

LAS DOS CARAS DE DIOS. (SATÁN COMO LA SOMBRA DE DIOS)

Yo soy Yahveh, no hay ningún otro;
fuera de mí ningún dios existe.
Yo te he ceñado, sin que tú me conozcas,
para que se sepa desde el sol levante hasta el poniente,
que todo es nada fuera de mí.
Yo soy Yahveh, no hay ningún otro;
yo modelo la luz y creo la tiniebla,
yo hago la dicha y creo la desgracia,
yo soy Yahveh, el que hago todo esto.

ISAÍAS, XLV, 5-7, *Biblia de Jerusalem.*

INTRODUCCIÓN

En la problemática del mal en la existencia del ser humano hay situaciones, experiencias y visiones que no ofrecen respuesta a cuestiones centrales como ¿qué es el mal?, ¿cómo y dónde se origina? y ¿tiene algún sentido?

Como el tema es muy complejo, y puede ser abordado desde las más diversas perspectivas y en los más variados contextos, es indispensable hacer delimitaciones que permitan hacerle frente. Hacerlo a partir de la aceptación de la influencia de elementos anímicos cuyo origen está en el inconsciente colectivo, supone tomar en cuenta las llamadas *imágenes del alma*, como representaciones sin fuentes identificables en la conciencia y la voluntad de los individuos. No obstante, tales imágenes motivan de manera muy importante la conducta humana, e incluso aparecen como motores de comportamientos colectivos e individuales, al tiempo que sus contenidos no pueden ser comprendidos lógicamente, lo cual

conduce a la racionalidad a desarrollar interpretaciones alternativas a las aceptadas hasta hace poco.

Dentro de este marco de identificación de imágenes y símbolos determinados, y de su relación con la vida humana cotidiana, así como sus repercusiones en la vida humana, es desde donde se expone este trabajo, que es exploratorio y retoma investigaciones hechas en relación con la figura representativa del mal en Occidente: Satán, desde la psicología analítica.

Carl Jung, el pionero de estos estudios, ofrece una visión del problema del mal que es interesante someter a discusión. Sin embargo, tal propósito exige más que un artículo, de ahí que nuestro objetivo es más modesto, y acaso también más básico: examinar los ensayos que el Fondo de Cultura Económica publicó por primera vez en 1964, bajo el título de *Simbología del espíritu* en el que se incluye el texto "La figura de Satanás en el antiguo testamento", de Riwkah Schärf, y en el cual nos concentraremos principalmente. Dicho texto aborda de manera bastante reveladora la discusión relativa al mal con el estudio de la figura de Satanás o el diablo¹ como representación del mal en el mundo Occidental.

¿Por qué relacionar el mal con una figura mítica como la de Satán en una parte importante del mundo contemporáneo? ¿Será acaso que a veces las figuras mitológicas dicen más efectivamente que las palabras? ¿Cuál es la mejor manera de retomar las figuras mitológicas? La mitología puede entenderse como una especie de patrón de situaciones que se reproducen en determinadas circunstancias. Incluso, la humanidad tiende a reproducir patrones y situaciones que son identificables en los mitos, y que las

figuras míticas mantienen su vigencia, pese a la racionalidad y el conocimiento que de ella ha resultado. Este es el argumento con que iniciamos el análisis del texto de Schärf sobre la figura de Satanás.

La importancia del trabajo de Schärf radica en que es una hermenéutica de las imágenes bíblicas. Es un estudio que basado en los textos del Antiguo Testamento desde la óptica protestante. Y esto que, a primera vista, parecería una reducción de la amplitud y el contexto (sobre todo para quienes tienen una formación católica), logra en cambio resultados muy reveladores.

El campo de estudio está definido en forma clara: los pasajes bíblicos en que se hace referencia al nombre, figura o acción de Satán en el Antiguo Testamento (Job, I: 6-12 y II: 1 y ss; Zacarías, III: 2 y ss, I Crónicas XXI: 1), el tipo de trabajo —el estudio de las imágenes de Satán en cada pasaje y la manera como aparece tal figura, sin pretender dar una argumentación teológica e invadir por tanto el campo de la teología— y el contexto de interpretación (cada imagen estudiada es una representación dentro del alma del hombre, que manifiesta experiencias que le son trascendentes; es decir, que no se agotan en el ámbito de la pura humanidad, sino que indican aquello que los antiguos nombraban como dioses). Por tanto, el texto en cuestión indaga cómo va apareciendo y desarrollándose la imagen de Satanás, en tanto que representación y símbolo del mal en el mundo para los autores de los pasajes bíblicos —y con ello la humanidad—.

Schärf parte de la tesis de que la humanidad presenta un desarrollo anímico o "interior" cuya realización ocurre a lo largo del devenir histórico. Tal proceso establece un modo de ver el mundo. Así como existen visiones diversas para explicar el fenómeno del mundo, también existe un enriquecimiento en la llamada *visión mítica* del mundo, que describe las relaciones entre el hombre y las "realidades" referidas a los ámbitos "sobre-humanos", los cuales se vuelven parte importante del alma humana. Afirma que cuando

1 Hemos de aclarar que en el texto se habla exclusivamente de la figura de Satanás, y no del Diablo, que, en sí, es un producto de la tradición cristiana y latina enriquecido con la tradición de Satán transmitida por el judaísmo. Como una consideración general es importante relacionar el problema del mal con su aparente instigador u origen en el mundo: el Diablo.

el alma desarrolla esas representaciones éstas tienen como destino a Dios en el alma humana, la cual tiene entonces una correspondencia con la "esencia divina" que le permite desarrollar tales manifestaciones.

De esta correspondencia solamente, de la forma en que ha sido expresada en los textos bíblicos, se tratará en este trabajo. Y en la medida en que estos textos muestren un *desarrollo* de la representación de Dios, puede también hablarse, en ese sentido, de un destino de Dios en el alma humana, sin que esto pueda tomarse como una blasfemia. (Schärf, 1962: 114)

Alma y Dios. El planteamiento señala que existe una relación entre lo que experimentamos o nos atrevemos a decir que sabemos de Dios y lo que consideramos nuestra alma, entendida como el mundo interior que se ve afectado por las experiencias que se identifican con lo trascendente o divino. A la vez, Dios y Satán establecen otro tipo de relación, en tanto que una imagen se relaciona con la otra. Esta relación implica una situación de co-desarrollo y un enriquecimiento de la conciencia del hombre; afecta asimismo el desarrollo de la humanidad, aunque de una manera más sutil. Pero, ¿cuál es el enriquecimiento de la imagen mítica de Satanás que es posible encontrar en los textos del Antiguo Testamento? A esta pregunta responde Schärf mediante la solución de dificultades y objeciones hechas en trabajos anteriores al suyo y de índole semejante, y aportando un panorama nuevo con base en una interesante aproximación al tema: la interpretación de las imágenes desde la perspectiva de las investigaciones psicoanalíticas.

EL TRABAJO

¿Cuál es la relevancia de la figura de Satán o Satanás en los textos del Antiguo Testamento? ¿De qué manera aparece en relación con la divinidad y de qué manera se modifica tal relación? ¿Cómo afectan al hombre dichos cambios y trans-

formaciones? Schärf comienza analizando la etimología de la palabra Satán es "El opositor, el acusador", y la problemática inherente. Tras examinar diferentes posibilidades sobre el origen y la significación del término, explica que el nombre ('satân סָטָן) se relaciona con el verbo hebreo *sātān*, que significa "persecución en forma de impedir la marcha hacia delante" (Schärf, 1962: 131), por lo que el sustantivo significa "adversario". Tal concepción es reforzada al contrastar el concepto profano en otros pasajes de la Biblia (I Reyes, V, 18 y I Sam. XXIX, 4), en donde se resaltan dos características: el adversario siempre presenta una naturaleza *personal* —no es colectiva o de grupo, siempre existe un "yo" que acusa—, y esta figura siempre indica un conflicto, ya sea interior o exterior, difícil de resolver, que indica la presencia de posiciones en oposición.

Del análisis del concepto profano, Schärf pasa al concepto metafísico, y explica que es una manifestación del llamado *mal'-āk Jahwe* —el ángel de Yahvé (Núm. XXII, 22) con el profeta Balam, como la situación de encuentro del conflicto divino con el conflicto humano. Ante la acción de Balam —o Balaam— "se encendió la ira de Yahvé" y el ángel de Yahvé le salió al encuentro "con la espada desenvainada y cerrándole el camino", y este ángel de Yahvé es relacionado con uno de los *benē-hā-'elōhīm* los "hijos de Dios" o el "ejercito celestial", entre los cuales está Satán (Job I, 6 y ss). Schärf dice que esta manifestación de la pluralidad de seres relacionados con Dios, tradicionalmente interpretados por los ángeles, puede entenderse como manifestación de las diversas funciones de la divinidad. En este caso para la primera mentalidad en percibir el acontecimiento arriba narrado, la entidad que se opone a Balam es "enviada" por Dios, en el contexto que era Dios quien se oponía a la acción de Balam. La figura del "ángel de Yahvé" expresa entonces una manifestación de una de las facetas de Yahvé.

En contraste, se confronta a Satanás con las demás figuras y nombres demoniacos que apa-

recen en la Biblia. Al analizar sus nombres y origen, Schärf concluye que Satanás “no es *ningún* residuo demoniaco de la época anterior a Yahvé, que, como tal, llevara una existencia sombría, más o menos degradada, al lado de Yahvé.” (Schärf, 1964: 139), ya pueden identificarse residuos de religiones anteriores en nombres de origen extranjero. Así, analiza, a partir de diversos estudios, nombres como *Azazel* (demonio del desierto, con nombre propio y etimología incierta), *Lilith* (de origen babilonio, *lilu*, demonio maligno), *Leviatán* (término hebreo *liwja*, “sinuoso”, “tortuoso” en relación con el término egipcio *ltn*), *Behemoth* (de origen egipcio, mayoritariamente aceptado como “buey de agua”), *Rahab* (babilonio, relacionado con el caos). Así también incluye los términos que han pasado a describir atributos o servidores de Dios, como *Querubín* (babilonio, espíritus protectores de los templos, toros colosales, *kabari* en persa), *serafín* (ya sea egipcio [*srrf*, dragón, serpiente], o babilonio:

šarāpu, encender o quemar). Y termina con la mención de los *sēdīm* (asirio, *sedu*, dios bueno y malo, dios toro), los *ś e ʿirīm* (traducidos en algunas versiones como “sátiros”, de *śā’ ir* el peludo, macho cabrío), tal vez las únicas reliquias del antiguo politeísmo hebreo.

Schärf hace una mención especial de Azazel y los sacrificios que se le ofrecieron durante el éxodo del pueblo hebreo en el desierto, y cómo se puede interpretar en tanto que representación de la energía o fuerza (líbido) que es sacrificada para tener acceso a Dios. Lo que se presenta como un “destierro al inconsciente” —aquí podemos descubrir ya la influencia del psicoanálisis en la interpretación que hace Schärf de las figuras tratadas— volverá a aparecer en figuras femeninas relacionadas con la líbido y las fuerzas consideradas terrenales. Mientras, Azazel tendría que ver con un antiguo politeísmo que es erradicado; es una figura que después adquiere un carácter demoniaco. Satanás, por el contrario, aparece



como una figura que se “desprende” de Dios y se va perfilando cada vez más independiente de las funciones divinas; es un elemento que va adquiriendo una personalidad autónoma, que se perfila como opuesta a Yahvé, pero que en un inicio no era distinta de las acciones del propio Yahvé. Por lo cual, desde este contexto, se puede expresar que Satanás va configurándose como fuerza opuesta a Dios a partir de la propia “fuerza y acción divina”: representaría la sombra de Dios.

El desarrollo que hace Schärf comienza con el análisis de la figura del “ángel de Yahvé” en su función de adversario de los hombres, en el pasaje sobre Balam. Los hombres que entran en contacto con el “ángel de Yahvé” temen morir, “porque han visto a Dios” —Gedeón, los padres de Sansón, Jacob—, y este “ángel de Yahvé” no es sólo un representante que nombra a Dios o comunica un mensaje de él, sino que aparece de forma activa y ejecuta acciones que también son anunciadas como acciones de Dios —por ejemplo, el ángel exterminador que aparece en el Éxodo, en la muerte de los primogénitos egipcios—. El ángel de Yahvé es la manifestación en un lugar y tiempo concretos del poder de Dios; es la manifestación de la voluntad de Dios en el mundo y ante el hombre. En el caso de Balam, la acción se expresa en oposición al actuar del hombre, aunque ese actuar esté primeramente incitado o permitido por el mismo Dios (Balam es llamado por los reyes cananeos para maldecir a los hebreos que llegan a la tierra prometida; primeramente Dios le dice que no los maldiga, y luego le permite acompañar a los ancianos que han venido por él. Mas en el camino, el ángel de Yahvé le obstruye el paso, y el único ser que lo detecta primero es la cabalgadura de Balam). Por lo que se puede señalar que ante el hombre se aparece una fuerza figurada que tiene un carácter sagrado, divino. Y esta aparición posee un doble carácter: servicial y amenazador. Amenaza a Balam con matarlo si sigue adelante, pero al mismo tiempo permite que el hombre experimente lo sagrado.

Posteriormente, se advierte una variación genérica de la figura del ángel de Yahvé a la de Satanás como miembro de los *benē-hā-'elōhīm* (hijos de Dios), quien se hace presente así en el libro de Job. Satanás aparece como miembro de la corte celeste, pero haciendo frente a Dios, e incluso, como seductor de Dios. Schärf dice que Satanás convence a Dios para probar la fe y entereza de Job. Y no sólo eso, sino que al hablar con Dios lo trata como igual a sí (Job 1, 7-13). El análisis de la actividad de Satán va indicando una posible actividad divina con respecto al hombre. La actitud de Dios ante la propuesta de Satán es la que origina el sufrimiento de Job, y permite que éste logre una experiencia profunda de la condición divina: Dios no tiene por qué rendir cuantas a nadie. Y a la vez, el hombre descubre que Dios tiene características aparentemente contradictorias. Jung hará hincapié en este punto, al analizar el mismo pasaje en *Respuesta a Job* (1964); donde busca extraer las consecuencias de este acontecimiento ocurrido en un momento de la historia de la humanidad, el cual será comentado más adelante. De momento señalamos que en el Libro de Job hay un desarrollo de la figura de Satán. Jung señala por su parte las consecuencias anímicas de tal vivencia.

¿Cuáles son las consecuencias de la aparición de Satán como opositor e intrigante ante Yahvé? Schärf afirma que se comienza por descubrir una función, la de agente que busca “*modificar las relaciones del hombre con Dios*” (Schärf, 1964: 190). Si se rastrean las imágenes que en el viejo testamento presentan a aquel que es identificado como “adversario” (la serpiente del paraíso, el Satán de Job, los hijos de Dios que se relacionan con las hijas de los hombres, entre otras) tales imágenes afectan al hombre al modificar su conducta para con Dios o provocar acciones de Dios para con el hombre. El ser que aparece ante Dios tiene un carácter espiritual muy cercano a él, pues es uno de los *benē-hā-'elōhīm* (hijos de Dios, en su traducción más aproximada), seres que en algún momento también experimentaron el furor divi-

no (Salmo LXXXII, 6-7). Así, este miembro de los “hijos de Dios” se empieza a perfilar con una función propia que lo distingue de los demás, la cual le otorga un nombre —Satán—. Schärf explica que el surgimiento de esta imagen puede ser comprendido, en un momento determinado, como la aparición de “*la duda de Dios que se manifiesta*” (Schärf, 1964: 196). El adversario aparece como elemento que amenaza a la creación y el plan de Dios; la corrosiva duda de lo planeado; la parte tenebrosa, destructiva e insondable de la misma divinidad. Y con esta situación tanto el hombre como Dios descubren cosas antes desconocidas. Frente a la cara o imagen que Dios presenta al hombre, se presenta su fuerza “natural” y su fuerza tenebrosa. Job experimenta la trascendencia de Dios a todo, incluso a la moral o a los “pactos” en que los hombres ponen su confianza.

Es precisamente este argumento el que Jung desarrollará y presentará de manera más detallada en *Respuesta a Job* (1964), junto con los aportes de su investigación sobre el proceso de “encarnación” divina y las imágenes del Apocalipsis de San Juan. Pero comparte la idea de que la experiencia de Job le hace consciente la naturaleza antinómica de Dios. Y que esta toma de conciencia repercutirá en la llamada por los teólogos “historia de la salvación”. Dios se manifiesta de manera más completa ante Job y éste lo acepta tal cual. Y todo gracias a la postura de Satanás. Tanto Schärf como Jung describen la importancia de este acontecimiento con respecto a la relación que se establece entre Dios y el hombre. Dios se descubre a sí mismo en el hombre, a través del hombre y con el hombre. De la misma manera, el hombre también va descubriendo a Dios. “Job es el piadoso que, del sufrimiento, alcanza una devoción más profunda, capaz de tolerar a Dios en su poder claro y oscuro y rendírsele” (Schärf, 1964: 206).

Schärf analiza los argumentos que señalan la influencia extranjera en la figura de Satanás. Aunque acepta la relación de elementos

babilónicos y persas que contribuyen a conformar la imagen del “adversario”, considera que la asimilación de tales contenidos obedeció al hecho de que la percepción de la figura divina dentro del judaísmo ya permitía tal asimilación. Si aparece una figura de Satanás con influencia persa o babilónica es porque tal figura permite ilustrar mejor la forma en que la divinidad es percibida por los escritores sagrados en relación con las formas anteriores. Así lo que en una época temprana apareció bajo el nombre de “ángel de Yahvé”, con el tiempo aparece como un “hijo de Dios” o miembro de la “corte celeste”, con una función que lo distingue de los demás —el Satán—. Progresivamente, de ser una manifestación de Dios ante el hombre en el mundo, la figura de Satán se va separando de la imagen y personalidad de Dios, aunque no de su autoridad, y adquiere características propias. Tal proceso tendrá su consolidación perceptible cuando se presente el texto en el cual Satán aparece como entidad con nombre propio, y en oposición a Dios.

Al presentar su análisis del texto de Zacarías (que presenta a Satán frente a otro ángel de Yahvé) Schärf sostiene su postura sobre el desarrollo de la imagen de Satán y lo analiza como la manifestación de la Justicia de Dios frente a frente con la Misericordia del mismo Dios. La justicia de Dios, la ira y el celo, el furor divino se presentan frente al amor, la misericordia, el perdón y la compasión. Satán acusa al sacerdote Josué (Zac. III, 1 y ss), pero éste, al final, es redimido. Sin embargo, el proceso de oposición de fuerzas no termina; apenas se descubre como un desarrollo inacabado, cuyas consecuencias —a decir de Schärf— sientan las bases de ciertos postulados de la cábala y del Nuevo Testamento.

Este desarrollo concluye (dentro de los límites de investigación del Antiguo Testamento) con la aparición de Satán como ser independiente de Dios, como *demonio que de manera independiente inspira o seduce al hombre para que haga lo contrario a lo que exige Dios* (I Cron. XXI, 1). Satán

aparece como principio “destructor, demoniaco”² que está en relación —no obstante— con el “plan de redención”. El que David haya realizado el censo enciende la respuesta de Dios: la plaga. Al darse cuenta de su falta, David pide perdón y, como consecuencia de su expiación, aparecen nuevos elementos que tendrán repercusión en la mentalidad del pueblo judío y del cristianismo. A partir de entonces, la ciudad de Jerusalén adquiere —según el argumento de Schärf— un carácter simbólico: “En el cristianismo medieval, la Jerusalén celestial llegó a ser símbolo del alma redimida, la ciudad sin límites el símbolo del alma que se alcanzó a sí misma y con ello a Dios” (Schärf, 1964: 225). Schärf concluye que “Por medio de David, Jerusalén se convierte en la ‘casa de Dios’ (I Cron. XXII, 1); en Job es el alma humana. Pero esto es lo que hemos establecido ya en la exégesis de Job, como finalidad última y apremiante de la actividad demoniaca de Yahvé, puesta de manifiesto por Satanás: el alma humana como ‘casa’ del Dios vuelto consciente de sí mismo.” (Schärf, 1964: 225)

DISERTACIONES

Hasta aquí el análisis de Schärf. Ahora, intentemos una reflexión con respecto a lo hasta aquí expuesto. Recuértese que hablamos de *imágenes del alma*; es decir, de imágenes que originan símbolos o que aportan experiencias sobre la existencia del ser humano. Por tanto, lo que se presenta aquí no es una argumentación teológica, aunque podría ser un postulado para discutir con otras posturas teológicas. De momento, el tema es lo que se llaman *las imágenes del alma*, con las reservas obligadas.

Independientemente de las influencias exteriores que pueden favorecer o impulsar al bien o al mal, es en el alma humana —santuario interior del hombre pues en ella está su conciencia— donde el conflicto con el mal repercute con mayor intensidad. Y es en el alma —y ante la conciencia— donde las figuras que representan al

bien y al mal motivan la conducta humana. Así pues, la aparición de la figura de Satanás en la mentalidad de los autores del Antiguo Testamento repercute en la visión que se tiene del hombre en el mundo y en su finalidad. Satanás adquiere el carácter de acusador y de opositor, de fuerza destructiva opuesta al proyecto creador. Y es caracterizado como agente provocador del mal, en cuanto opositor a lo planeado por el Dios creador y ordenador, luminoso. Y tal opositor tiene una tremenda relación con el principio luminoso aceptado por el hombre (la experiencia de Job), y posteriormente como inspirador en el hombre de acciones contrarias a lo exigido por Dios (la experiencia de David).

Satanás influye en el hombre, y tal influencia es prevista y hasta provocada por Dios. Satanás aparece como medio necesario y desencadenador de situaciones que permiten al hombre descubrir finalmente la realidad divina. Si Satanás es la figura que encarna o es representación del principio del mal en el universo, ¿qué consecuencias tiene ello para el hombre que sufre y experimenta el mal a lo largo de su existencia? ¿De qué manera puede influir lo arriba dicho en quien hace el mal? Tal parece que el mal que ocurre al hombre tiene una finalidad posible y un sentido que el hombre debe descubrir. Si aceptamos esta propuesta, el hombre que experimenta el mal está experimentando en cierta manera la fuerza de Dios que muchos no conocen: está teniendo una vivencia con el otro rostro de Dios.

Pero, ¿es importante hablar de figuras que cuando mucho son “mitológicas” para explicar problemas que son reales y afectan la convivencia social, familiar o entre países? ¿Por qué hablar de Dios y del diablo en el mundo del siglo XXI? ¿Por qué centrarnos en imágenes? ¿Acaso éstas van a ayudar a resolver el problema del mal? ¿No fomentamos la enajenación y la dis-

2 Es decir, la suma de la tenebrosidad antes existente en Yahvé y que ahora se haya fuera de él, que sigue siendo “santo y luminoso”.

tracción del actuar humano con causas sólo aparentes en relación con la problemática que nos ocupa? Si se tratara de imágenes creadas de manera consciente, racional e incluso artística, la crítica tendría algún fundamento, pero considerando que el origen de esas imágenes mencionadas no reside en la conciencia que las percibe sino que surgen ante la conciencia asociadas con una fuerte carga emocional, tenemos que discutir tales imágenes, las cuales surgen de una fuerza indomable a la razón y a la lógica, capaces de hacer creer al hombre que es libre, cuando en realidad sólo posee voluntad. Al desentrañar la raíz última de dicha fuerza encontramos que las imágenes del alma surgen de la experiencia de los arquetipos.

En otras palabras: ¿puede alguien enajenarse cuando se le pide que tome en cuenta las fuerzas primarias que subyacen a su vida? A partir de las figuras de Satanás y de Dios como figuras del alma, se puede plantear una reflexión sobre el mal. Si retomamos un postulado básico de la psicología analítica, el hombre está llamado a desarrollar su condición en el mundo buscando una posición en el mundo, viviendo en él. Y una de las situaciones más problemáticas de la vida es la de la experiencia de acciones, acontecimientos, fenómenos o conductas que ocasionan daño a quienes las viven. Situaciones y acciones que mueven a la indignación, aunque muchas veces sean justificadas socialmente.

No obstante, ¿tiene sentido hablar de imágenes del mal cuando se informa sobre el genocidio en África, de las torturas y asesinatos en países latinoamericanos o del tipo que guiado por el afán de lucro, dirige una casa de citas y vende a su hermana como esclava sexual? La realidad es tan cruda que parece eclipsar cualquier intento de comprensión.

Podemos aplicar las nociones siguientes para dar una respuesta tentativa a estas dudas. Si las imágenes míticas nos muestran el desarrollo y consolidación de Dios y Satán y su relación con el hombre, éste debe estar preparado para iden-

tificar lo que tales figuras exigen de su conciencia y lo que implican; ya que es la conciencia el núcleo primario del actuar y donde al final de cuentas se decide si seguir a Dios o a Satanás. ¿Es posible algo así? ¿Acaso el ser humano puede soportar una experiencia de este tipo? Si se consideran los textos bíblicos analizados por Schärf y la explicación de éste, la respuesta es positiva. Incluso, se puede suponer que los hombres que han sobresalido en la historia de la humanidad han tenido que hacer frente a la problemática de la antinomia entre lo sagrado y la vida.

Si hablamos de Dios y del diablo es tal vez porque, a pesar de lo que se diga mediáticamente, sus imágenes siguen vigentes y activas. Tal vez, pese a todo el proceso secularizador, seguimos inmersos en ese drama primordial, en esa dinámica de oposición y contraste, de desarrollo frente y ante la experiencia numinosa. No podemos cerrar los ojos ante la problemática del mal, pese al relativismo reinante. ¿Cuál es la actitud que el hombre de nuestros días debe tomar? Al final de cuentas, Dios tiene que ver con el hombre y el hombre con Dios —incluso quienes se definen como ateos—. Tal vez, la inquietud y angustia de nuestros días no sean sino consecuencia de esa apuesta inicial; tal vez, el drama de Job se repite siempre, en cada ser humano que llega a este mundo. Tal vez estamos demasiado acomodados a nuestra condición y, en algún momento, la adversidad nos mueve. Cómo hacer frente a la adversidad y asimilar sus “consecuencias” resulta entonces una labor eminentemente personal, pues la ética y la moral no pueden ser dejadas de lado. Finalmente, son necesarias para la conducta humana, pero es la conciencia humana en el alma la que decide qué camino tomar. Tal vez Satán sigue inspirando a los hombres, y su presencia es necesaria para que el hombre descubra la parte tenebrosa de sí mismo y la de Dios. El *Zohar* (1998) dice que el mal es necesario para que el hombre se acerque más a Dios. La adversidad nos obliga a revisar continuamente nues-



tras convicciones y principios ante nuestra propia existencia y la de los otros. Es entonces cuando la condición humana adquiere una mayor importancia, ya que en ella es donde se decide finalmente si el mundo tiene o no sentido. Es en el hombre en quien se conocen y manifiestan las dos caras de Dios.

Por último, ¿acaso el mal no desaparecerá?, ¿cuál será el desarrollo de aquellas imágenes y de lo que representan? Jung realizó investigaciones y propuestas que son dignas de tomarse en cuenta, aunque sea para cuestionarlas. *Aion* y *Respuesta a Job* son muy ilustrativas y merecen un trabajo más detallado que el presentado aquí. En esos textos se defiende la importancia del ser humano, que en su realización concreta

puede ser expresada en la famosa frase de William Burke. "Todo lo que necesita el mal para triunfar, es que los hombres buenos no hagan nada." LC

BIBLIOGRAFÍA

- Jung, Carl Gustav (1964), *Simbología del espíritu*, México, FCE.
- ____ (1964), *Respuesta a Job*, México, FCE.
- ____ (1997), *Aion. Contribución a los símbolos*, Barcelona, Paidós.
- Schärf, Riwkah (1964), "La figura de Satanás en el Antiguo Testamento", en C. G. Jung, *Simbología de la religión*, México, FCE, pp. 111-225
- Zohar, *El libro del Esplendor* (1998), Col "Cien del Mundo", México, Conaculta [Trad. Ester Cohen].