren de hambre cada día no son simple infortunados sino verdaderas *víctimas*. Y así pueden multiplicarse los ejemplos (piénsese vg. en las "universidades de delincuencia" que son muchas situaciones escolares).

Pero hay algo más que los ejemplos concretos. La tradición cristiana solía decir que la mayor victoria del demonio consiste en convencernos de que no existe, y eso se cumple también respecto de la injusticia. La opresión de la libertad clama siempre al cielo, y a gritos; pero la de la justicia acontece de manera mucho más discreta. El mecanismo es tan satánico que los mismos fautores de la injusticia (que hoy no son "en última instancia" los sistemas capitalistas nacionales, sino quienes dictan las leyes del comercio internacional), se pueden permitir —y son los únicos que pueden permitirselo— gestos en favor de la justicia. La OIT, desde Ginebra, puede protestar contra la violación de los derechos de muchos trabajadores en España o en Uruguay; pero más de la mitad de la causa de esos derechos violados no está en España o en Uruguay, sino en Suiza. El presidente Carter puede permitirse discursos moralizantes sobre la mirada poco amistosa de

su país hacia aquellos países que no son "democráticos"; pero casi toda la culpa de esa falta de democracia no está en aquellos países sino en los Estados Unidos. Y hasta un organismo tan venerable como Amnesty International puede investigar si hay o no torturas en Bolivia, y conviene que siga haciéndolo; pero buena parte de la causa de esas torturas no está en Bolivia sino en Liverpool (en las condiciones del comercio del estaño, por ejemplo)... La tendencia inmediatista de los hombres, en todas esas ocasiones, no es luchar contra el enemigo último (que así puede pasar como modelo, y hasta como bienhechor) sino contra el aparente enemigo inmediato. Y por otro lado, el intento de lucha contra ese enemigo último sería quimérico: pues nada más fácil para cualquier país de los llamados "desarrollados", que tener en sus manos los ejércitos de cualquier país pobre, mediante el "comercio" de armas.

El dato que, en mi opinión, más diferencia a nuestro mundo del mundo que Marx analizó es el siguiente: Marx contempla a las víctimas de la injusticia en los países industriales (al proletariado "desposeído no de cualquier bien, sino simplemente de su ser humano total"), como una gran mayoría que tiende a ser cada vez mayor, casi inmensa. Y ahí ve su fuerza. La habilidad satánica de la injusticia ha consistido en reducir en cada nación el número de sus víctimas absolutas a una cifra minoritaria (una minoría puede ser el 30 por ciento, o hasta el 49 por ciento...) o, si miramos al mundo en su conjunto, en producir las víctimas fuera de cada sistema capitalista: en el llamado Tercer Mundo. De esta forma los oprimidos, al menos dentro de cada nación industrial, no son hoy los fuertes sino los débiles; y esta debilidad no es sólo numérica: se acrecienta por las posibilidades que ofrecen los medios de manipulación de masas. De este modo parece que, objetivamente hablando, no le quedan abiertos al oprimido ni el camino de los votos ni el de los fusiles. La fórmula que acuñó con genialidad J. Benavente, "los intereses creados", ha pasado a ser una de las definiciones más lúcidas de los sistemas capitalistas y de su invulnerabilidad (54). Conozco militantes que se niegan, naturalmente, a aceptar estos análisis que parecen reducirlos a la desesperación y a la impotencia. Se empeñan en seguir creyendo que las condiciones objetivas son de revolución inminente y de movili-

---

(54) Cuando escribo estas líneas se habla del siguiente slogan de una formación electoral: "si quiere Vd. conservar su chalet vote por nosotros". Y este slogan se lanza cuando todas las reformas relativas a la justicia social están aún por empezar, y cuando no se ve cómo van a poder hacerse en una crisis económica que sólo puede resolverse de acuerdo con los "Mandamientos de la Ley del Capital". Ante estos hechos me atrevo a escribir que el cristiano debe reconocer en ese slogan a uno de aquellos demonios echados en nombre de Beelzebul y comprender que ese slogan significa para él: si quiere Vd. seguir siendo cristiano, no vote por nosotros.

zación "in actu primo proximo" (lo que es muy distinto de creer que la historia nunca está definitivamente cerrada y que ninguna situación es totalmente desesperada). Pero con los engaños, aunque sean piadosos, creo que no se ayuda a nadie: ni a uno mismo ni al "pueblo"; simplemente se dan coces contra el aguijón, que terminan por destrozar a los pocos justos que quedan en Sodoma.

Quizás todas estas observaciones hagan comprensible el carácter "salvador" que nuestro mundo ha descubierto a la política (y que corre paralelo con el descubrimiento de la política como "lugar" cristiano, como *locus caritatis*, por parte de muchos creyentes), aun con la tentación insensible de convertir a la política en exorcista: en nuevo hechicero o en nuevo curandero. Ante situaciones así, se nos ocurren las siguientes reflexiones para concluir:

1) Quizás así se comprenda ahora por qué una orden religiosa que siempre ha creído ver su carisma en la predicación de la fe a situaciones de conflicto, de vanguardia o de gestación de futuro, ha podido reformular hoy su identidad y su programa como "servicio a la fe y promoción de la justicia" (55). Programa que a la luz de la vinculación entre expulsión de demonios y Reino expuesta en este artículo, quizás puede ser retraducido sin reduccionismo alguno como: servicio a la fe *en* la promoción de la justicia. La importancia de esta opción puede que mañana sea incalculable. Ojalá. Pero esa formulación podría quedarse corta si no cobra conciencia de que el término "promoción" es un eufemismo delicado. Pues hoy, la promoción de la justicia, en buena parte, significa algo menos positivo que la palabra "promoción": significa lucha.

2) En segundo lugar, y a pesar de lo que acabamos de decir, el cristiano debe sentirse llamado a evitar la forma pagana del exorcismo: la *homopatía*, echar un demonio por medio de otro, por ejemplo: la injusticia por medio de la opresión o la opresión por medio de la injusticia. Curar el hambre con el terror o el terror con el hambre. Aprovechar la clamorosa necesidad material de muchos hombres para pedirles que vendan su libertad a cambio de las piedras convertidas en pan y del culto a los salvadores que ofrecen reinos comprados con la abdicación. Esa ha sido hasta hoy la fórmula pagana del exorcismo. Pero Jesús fue más lejos y el cristiano debe ir más lejos: a destruir al "Príncipe de este mundo". Un cristiano, por tanto, debe negarse al clásico argumento de cualquiera de los dos bloques de

---

(55) Cf. *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, Razón y Fe, Madrid 1975, pp. 69-100.

nuestro mundo, que consiste en lo siguiente: señalar al "demonio" del otro bloque para decir: "nosotros no tenemos eso" y, de esta forma, enmascarar al propio demonio al utilizarlo como exorcista. He aquí la expulsión de demonios en nombre de Beelcebul. Y los dos bloques de nuestro mundo ya nos son bien conocidos: en el Este una libertad arrebatada, y en Occidente una libertad comprada. En el Este se le ha quitado al hombre la libertad porque no se cree en él, se piensa que hay que salvarlo a la fuerza y se espera que —privándole de este don tan peligroso— se podrá hacer algo bueno: justicia, dignidad y medios para todos. En Occidente, de forma más sutil, no se le ha quitado la libertad por la fuerza para hacer algo bueno: se le ha manipulado para que él la entregue sin conciencia de opresión, y en beneficio de unos pocos. Al igual que los emperadores romanos aseguraban su poder mediante repartos de trigo y sesiones de circo ("panem et circenses!") los monopolios capitalistas aseguraban su tiranía a base de consumo y diversiones. Donde Marx diagnosticó que la religión era opio del pueblo, el Capital ha sabido convertir al "opio" en religión del pueblo. Occidente se parece a aquellos personajes de la literatura universal que vendían su alma al demonio: lo tiene todo, pero a cambio de su alma y, por eso, lo tiene todo menos alma: menos lo más importante. El Este se parece a aquellos conventos de las historias medievales donde los padres encerraban a la fuerza a sus hijos o hijas, donde el bien se hace a la fuerza y donde habitan la represión y las ganas de saltar la muralla...

Y en este contexto puede ser útil una alusión a España. A los nueve meses de reformas saludables, continuadas, discutibles a veces pero en algún momento hasta radicales, siguen totalmente vigentes, intactos y velados los increíbles privilegios o desigualdades económicas (56) y la enorme corrupción que el franquismo contribuyó a consolidar y amparar, y que deberían caer del cielo como Satán (Lc 10,18). Más aún: es de temer que el despertar del sueño —o mejor: del dolor— totalitario, más el inevitable enclave de España en el bloque capitalista, nos haga mucho más sensibles al ambiguo —a la vez que absoluto— valor libertad, que al valor justicia —absoluto también, a la vez que peligroso—. Y eso, otra vez, sería una forma pagana de exorcismo. Los españoles aún estamos a tiempo de aprender que democracia y capitalismo son incompatibles, por cuanto la democracia se basa en la información veraz, en la apelación a la razón y a la fuerza argumental, y en la decisión libre del elector. El capitalismo se basa en la propaganda, en la apelación a lo que Hitler llamó "fuerzas ocultas en las masas", y en la

---

(56) Para algunos datos véase el "Pliego" de la revista Vida Nueva, 30 de abril de 1977: ¿Es justa la distribución de la riqueza en España?.



manipulación del consumidor. Ante esta situación, luchar contra los demonios en nombre del Dios de Jesús debería significar algo así como que *no puede haber anuncio ni promesa de libertad que no sea la de una libertad para la justicia. Ni puede haber anuncio ni promesa de un socialismo que no sea socialismo en libertad.* Y entendida así es cuando la lucha contra los demonios puede convertirse en presencia sacramental del Reino (Mt 12, 28).

3) En este trabajo por el Reino el cristiano irá haciendo la misma experiencia de Jesús: que el Reino no es de este mundo porque en esta hora reina otro dios (2 Cor 4,4). Como el mal no es adecuadamente identificable con ninguna de sus manifestaciones concretas, la lucha contra la injusticia no quedará puesta sin más bajo el signo del éxito a disfrutar, sino bajo el signo del cáliz a beber, el signo de una historia que fue vivida por Jesús como "la hora del poder de las tinieblas". Y no obstante, es con esos momentos de fracaso y de crucifixión como el Reino se hará presente, exactamente igual que en la vida de Jesús. Por eso, ante todas sus impotencias y ante todas las exhortaciones que reciba a no soñar con "implantar ahora el Reino" (cf. Hchs 1,6), seguirá en pie y seguirá siendo válido para el cristiano que aquellos demonios que pueden ser sometidos ya hoy deben ser arrojados hoy mismo, y aquellos que lo puedan ser mañana deberán ser arrojados mañana mismo. Y de aquellos que quizás no puedan serlo hoy ni mañana, valdrá todavía que "el capitalismo no es necesario" o el totalitarismo no es necesario, por cuanto ninguno de ellos es "el más fuerte". Y esto no porque el más fuerte sea el hombre (dos siglos de Ilustración y nuestro propio sufrimiento han sacudido seriamente, si queremos ser sinceros, esa conciencia prometéica que encandilaba al joven Marx en su tesis doctoral), sino porque "el más fuerte" tomó nombre y carne de nuestra historia, y decisión humanizadora en Jesús de Nazaret.

Facultad de S. Fco. de Borja  
San Cugat del Vallés (Barcelona)

José Ignacio GONZALEZ FAUS