

César González Ochoa

En torno a una historia de los demonios

En todas las épocas encontramos la creencia en seres de jerarquía inferior a los dioses; seres bienhechores o maléficos que intervienen directamente en los asuntos humanos y en el curso del mundo en general. Los pitagóricos denominaban ya demonios a esas criaturas, y según Diógenes Laercio,¹ los demonios eran para los discípulos de Pitágoras unos seres intermedios entre los dioses y los hombres.

Se atribuye a Platón el énfasis en la demonología; sin embargo, cuando Platón comenzó a hablar de demonios ya existía, si no una demonología sistematizada, sí un cierto número de concepciones dispares, provenientes de las creencias populares y ya alimentada por la reflexión filosófica. No encontramos en los *Dialogos* más que un conjunto heterogéneo de nociones relativas a los demonios vinculadas, unas más otras menos, con especulaciones filosóficas previas pero sobre todo unidas a la fantasía de Platón; en sus ideas sobre los demonios se pueden encontrar no pocas contradicciones.

Es posible distinguir en los escritos de Platón tres tipos de demonios, de los cuales los primeros dos se relacionan porque de un modo o de otro están ligados al hombre. El primer tipo es el demonio guardián del individuo, que guía a éste en el curso de su vida y cuya alma le ha sido confiada incluso después de su muerte, cuando la conduzca ante sus jueces. Encontramos alusiones a

¹ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, (trad. R. D. Hicks), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1972, v. II, VIII, 29-32 y ss.).

este tipo de demonio en varios pasajes de los diálogos.² El segundo tipo corresponde al demonio alma, es decir el alma dada a cada hombre en el momento de su nacimiento; el alma es el elemento demoníaco de su naturaleza y, según Platón, proviene del Demiurgo.³ Finalmente, el tercer tipo de demonio es el generado por un dios y una mujer. El papel de este último tipo de demonios, cuyos ejemplos más inmediatos son el Amor y el Sueño, es servir de intermediarios entre los hombres y los dioses: transmitir las plegarias y sacrificios de los hombres a los dioses y comunicar a los hombres las advertencias y bondades de los dioses. Son ellos los que aseguran la unidad y coherencia del todo.

El papel de este tercer tipo de demonio es una consecuencia lógica del pensamiento platónico. Una de sus leyes generales es que no pueden existir relaciones directas entre una cosa y otra, particularmente cuando se trata de relaciones entre seres que pertenecen a jerarquías distintas, como es el caso de dioses y hombres. Para establecer una relación entre dos cosas siempre se requiere la presencia de una tercera cosa que las una; es necesario —dice Platón— “que en medio de las dos haya un enlace que las aproxime”. Y, entre todas las maneras de unir dos casos, la más bella es aquella “que da a ella misma y a los términos que une la unidad más completa”.⁴

A Platón le interesa examinar la relación entre el Demiurgo y los seres vivos. El Demiurgo creó el universo a partir de materiales ya existentes, y lo hizo perfecto, de acuerdo con su modelo. Pero no creó los seres vivos, o al menos no fueron generados por él de manera directa. Como el modelo era perfecto, su obra también debía serlo, pero como no comprendía a los seres vivos, la semejanza sólo era parcial. Porque, según Platón, existen cuatro formas de lo viviente: la especie celeste de los dioses, la especie

² Por ejemplo en: *Leyes* v, 713 d-e, *Polit.* 271d, *Fedón* 107d. Otra función de este demonio se encuentra en la *República* x, 617e, donde dice que el alma escoge su demonio en el momento de su reencarnación.

³ Platón, *Timeo*: *Platon, Oeuvres Complètes*, t. x, *Timée-Critias*, París: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, trad. de Albert Rivaud, 1970, 40d.

⁴ Platón, *Timeo* 31b.

alada que vuela, la especie acuática y la que camina y vive en la tierra. Sólo la primera, la más brillante y la más bella, la que posee sabiduría, fue hecha directamente por el Dios. Pero las otras tres no podían ser fabricadas por él, por más que su existencia constituyera una necesidad lógica del sistema.

Su fabricación fue encomendada a los dioses inferiores que, por ser creados, “no son ni inmortales ni incorruptibles del todo”. A ellos el divino artífice les dijo:⁵ “Tres especies mortales faltan todavía por hacer. Si no nacen, el cielo permanecerá incompleto pues no comprenderá en sí mismo todas las especies vivientes. Y es necesario que las comprenda si quiere ser absolutamente perfecto. Pero si yo las hago nacer, si participan de la vida por mí, serán iguales a los dioses. Con el fin de que, por un lado, esos seres sean mortales y que, por otro lado, el Todo sea realmente el Todo, apliquen ustedes su naturaleza para fabricar a los seres vivos...” Tales dioses inferiores, que por lo demás no son específicos sólo del platonismo, corresponden al tercer tipo de demonios de la clasificación anterior.

La elaboración de una demonología se debe a discípulos de Platón, quienes usaron los fragmentos dispersos en la obra de éste y trataron de darle una coherencia. Según Beaujeu,⁶ fue tal vez Xenócrates, uno de los sucesores de Platón a la cabeza de la Academia, quien logró sistematizar las nociones relativas a los demonios dispersas en los diálogos para convertirla en parte de un sistema filosófico. Es también Xenócrates quien hizo la distribución de los seres divinos en las diferentes partes del cosmos: en el mundo supralunar, Zeus y los astros; en el sublunar, los demonios invisibles. También es quien introduce la distinción, ya extendida en las creencias populares, entre demonios buenos y demonios malos.

La demonología de origen platónico encuentra su expresión

⁵ Platón, *Timeo* 41b-c.

⁶ Jean Beaujeu, Comentario a Apuleo, “Du dieu de Socrate”, en *Opuscules Philosophiques*, París: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1973, pp. 191-192.

más acabada en Apuleyo, escritor latino del siglo II dC. La transmisión de las ideas del mundo griego al romano, al menos en lo referente a los demonios, encuentra un suelo fértil ya que los romanos poseían en su panteón unas entidades similares, heredadas de los etruscos: los lares, los manes, las larvas y, asimiladas con todos éstos, los genios. Varrón hace equivalentes los demonios griegos, habitantes del mundo infralunar, a los genios y larvas, y ya desde la época de Augusto es corriente la asimilación entre manes y daimones. Pero es en el siglo segundo, con el renacimiento del platonismo asociado con el pitagorismo, cuando ocurre un fuerte impulso a la demonología. Algunos de los factores para este desarrollo son: "el progreso de la religiosidad y de la credulidad, por un lado, y las influencias orientales, por otro"; pero también por "la doble exigencia de unidad y de pureza de lo divino, que hace proyectar sobre los demonios las dos taras mayores de los dioses tradicionales: la multiplicidad y la imperfección".⁷

La exposición de la demonología por Apuleyo se encuentra en uno de sus llamados opúsculos filosóficos, el *De deo Socratis*, texto que fue muy difundido y comentado.⁸ Su punto de partida es la consideración del cosmos como una entidad dividida en tres partes, cada una habitada por un tipo de seres vivientes: la parte superior, el cielo, está poblada por los dioses inmortales, de los cuales "algunos los aprehendemos por medio de la vista, y los demás los buscamos con el entendimiento". Según Apuleyo, esta tripartición se fundamenta en los escritos de Platón y, aunque sí podía ser una consecuencia de ellos, no encontramos en los múltiples pasajes relativos al tema esa fundamentación. En todo caso, lo que sí es posible encontrar es la distinción entre dioses visi-

⁷ Ibid., op. cit., p. 195.

⁸ Apuleyo, "Sobre el dios de Sócrates": Apuleé, "Du dieu de Socrate", en *Opuscules Philosophiques*, París: Societé d'Édition "Les Belles Lettres", 1973, trad. de J. Beaujeu. (Todas las referencias se harán a esta edición por lo que sólo se mencionará el número de parágrafo).

bles y dioses invisibles. Por ejemplo,⁹ dice en las *Leyes*, “Algunos dioses son visibles y los honramos con pleno conocimiento; a otros les erigimos estatuas a su semejanza y, al rendirles honores, por inertes que sean, creemos así reconciliar ampliamente la benevolencia y la gracia de los dioses vivientes”.

Entre los dioses visibles están la luna y el sol, pero también —añade Apuleyo— “las cinco estrellas vulgarmente llamadas errantes por los ignorantes, pero que, guiadas por un curso inflexible, determinado e invariable, y siguiendo las alternancias divinas, describen eternamente revoluciones sometidas al más perfecto orden”. (119-120) Los dioses invisibles, los que sólo podemos contemplar por medio de la inteligencia, son aquellos como Minerva, Diana, Venus, Mercurio, Vulcano, Apolo, etc., todos ellos con residencia en “las alturas culminantes del éter” y “separados de todo contacto humano por un amplio intervalo”. Según el autor, Platón les atribuye un carácter “incorpóreo, animado, sin fin ni principio, y disfrutan de la eternidad tanto hacia el futuro como hacia el pasado...” (123)

Tanto los dioses visibles como los invisibles son habitantes de la región superior del cosmos. En la inferior están los hombres, caracterizados por Apuleyo de la siguiente manera: “orgullosos de su razón, poderosos por la palabra, tienen un alma inmortal, miembros perecederos, un espíritu ligero e inquieto, un cuerpo pesado y vulnerable, costumbres diferentes, extravíos similares, una audacia viva, una esperanza obstinada”. Los habitantes de esta región inferior están condenados a un trabajo estéril y a una fortuna frágil; son individualmente mortales pero colectivamente imperecederos; “comparten el tiempo de vuelo rápido, la sabiduría de paso lento, una muerte prematura y una vida de planta”. (126-7)

Existen, por tanto, muchas diferencias entre los habitantes del cielo y de la tierra y no se mezclan entre sí puesto que a los dioses “ningún comercio con nosotros los mancha”. Entre las princi-

⁹ Platón, *Leyes* 930e-931a = Platon, *Lois*, en *Oeuvres Complètes*, t. XII, París: Societé d'Édition “Les Belles Lettres”, trad. de A. Diès, 1956.

pales diferencias está la elevación de la morada de los dioses y la perfección de su naturaleza; su fuerza vital es “eterna e inalterable” mientras que la nuestra es “caduca y precaria”; “su ser está en la cima de la beatitud mientras que el nuestro está sumido en la miseria”. (127)

Pero en el cosmos de origen platónico existe una necesidad lógica de orden; por tanto, debe existir un medio de unir los extremos, los dioses con los hombres, los habitantes del éter con los de los bajos fondos terrestres. En otras palabras, hay una necesidad de que el espacio intermedio también esté habitado. Esto es una manifestación de lo que Lewis llama el “principio de plenitud”, que consiste en que todo el cosmos debe estar lleno, que ninguna parte del espacio debe estar desaprovechado.¹⁰ Este principio tiene una larga historia y tal vez una de sus primeras expresiones sea la afirmación de Tales: “todo está lleno de dioses”, recordada por Platón en *Leyes* 899b.

Entre las alturas del cielo y la tierra está uno de los elementos, el aire, que se extiende hasta la órbita de la luna; la necesidad exige que el aire tenga también su propio tipo de habitantes, que no pueden ser las aves. “puesto que ninguna de ellas sobrepasa la cima del Olimpo” (138). Los pájaros —continúa— son más bien animales terrestres puesto que “es de la tierra que proviene toda su subsistencia y en donde está su morada; es sólo el aire más cercano a la tierra el que atraviesan batiendo las alas”. (140) La determinación de la naturaleza y cualidades de los seres específicos del aire se hace a través de la razón pues “tenemos que dosificar una naturaleza intermedia adaptada al espacio intermedio, de manera que el carácter del lugar se refleje en el de sus habitantes”. Estos habitantes de la región del aire son potencias divinas intermedias cuya función es servir de enlace o de puente entre lo divino y lo humano; se trata, pues, de los demonios, encargados de comunicar a los dioses nuestros deseos y nuestros méri-

¹⁰ C. S. Lewis, *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona: Antoni Bosch editor, 1980, p. 33.

tos; son “mensajeros para las plegarias de aquí abajo y los dones de allá arriba”. (133)

La ausencia de relación directa entre dioses y hombres es una ley del cosmos mencionada repetidamente por Platón en el *Timeo*. Y aquí tenemos que entender el término “ley” en sentido estricto: se trata de una necesidad fisicomatemática de contar con intermediarios para unir los extremos (y aquí está el fundamento filosófico de toda la teoría de la proporción). Lewis ve en esta ley otro de los principios rectores de la imagen platónica del mundo: el principio de la tríada, que establece que siempre “ha de haber algún hilo, algún medio, algún introductor, algún puente, alguna tercera cosa de algún tipo” entre los extremos.¹¹ Entre los dioses y los hombres son los demonios los que llenan ese vacío.

Uno de los fundamentos de este principio está en el *Banquete*,¹² tal vez el punto de partida de toda la demonología grecorromana, mencionado además por Apuleyo. Cito este fragmento del diálogo entre Sócrates y Diotima: “¿Qué podría ser el Amor? ¿Un mortal? [pregunta Sócrates] Por nada del mundo [responde Diotima] ¿Pero qué, finalmente? Como en los casos precedentes, un intermediario, dijo ella, entre el mortal y el inmortal. ¿Qué sería entonces, Diotima? Un gran demonio, Sócrates. En efecto, todo lo que es demoniaco es intermediario entre el dios y el mortal. ¿Cuál es su papel?, pregunté. Traducir y transmitir a los dioses lo que viene de los hombres, y a los hombres lo que viene de los dioses: las plegarias y los sacrificios de aquéllos, las órdenes de éstos y la retribución de los sacrificios; y por otra parte, puesto que están a media distancia de unos y de otros, llenar el vacío: es el lazo que une el Todo a sí mismo. La virtud de lo demoniaco es dar impulso lo mismo a la adivinación que al arte de los sacerdotes en lo que concierne a sacrificios e iniciaciones, así como al

¹¹ Ibid., op. cit., p. 32.

¹² Platón, *El Banquete*, en Plato, *Oeuvres Complètes*, t. IV, 2ª parte, *Le Banquet*, París: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1981, (trad. de Léon Robin), 202d-203a.

encantamiento, el vaticinio y la magia. El dios, es verdad, no se mezcla con el hombre; y no obstante la naturaleza demoniaca hace posible a los dioses tener comercio con los hombres tanto en la vigilia como en el sueño". Uno de estos demonios, precisamente aquel del cual está hablando Diotima, es el Amor.

El texto de Apuleyo nos proporciona la más completa descripción de los demonios tanto en sus caracteres corporales como en los morales. Respecto de los primeros dice que su cuerpo tiene "algo de peso para no elevarse a las alturas y algo de ligereza para no precipitarse a los bajos fondos", (141) y como símil de esa corporeidad o más bien de esa sutileza corporal menciona las nubes, con la diferencia de que éstas son "conglomerados de vapor fangoso y de negrura húmeda de aquí abajo", mientras que el cuerpo de los demonios es una concentración "del aire superior más puro, elemento límpido y sereno". (144) Por las características de su materia, los demonios son invisibles a nuestro ojos, a menos que "un motivo serio" o la "voluntad divina" los lleve a hacerse visibles. Su cuerpo es de una trama tan calada y tan tenue que "deja pasar todos nuestros rayos visuales a través de ellos".

Cuando se refiere a sus caracteres morales, Apuleyo tiene mucho cuidado en señalar que cuando los poetas dicen que los dioses sienten odio o amor o compasión o indignación o cualquier otra emoción humana, están hablando más bien de los demonios, ya que los dioses "jamás se dejan llevar a las tierras extrañas del placer o del dolor o se desvían una iota de su línea constante por alguna afección". (146) Los demonios, como los dioses impassibles, son inmortales, y como los hombres mortales, son pasibles; en esto también están a medio camino entre los extremos, hombres y dioses. Apuleyo sintetiza sus cualidades al decir que "son seres de especie animada, dotados de la facultad de razonar, de un alma pasible, de un cuerpo etéreo, de una vida eterna". Las tres primeras cualidades las comparten con los hombres, la cuarta es una cualidad exclusiva de ellos y la última la comparten con los dioses. (147-8) Plutarco llegó a una forma geométrica de re-

presentar los tres tipos de seres a través del triángulo, donde todos pertenecen al mismo género pero cada uno con su diferencia específica: a los dioses corresponde el triángulo equilátero, a los hombres el triángulo escaleno; los demonios, por tanto, corresponderán al triángulo isósceles.

Como hemos visto, Platón agrupa a los demonios en tres grandes clases; según Apuleyo, también existirían tres clases, pero con ciertas diferencias en la forma de agruparlos. La primera clase, la de los demonios-alma, coincide en ambos autores. De acuerdo con Platón,¹³ Dios da a cada uno de los hombres un alma como demonio; Apuleyo añade que “podemos dar a ese demonio el nombre de genio”; y este demonio, el genio, está ligado a la vida. A la muerte del hombre el genio deja de manifestarse. La segunda especie de demonio, también en la versión de Apuleyo, es “el alma humana que, al acabar su tiempo de servicio terrestre, se retira del cuerpo”; esta especie es asociada por Apuleyo a otros seres de las creencias romanas, denominados lemures, que a su vez se subdividen en tres tipos: lares, larvas y manes. Los lares son demonios protectores y están asociados a un lugar o a un objeto determinados; así los lares familiares, cuya misión es “vigilar a sus descendientes” y son los maestros de la casa por su poder pacífico y tranquilo. Las larvas (*larvae*) son demonios malvados y dañinos que están “privados de domicilio y condenados a errar al azar, en una especie de exilio”. (152-3) Los manes —que Apuleyo caracteriza de manera menos precisa— son aquellos de los cuales no se sabe si pertenecen al tipo de los lares o de las larvas. (Ibid.) Los tres tipos englobados en esta segunda especie conciernen sólo a demonios que habitaron en un momento determinado un cuerpo humano, y el hecho de que se subdividan en tres tiene que ver con el juicio realizado en el momento de la muerte: “los lares representan las almas de los *boni*, las larvas las de los *mali*, los manes las de los *incerti*”.¹⁴

¹³ Platón, *Timeo* 90d.

¹⁴ J. Beaujeu, op. cit., p. 235.

La tercera especie de demonios corresponde a seres que nunca fueron encarnados; éstos, “no inferiores en número y muy superiores en dignidad”, son “de una especie más elevada y más santa, siempre libres de trabas y de agregados corporales, y están investidos de funciones determinadas”. A este grupo corresponde el mencionado por Diotima en las páginas del *Banquete*. Según Apuleyo, aquí se encontraría el testigo y guardián de cada hombre en su vida cotidiana, “que está continuamente presente como espectador de todos nuestros actos, incluso de nuestros pensamientos”; al terminar la vida, este mismo demonio es el que tiene por misión llevar el alma “como su prisionero ante el tribunal y, allí, ayudaría. [...] es su testimonio el que decide la sentencia”. (155) En este punto encontramos una diferencia respecto a la clasificación de Platón ya que, según éste, el demonio como guardián pertenecería a la categoría de los que alguna vez fueron encarnados. A pesar de que Apuleyo dice explícitamente que estos hechos están señalados por Platón, éste nunca menciona la función del demonio como testigo; de hecho, para Apuleyo, este demonio viene a ser una especie de ángel guardián imparcial: con él —dice— no se puede tener ningún secreto pues conoce todo lo relativo a nuestro ser, incluso la conciencia. Se trata de un “guardián privado”, “gobernador personal, guardia familiar, curador particular, buscador íntimo, observador asiduo, espectador inseparable, testigo inevitable, desaprobador del mal, aprobador del bien”, que puede llegar a ser, si lo veneramos como Sócrates veneró el suyo, “un aclarador de situaciones confusas, un guía profético en los pasos difíciles, un protector en el peligro, un refugio en la angustia, y puede intervenir ya sea en sueños o por medio de signos, incluso en persona si la necesidad lo exige para desviar lo malo y promover el bien, levantar el alma caída, mantener el paso, iluminar las zonas de sombra, dirigir la buena fortuna y corregir la mala”. (157)

El papel que Apuleyo da a este demonio guía es mucho más importante que el que Platón le asigna, pues es como si fuera un

segundo demonio personal, que ayuda al otro pero que es independiente de él, además de ser objetivo e impersonal.

El título de la obra de Apuleyo ("Sobre el dios de Sócrates") no deja de ser extraño puesto que de hecho es un tratado de demonología. Creo que la explicación es que se trata de un "diálogo" con un texto de Plutarco, "El demonio de Sócrates", tal vez del año 95 o anterior, al cual Apuleyo, sin aludir, pretende dar un fundamento. En este texto de Plutarco, uno de los personajes, Cafisias, hermano de Epaminondas, hace un relato a Arquidamos, su anfitrión en Atenas, y a un círculo distinguido de atenienses, de la recién ocurrida liberación de Tebas (en el año 379), y de paso habla sobre las discusiones filosóficas de ese momento. Los acontecimientos relatados son los de la conspiración con la cual Tebas se libera del dominio de Esparta, y las discusiones giran sobre varios asuntos tales como el problema moral de la riqueza y, sobre todo, la interpretación del extraño demonio de Sócrates.

Otro personaje, Teócrito, dice que el cielo dio a Sócrates una facultad de ver que le servía de guía y lo iluminaba en circunstancias en las que la razón era impotente. Otro participante, Galaxidoro, da una explicación más racional: dice que Sócrates desarrolló a través de la experiencia capacidades adivinatorias, que todos poseemos en potencia, por lo cual el demonio es sólo ciertas voces que se escuchan. Un personaje más arguye que el propio Sócrates explicó esos fenómenos por la intervención de un demonio. En este momento del diálogo interviene Simmias, de quien según se dice no es más que el *alter ego* de Plutarco, para decir que se trata del demonio personal de Sócrates. Dice:¹⁵ "el demonio de Sócrates tal vez no es una 'visión' sino más bien la percepción de una voz o la inteligencia de una palabra que le llega de una manera extraordinaria; así como en el sueño ninguna voz nos habla y sin embargo tenemos la impresión de percibir

¹⁵ Plutarco, "El demonio de Sócrates", en Plutarque, *Traité*s 42-45. *Oeuvres morales*, t. VIII, trad. de Jean Hani, París: Sociéte d'Édition "Les Belles Lettres", 1980, 588 c-d.

palabras cuyo sentido nos es inteligible, y nos imaginamos que oímos gente hablar”.

La mayor parte de los hombres —continúa Simmias— sólo reciben esas voces en los sueños y no en la vigilia, donde domina “el tumulto de las pasiones”. Pero Sócrates, “espíritu puro y exento de pasiones”, es capaz de percibir las, aunque no se trate de voces propiamente dichas sino del “pensamiento de un demonio que, sin voz, entra en contacto con la inteligencia del filósofo”. Sólo muy pocos hombres —dice otro de los participantes— tienen el privilegio de percibir directamente a la divinidad; “a la mayoría sólo le habla por medio de signos, que constituyen la materia del arte llamado adivinación”.¹⁶

La parte central del texto de Plutarco está constituido por el relato del mito de Timarco donde se expone, muy brevemente, una demonología y una escatología de las almas. Tal vez el texto de Apuleyo quiera ser su explicación o continuación.

La identificación de los demonios con el mal es obra del cristianismo. Los cristianos ven a los demonios como ángeles caídos —se dice que ésta es una idea judía— y asimilan así todos los dioses paganos a la categoría general de los demonios. La polémica pagana en la cual aparecen unos dioses buenos y otros malos ayuda a los cristianos a catalogar a todos, sean buenos o malos, demonios o dioses, en las huestes de Satán, sin reconocer uno solo de ellos como bueno. El papel de san Agustín fue aquí decisivo, sobre todo, en su obra, *La ciudad de Dios*.¹⁷ Esta obra, sobre todo en sus libros VIII y IX, constituye un conjunto de fuertes críticas a las propuestas de Apuleyo y a toda la concepción antigua de los demonios. La primera crítica es a la supuesta superioridad de los demonios respecto a los hombres; los demonios, dice, no pueden ser superiores sólo porque sus cuerpos sean su-

¹⁶ Ibid., 593d.

¹⁷ San Agustín, *La ciudad de Dios* = Augustine, *City of God*, trad. de D. S. Wiesen, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1968. Citaré sólo por el número de libro y de párrafo.

periores; “si así fuera, tendría que considerarse a muchos animales como mejores que el hombre porque lo sobrepasan en la agudeza de los sentidos, agilidad y velocidad, así como en vigor y resistencia”. (VIII, xv) Como el hombre es superior a los animales tanto por el razonamiento como por su vida “buena y honorable”, debemos probar su superioridad respecto a los demonios; el hecho de que la morada de éstos sea el aire y la nuestra la tierra no los hace superiores.

Tampoco el hecho de que posean inteligencia lo hace superiores a los hombres; ni tiene ventaja que sean eternos, pues *quid boni est, si non beata?* (VIII, xv) Es “mejor la felicidad temporal que la miseria eterna”. Agustín, polemista temible, continúa su cuestionamiento de manera implacable al preguntarse por qué existen las pasiones en los demonios, ya que parece ilógico pues, si los cuatro elementos están todos habitados por seres vivos, los del fuego y el aire son inmortales y los de la tierra y el agua mortales, parecería inconsistente hablar de seres al mismo tiempo inmortales y pasibles. Los dioses están exentos de perturbaciones por ser felices y no miserables; los animales también pero por no tener la capacidad para la felicidad y para la inteligencia; por tanto, los otros dos tipos de seres (hombres y demonios) sólo pueden estar sujetos a las pasiones por no ser felices sino miserables (*sunt non beata, sed misera*).

Agustín rechaza los demonios en nombre de la verdadera religión: los demonios son sobornados con regalos, “pero la verdadera religión prescribe que no debemos favorecer a nadie a cuenta de regalos recibidos”; los demonios son ablandados con honores, “pero la verdadera religión nos enseña a no ser conmovidos por tales consideraciones”; los demonios aman y odian influidos por mentes sujetas a la emoción, “mientras que la verdadera religión nos impone amar incluso a nuestros enemigos”, poniendo de lado toda impaciencia del corazón y toda turbulencia del espíritu. En vista de todo ello, ¿por qué rendir honores, por qué humillarse ante un ser al cual no se desea imitar, “cuando la esencia de la religión es imitar a aquel a quien se adora?” (VIII, xvii)

Otra crítica es a la función principal de los demonios, la de mediadores, intermediarios o mensajeros. ¿Cómo es posible —se pregunta Agustín— que los hombres no puedan relacionarse directamente con los dioses, que no puedan asociarse con ellos, pero sí lo hagan con los demonios? ¿Cómo es posible que Dios se relacione con los demonios? “¡Buena cosa es la santidad de Dios! No tiene comunicación con el hombre que le ruega, pero la tiene con un demonio que actúa insolentemente. No tiene comunicación con un hombre lleno de arrepentimiento, pero la tiene con un demonio lleno de trampas.” (VIII, xx) Pero en la descripción de los demonios por Apuleyo, éstos no “actúan insolentemente” ni están “llenos de trampas”; en este punto Agustín razona como un sofista puesto que mezcla, a su favor, los atributos señalados por los clásicos con sus propias condenas a los demonios. De aquí su rechazo: “Llegamos a la conclusión que por ningún medio podemos aceptar la teoría que Apuleyo quiere probar [...] que los demonios están situados a mitad de camino entre dioses y hombres para servir como intermediarios e intérpretes, esto es, para llevar nuestras peticiones de la tierra y traer ayuda de los dioses. Por el contrario, debemos creer que son espíritus fanáticamente inclinados a hacer daño, completamente ajenos a la justicia, llenos de orgullo, verdes de envidia y con buena práctica en engañar, que viven, es verdad, en nuestro aire, pero lo hacen porque han sido expulsados de las regiones sublimes de las alturas del cielo y fueron condenados en el principio a habitar esta región, que es como si fuera una prisión apropiada a su naturaleza, en justo castigo por una transgresión de la cual no hay refugio.” (VIII, xxii) Desde este punto de vista, los demonios no pueden ser mediadores entre dioses y hombres; como no son superiores a los hombres, su poder sólo puede ser “simplemente demoniaco”, y el dominio que ejercen sobre los hombres se debe a las “estrechas relaciones con los dioses”, pero no con los “dioses buenos, a los que llamamos santos ángeles”. (VIII, xxiv)

San Agustín se refiere también a las características que, de acuerdo con Apuleyo, los demonios comparten con dioses y

hombres; su objetivo es también destruir ese argumento. Los demonios —dice— “tienen en común con los hombres una cualidad inferior de lo que es la parte más elevada en una criatura viviente, la mente, mientras que comparten con los dioses una cualidad elevada de lo que es la parte inferior, el cuerpo. [...] poseen como los dioses un cuerpo eterno pero como los hombres una mente viciosa, como si la esencia de la religión, que en su sistema liga los hombres a los dioses a través de la acción de los demonios, cayera en el cuerpo y no en la mente”. (IX, ix) Por ello los considera más bien como falsos mediadores, que comparten lo inferior de un ser vivo, el cuerpo, con los seres superiores, pero lo superior, el alma, con los seres inferiores, “de manera que están unidos con los dioses del cielo en la parte que sirve, pero son uno en miseria con los hombres de la tierra en la parte que gobierna”.

Finalmente discute también la posición que ocupan en el sistema antiguo, la posición intermedia. Su argumento es que los demonios están o en el punto más elevado de uno de los extremos, o en el más bajo del otro; por tanto, no están en el medio sino que deben ir hacia arriba o caer hasta abajo”. (IX, xiii) Por otro lado, si, según Apuleyo, los demonios comparten tres cualidades con el hombre (“animales en *genus*, racionales en inteligencia y afectados por las emociones”), mientras que sólo comparten una con los dioses (su existencia eterna), “¿Cómo puede ser intermedia su posición cuando tienen una característica en común con los superiores y tres con los inferiores? ¿Quién puede dejar de ver que se han reducido al extremo inferior? [...] Para ser realmente intermedios deben tener dos atributos, uno compartido con cada extremo y no mantener ambos atributos en común con uno de los extremos”. (IX, xiii) Éste sería el caso del hombre, punto medio entre bestias y ángeles.

La conclusión de Agustín es que los demonios no son seres mediadores que guían a los mortales a la beatitud eterna; si son intermediarios, es solamente debido al hecho de que comparten la inmortalidad con los superiores y la miseria con los inferiores, y, más que guiarnos a la beatitud que ellos mismos no poseen, su

poder es el de la inquina. En este punto la historia de los demonios se confunde con la de otro personaje; el diablo, venido de Oriente, fusión ésta que originó uno de los seres más importantes de Occidente en los últimos diez siglos.