

Harold Arlés Pérez Hernández
Bayron León Osorio Herrera

LA POSESIÓN DEMONÍACA
Un fenómeno antropológico
de origen relacional
Aproximación interdisciplinar



Universidad
Pontificia
Bolivariana



Harold Arlés Pérez Hernández, OFMCap

Becario del programa Beca de Investigación Doctoral de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín. Licenciado en Teología de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Magíster en Teología de la UPB. Psicólogo y Magíster en Psicoterapia de la UPB. Integrante del grupo de investigación TRyC (Teología, Religión y Cultura) de la ETFH.
Correo electrónico: harold.perez@upb.edu.co

Bayron León Osorio Herrera

Docente-investigador de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades (ETFH) de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Medellín. Ph.D. en Teología de la UPB. Director del Grupo de Investigación Epimeleia de la ETFH.
Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co

Harold Arlés Pérez Hernández
Bayron León Osorio Herrera

LA POSESIÓN DEMONÍACA
Un fenómeno antropológico de origen relacional
Aproximación interdisciplinar

Libro resultado de investigación

133.426
P438

Pérez Hernández, Harold Arlés, autor

La posesión demoníaca. Un fenómeno antropológico de origen relacional.
Aproximación interdisciplinar / Harold Arlés Pérez Hernández y Bayron León Osorio Herrera – 1 edición -- Medellín : UPB, 2021. -- (Colección Teología)
637 páginas : 14 x 23 cm.
ISBN: 978-628-500-000-3

1. Posesión demoníaca – 2. Antropología filosófica – 3. Demonología –
I. Osorio Herrera, Bayron León, autor – II. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Harold Arlés Pérez Hernández
© Bayron León Osorio Herrera
© Universidad CESMAG
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

La posesión demoníaca. Un fenómeno antropológico de origen relacional.

Aproximación interdisciplinar

ISBN: 978-628-500-000-3

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-000-3>

Primera edición, 2021

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Escuela de Teología
CIDI. Grupo Teología, Religión y Cultura (TRYC). Proyecto: Ética ecológica integral: de la armonía de la cuaternidad a la construcción de la justicia y la paz. Radicado: 797B06/1714

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Gestor Editorial: Luis Alberto Castrillón López

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Transparencia duo

Corrección de Estilo: Porfirio Cardona Restrepo

Universidad CESMAG

Editorial Universidad CESMAG

Carrera 20A # 14-54 Tel: +572 7216535 ext. 377 E-mail: editorial@unicesmag.edu.co

Website: www.unicesmag.edu.co San Juan de Pasto, Nariño, Colombia

CP: 520003

Rector: Fray Daniel Omar Sarria Tejada OFM. Cap.

Director editorial: Javier Alejandro Jiménez Toledo

Dirección Editorial UPB

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2133-12-08-21

El pensamiento que se expresa en esta obra es responsabilidad exclusiva de los autores y no compromete la ideología de la Universidad CESMAG.

Se permite la citación del texto nombrando la fuente. Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida totalmente y en partes por ningún medio mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, digital, fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial o sus autores.

Contenido

Introducción	11
Capítulo 1. La posesión demoníaca	29
<i>Perspectiva histórica, origen y significado</i>	
Introducción	29
Un caso clínico desconcertante.....	32
Una sintomatología similar asociada con una causalidad común	35
Lo antropológico como clave de lectura para comprender el fenómeno de la posesión demoníaca.....	40
El diablo y los demonios en la tradición cristiana	45
Padres Apostólicos	54
Padres Apologéticos.....	57
Otros movimientos religiosos y obras literarias	61
Teólogos y autores cristianos	64
La experiencia humana como soporte de la elaboración mitológica	75
El diablo y los demonios como representaciones del mal	89
Recepción y re-elaboración de la tradición mitológica en la cultura hebrea.....	93

El diablo y los demonios en la literatura intertestamentaria	108
El diablo y los demonios en el Nuevo Testamento	122
El corazón humano como origen del mal moral e histórico	150
Origen antropológico y relacional de los conceptos diablo y demonios.....	159
Elementos para una interpretación alternativa sobre el diablo y los demonios.....	177
Comprensión alternativa del caso clínico inicial	186
Capítulo 2. El alma al descubierto	192
<i>Una comprensión relacional del concepto</i>	
Introducción	192
Un caso clínico para explorar	195
<i>Alma</i> . Un concepto relacionado con la muerte humana y la inmortalidad	199
El alma en la tradición cristiana	227
Autores cristianos	227
Denzinger	234
Catecismo	236
El alma en la antropología bíblica	240
La <i>relación</i> como categoría antropológica fundamental.....	261
El alma como proceso interpersonal	281
El cuerpo como lugar de la relacionalidad humana.....	302
El caso de Samanta	307
El caso de Salomé.....	311

Presupuestos para una psicología relacional	319
El caso de Malena.....	347
El caso de Maribel.....	354
Aproximación clínica al fenómeno de la posesión demoníaca.....	362
Capítulo 3. La sabiduría del desierto	369
<i>Aproximación antropológica a lo demoníaco</i>	
Introducción.....	369
El ascetismo y la confrontación con los demonios	373
Los demonios en la cosmovisión del siglo IV de la era común	376
Lo demoníaco en los Padres del Desierto	386
Sobre las pasiones en el Nuevo Testamento	403
Compendio sobre las pasiones humanas.....	423
Glotonería.....	439
Lujuria	444
Avaricia	448
Melancolía.....	452
Ira	456
Acedia	460
Vanagloria	466
Orgullo	471
Envidia.....	474
Sobre el origen de las pasiones y otras cuestiones.....	479

Las pasiones como trasfondo antropológico de la posesión demoníaca.....	508
Implicaciones para la investigación y la intervención.....	536
Necesidad de lo interdisciplinar.....	538
Carácter articulador de lo antropológico.....	541
Lo relacional como clave hermenéutica.....	544
Importancia de la corporeidad humana.....	547
Necesidad de una intervención alternativa.....	550
El conocimiento de sí. Presupuesto imprescindible para comprender la posesión demoníaca.....	553
Conclusiones.....	562
Bibliografía.....	575
Anexos.....	613
La <i>celda</i> . De práctica ascética a estrategia diagnóstica y terapéutica.....	613
La <i>relación interpersonal</i> como mediación necesaria para la intervención terapéutica.....	627

Lista figuras

Figura 1.	Elaborada a partir de las propuestas de Jaeger y de Bremer.....	213
Figura 2.	Elaborada a partir de los postulados de Fedón y De Anima.....	221
Figura 3.	Elaborada a partir de Wolf, Schökel, Ruiz de la Peña y Boff.....	259
Figura 4.	Elaborada a partir de Ruiz de la Peña, Boff y Panikkar.....	278
Figura 4.	Elaborada a partir de Morín y Andrade.....	360
Figura 6.	Elaborada a partir de Aristóteles.....	425
Figura 7.	Las tentaciones de san Antonio.....	503
Figura 8.	Representación masculina del diablo.....	530
Figura 9.	Representación masculina del diablo.....	531
Figura 10.	Representación masculina del diablo.....	532
Figura 11.	Posición corporal para el ejercicio de celda.....	619

Introducción¹

*Un cristiano puede, pues, reinterpretar,
pero no extirpar, el concepto del diablo*

Jeffrey Burton

“Que perezca el día en que fui concebido y la noche en que se anunció: “¿Ha nacido un niño!” “¿Por qué no perecí al momento de nacer? ¿Por qué no morí cuando salí del vientre? ¿Por qué hubo rodillas que me recibieran, y pechos que me amamantaran?” (Job 3, 3; 11-12).

Esta historia es conocida por muchas personas que se identifican no sólo con las desgracias acaecidas en la vida de Job, sino con las preguntas dirigidas a Dios mismo, pues consideran que Él es el responsable de todo lo que sucede en la historia particular y familiar de cada ser humano, o por lo menos, quien podría evitarlo. ¿Por qué sufre el ser humano? ¿Por qué tantas víctimas inocentes? ¿Por qué las personas buenas y correctas sufren desgracias? Estas preguntas, en sintonía con Job, son dirigidas a Dios mismo, como si Él pudiera responder a nuestras enojadas inquietudes. En todo caso, el problema antropológico deviene teológico.² Si Job, como

¹ Este libro hace parte de los resultados del proyecto de investigación “Ética ecológica integral: de la armonía de la cuaternidad a la construcción de la justicia y la paz”. Radicado ante el CIDI con el número: 97B06/1714

² La pregunta sobre Dios nace de la interrogación sobre el dolor, en la experiencia del límite. ¿Por qué el dolor del mundo? ¿Por qué la finitud? ¿Por qué el silencio de la muerte? De la muerte, del temor a la muerte surge y se eleva el conocimiento sobre Dios. El pensamiento sobre Dios, la Teodicea. Esta se suele pensar desde el dolor, es hija del dolor. Mi ser es una continua pregunta y mi libertad es una tendencia a las preguntas radicales. Sin preguntas no existe la búsqueda de Dios, ni puede existir el

tantas otras personas, no hubiese experimentado la pérdida de sus bienes materiales o la muerte de sus hijos e hijas o la propia enfermedad, probablemente tampoco hubiese preguntado ¿por qué permite Dios *que los sufridos vean la luz?* ¿*Por qué se les da vida a los amargados?* ¿*Por qué arrincona Dios al hombre que desconoce su destino?* (cf. Job 3, 20. 23). El sufrimiento y las desgracias humanas implican, para los hombres y mujeres de fe, a Dios mismo. En otras palabras, es difícil plantear un problema estrictamente teológico sin una referencia necesaria a la vida concreta de los seres humanos y todas las situaciones que configuran su vida. Esta implicación antro-po-teológica o teo-antropológica es, en última instancia, lo que da fundamento al misterio central de la fe cristiana: *Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros* (Jn 1, 14).

La denominada posesión demoníaca es una de esas situaciones humanas que provoca sufrimiento a la persona y a su sistema familiar, y que reclama una respuesta de parte de Dios, toda vez que los responsables de este sufrimiento serían unos seres personales y espirituales a la vez, el *diablo* o los *demonios*, que estarían sometidos a la voluntad divina, sin la cual no podrían infligir sufrimiento a la persona (cf. Job 2, 6). Desde esta perspectiva, la presunta posesión demoníaca sería un problema teológico. No obstante, difícilmente sería un problema teológico si no estuviera implicada una persona concreta, el “poseso”, quien experimenta el desgarramiento interior, la confusión, el miedo y toda la sintomatología asociada con el fenómeno de la posesión. En otras palabras, el problema antropológico es el punto de partida para el planteamiento de un problema teo-

diálogo entre quien cree y quien no cree. El creyente es en cierto sentido, un ateo que cada mañana se esfuerza por comenzar a creer, y así vive la fe no como posesión sino como lucha, por eso se la juega en esas preguntas. José María Melero Martínez, “A vueltas con la teodicea”, *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, no. 15 (2000): 79. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2292926>. Véase: Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988); Hans Küng, ¿Existe Dios? (Madrid: Editorial Trotta, 2019); Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea* (Madrid: Editorial Trotta, 1999); Andrés Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella: Verbo Divino, 1992).

lógico. Sin seres humanos que sufran o experimenten situaciones difíciles y dolorosas no sería posible plantear problema teológico alguno. Es cierto, también, que lo doloroso no constituye el único motivo para plantear un problema teológico, toda vez que la belleza y grandeza del cosmos, por citar un caso, también provocan en los seres humanos la pregunta por el origen y la responsabilidad de tanta armonía. Sea por asombro o por desconcierto, el ser humano es quien se plantea problemas teológicos que intenta resolver.

Afirmar que la experiencia humana es el punto de partida para la reflexión teológica no supone ubicar al ser humano por encima de Dios, como si de la creatura dependiera la existencia del Creador. Se trata, por el contrario, de reconocer que la vida humana está implicada en el misterio divino que le desborda y contiene (cf. Hech 17, 28), y desde allí, el ser humano intenta comprender su propia condición y todo lo que acontece en su vida cotidiana; además, intuye que no puede comprenderse de manera completa desligado de esa realidad que subyace y sostiene toda la realidad, lo que supone reconocer la íntima relación con el misterio divino. La experiencia humana permite, pues, descubrir y reconocer la experiencia de lo divino. Este parece ser, por otra parte, el escenario que propicia la revelación de Dios en la historia humana. Dios no se da a conocer al margen de las experiencias humanas, sino en las entrañas mismas de la vida histórica de los seres humanos en situaciones particulares. Esta convicción permite aseverar que lo *humanum* es lugar teológico por excelencia. La historia humana, entonces, sería el escenario donde se hace posible la revelación divina, toda vez que los seres humanos serían los testigos de cómo lo antropológico y lo divino están íntimamente implicados configurando una sola realidad, sin que esto suponga una pérdida de identidad y autonomía de las partes. El ser humano sigue siendo ser humano y Dios no pierde su identidad divina, sin embargo, se implican de tal manera que Dios se humaniza y el hombre se diviniza.

Comprender esta dinámica relacional y respetar los límites propios de la relación Dios-ser humano ayuda a prevenir polarizaciones excluyentes, esto es, o sólo Dios o sólo el ser humano, como si entre ambas partes no pudiera mantenerse una relación equilibrada y complementaria. La historia del pensamiento huma-

no y la emergencia de no pocas ideologías religiosas, económicas, políticas o científicas están atravesadas por esta polarización. El quehacer teológico, también, se ha visto afectado por esta manera de comprender la relación entre el misterio de Dios y el misterio del ser humano. Basta hacer memoria de aquellas teologías que han despreciado o han desvalorado realidades humanas fundamentales como el cuerpo humano. Salvar el alma o el espíritu en detrimento del cuerpo humano es una muestra de cómo lo más importante, supuestamente, implicaría el rechazo de aquello que hace posible la vida del ser humano: *su cuerpo*. Por fortuna, la misma revelación corrige estas ideas que fragmentan lo humano, siendo el misterio de la Encarnación una reivindicación de la corporalidad humana. No resulta aconsejable, pues, ningún tipo de exclusión en la relación del ser humano con Dios. En esta dirección se sitúa la renovación teológica postconciliar, en el sentido de considerar, con toda seriedad, la experiencia humana como *lugar* que posibilita el diálogo entre Dios y el ser humano, lo que supone valorar no sólo la experiencia humana, sino los conocimientos que las ciencias naturales y sociales aportan para una más amplia comprensión de la realidad en su conjunto.³

En esta perspectiva se sitúa la teología práctica y el método empleado por ella para comprender la relación Dios-ser humano. Teniendo en cuenta la hondura y complejidad de la experiencia humana, entendida como lugar teológico, se pretende comprender la revelación divina como una realidad que va manifestándose a través de las dinámicas propias de la historia humana.⁴ La revela-

³ Podemos afirmar, siguiendo a R. Haight, que “la teología es el intento de comprender el conjunto de la realidad, el mundo, la existencia humana, su historia y Dios a la luz de los símbolos de la tradición cristiana”. El tránsito desde una teología escolástica alejada de la realidad hacia una teología práctica se ha visto favorecida por cuatro factores: “la explosión de conocimientos, el movimiento ecuménico, el diálogo interreligioso y el auge de los movimientos de liberación”. Casiano Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), 114.

⁴ La palabra latina “*re-velatio*”, como la griega *apocalypsis*, significa literalmente “quitar el velo”. Revelar significa “nuevamente velar”, y contemporáneamente “quitar aquello que esconde, eliminar el velo que cubre”.

ción, pues, no es un simple producto de las experiencias humanas, sin embargo, tampoco se entendería al margen de estas. Afirmar que Dios está implicado en la historia humana supone que en ella y por ella Él va haciéndose sentir y acercándose a cada ser humano, dejándose presentir y disponiéndose para establecer una íntima relación con aquellos que lo buscan sinceramente, lo cual no excluye a aquellos que le niegan o no se interesan por buscarlo. Es en esta íntima vinculación entre Dios y el ser humano donde se pueden establecer correlaciones, esto es, comprender cómo las experiencias humanas revelan la presencia divina y cómo la presencia de Dios da consistencia y solidez a las experiencias humanas. La teología práctica, entonces, hunde sus bases epistemológicas y metodológicas en la experiencia humana como lugar teológico por excelencia.

El método de *correlación* implementado por la teología práctica supone establecer relaciones fundamentales entre el misterio de Dios y el misterio del ser humano, para lo cual fundamenta sus procedimientos en dos fuentes básicas, a saber, la revelación y la tradición cristiana, por una parte, y la experiencia humana, por otra.⁵ Ya se había indicado que la experiencia humana es un lugar donde el misterio de Dios se va revelando, lo que supone reconocer que es anterior a la revelación bíblica y a la tradición cristiana.

Existe una dialéctica de la revelación: Dios, comunicándose, se esconde, manifestándose, se vela. La revelación es un acceso al misterio, que exige una siempre más profunda inmersión de la inteligencia y de la fe en el misterio de Dios. Melero, “A vueltas con la teodicea”, 87.

⁵ El método de correlación, para teólogos como Marc Donzé, es el más apropiado para ubicar en relación crítica la práctica eclesial y sus referentes (Jesucristo, el Evangelio y la tradición) y esta es una correlación que pone en interacción las búsquedas de sentido del ser humano y los grupos humanos, las prácticas del pueblo cristiano y las referencias cristianas fundadoras: “El método de correlación va de la práctica a la práctica, pasando por una correlación crítica, recíproca entre el mundo de referencia cristiano y el mundo del actuar eclesial en la sociedad actual”. Juan Manuel Torres, “El método de correlación en la teología práctica: fundamentos, objetivos, intereses y límites”, *Theologica Xaveriana*, no. 171 (2011): 248-249. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9368>.

En otras palabras, la revelación bíblica y la tradición cristiana son posibles por la experiencia humana, de allí que no puedan entenderse como realidades que advienen al margen de esta. Habría que afirmar, sí, que la revelación bíblica y la tradición cristiana llevan la experiencia humana a su plenitud, toda vez que el contenido de estas hace referencia a la vida de una persona concreta, Jesús de Nazaret, el Cristo, quien inserto en una experiencia humana específica, revela la grandeza del ser humano cuando se dispone a establecer una íntima y cercana relación con el misterio de Dios. Jesucristo, pues, es la síntesis de toda experiencia humana atravesada por el misterio de Dios y llevada a su plenitud. Ahora bien, la experiencia humana de Jesús no es una abstracción, hace referencia a situaciones relacionales concretas, en circunstancias específicas que permitieron a otras personas experimentar la cercanía de Dios y comprender la novedad de su reinado. La experiencia humana de Jesús, pues, es un acontecimiento profundamente histórico y relacional.

En cada narración evangélica Jesús establece una relación interpersonal con otros seres humanos. Sean pecadores, publicanos, impuros, mujeres, enfermos o paganos, él ofrecía un trato delicado y cálido que era experimentado por todos ellos como un acontecimiento salvífico. Entre estas personas se encontraban, también, los endemoniados (cf. Mt 8, 28; Mc 6, 12-13; Lc 8, 27-30). La posesión demoníaca era una experiencia humana que, dada su sintomatología, era interpretada en aquel entonces como un acontecimiento cuyas causas había que atribuirles a realidades 'espirituales' que sometían la voluntad humana y provocaban toda clase de sufrimientos. Los demonios eran esas realidades causantes de la posesión. La intervención de Jesús suponía el sometimiento y la expulsión de esos espíritus inmundos y el restablecimiento del ser humano que había sido poseído; sin embargo, estos relatos de posesión servían a los evangelistas para mostrar que la presencia del Ungido del Señor en la historia humana suponía el dominio sobre todos los poderes contrarios al ser humano, incluidas aquellas realidades sutiles y espirituales que sobrepasaban la capacidad humana de comprensión y, por lo tanto, de control. Más allá de este criterio interpretativo, los casos de posesión demoníaca quedaban sin ser examinados y comprendidos en relación, por ejem-

plo, con las condiciones familiares, sociales, políticas, económicas y religiosas del momento histórico, con lo cual se creaba un vacío hermenéutico para entender estos fenómenos antropológicos. Es cierto, también, que no se habían desarrollado herramientas interpretativas que permitieran una comprensión más amplia de estos acontecimientos llamativos y extraños. En todo caso, la intervención de Jesús permitió que estas experiencias dieran un giro significativo no sólo para las personas que padecían la posesión, sino para sus familiares y para quienes fueron testigos de estas situaciones (cf. Mc 9, 25-29).

De estas experiencias han quedado registros documentales: los relatos evangélicos. No obstante, el fenómeno de la posesión demoníaca ha seguido desde entonces hasta el momento presente. Muchas personas, preponderantemente mujeres,⁶ han sido diagnosticadas como poseídas por el Demonio, por el Diablo o por los demonios. La presunta posesión demoníaca, pues, sigue siendo una experiencia humana que reclama no sólo una explicación, sino una intervención que permita el restablecimiento de la persona. La tradición de la Iglesia, fundamentada en el dato revelado, sigue atribuyendo a los demonios o espíritus impuros el origen de estos fenómenos extraños y desconcertantes, para lo cual dispone de un ritual que permitiría su expulsión y, por supuesto, la liberación de las personas poseídas: *el exorcismo*. A una manera de entender el fenómeno de la posesión, los *demonios*, correspondería una manera específica de intervención, el *exorcismo*; sin embargo,

⁶ ¿Tiene Satanás predilección por las mujeres? Es un hecho fehaciente que los exorcistas no sabemos explicar muy bien. Pero lo cierto es que atendemos a muchas más mujeres que a hombres afectados por el demonio. Yo, personalmente, barajo varias causas de ello. Primera, que la mujer suele estar más predispuesta a acercarse a un sacerdote que muchos hombres, los cuales, por meros prejuicios, no quieren verlo ni en pintura. Segunda, que la mujer, siendo más curiosa que el varón, es más proclive a consultar a magos y echadores de cartas, y a participar en sesiones de espiritismo. Tercera, que el demonio tienta más a la mujer por vengarse de la Virgen María, consciente también de que, propiciando la caída de ella, arrastra más fácilmente al hombre hacia el pecado. Igual que Eva con Adán. José María Zavala, *Así se vence al demonio. Hablan los poseídos. Hablan los exorcistas* (Madrid: Libros Libres, 2016), 50.

¿existen otras maneras de comprender el fenómeno de la posesión demoníaca que permitan maneras alternativas de intervención? Responder a preguntas como esta hace parte del propósito de la teología práctica y su método de correlación.

Su punto de partida en la implementación del método de correlación, lo que denomina *fase preliminar*, remite a una experiencia humana concreta que cuestiona y genera interrogantes. La supuesta posesión demoníaca, tal como se presenta en la actualidad, sigue siendo un acontecimiento que, por su extrañeza, no sólo provoca desconcierto, sino que deriva en más preguntas: ¿qué o quién es el responsable de todo lo que le sucede a la persona? ¿Es una realidad personal o impersonal? ¿Es el Diablo o los demonios? El Diablo, ¿qué motivo tendría para poseer a esta persona y no a otra? ¿Se puede establecer una confrontación con realidades sobrenaturales? ¿Dónde está Dios en todo esto? ¿Permite Dios que esto le suceda a una persona? ¿Para qué? ¿Por qué una sesión de exorcismo no es suficiente para liberar a una persona? Estas y otras inquietudes provoca la experiencia de las presuntas posesiones demoníacas, de allí que sea un acontecimiento que podría ser abordado por la teología práctica. Una vez se ha establecido la experiencia humana que se presenta como problemática, se procede a la *fase analítica*, esto es, un análisis socio-teológico de la experiencia sobre la cual se desea realizar un estudio minucioso y profundo. Téngase en cuenta que este análisis incluye otras ciencias que intentan comprender el fenómeno humano desde presupuestos distintos a la teología. Esta fase, pues, constituye un verdadero momento interdisciplinar que pretende ampliar el horizonte de comprensión de las ciencias implicadas, con lo cual la Iglesia, y la teología en particular, abren un espacio de participación a las ciencias sociales para alcanzar, conjuntamente, una comprensión integral de los fenómenos en cuestión, en este caso, la posesión demoníaca.

Son múltiples las posibilidades que admite la fase analítica del método de correlación respecto de la implementación de las ciencias sociales para el estudio de una experiencia humana o práctica eclesial; sin embargo, es importante tener en cuenta aquellas disciplinas que abordan su objeto de estudio desde una perspectiva integral, esto es, que admiten una comprensión de lo

humano sin excluir ninguna de sus dimensiones constituyentes. En este sentido, la presente investigación adopta la perspectiva que ofrece la psicología de orientación interpersonal, toda vez que entiende cualquier fenómeno humano como un acontecimiento que se origina, se mantiene y se podría resolver a partir de un tipo específico de relación interpersonal. Esto supone que el fenómeno de la posesión demoníaca no sólo podría ser comprendido desde el modelo tradicional anteriormente mencionado, sino desde una perspectiva interpersonal que implica a la persona poseída y a aquellas que configuran su contexto intersubjetivo. Y, dentro de esta perspectiva psicológica, se adopta la estrategia metodológica denominada *estudio de caso*, toda vez que “este tipo de estudios debe aplicarse a casos que merezcan una mirada especial porque justamente se salen de la norma en tanto sus características particulares los hacen inclasificables”;⁷ por otro lado, siguiendo a Yin, quien considera esta metodología como “una vía inductiva que parte del caso para producir teoría mediante un proceso hipotético –*study’s propositions*– que concluye en generalizaciones sobre una tipología”,⁸ el estudio de caso podría ofrecer elementos relevantes para una comprensión más amplia del fenómeno estudiado. La posesión demoníaca, entonces, no sólo constituye un caso que se sale de la norma por sus peculiares características, sino que podría proporcionar, desde los estudios de *caso*, elementos de carácter inductivo para elaborar hipótesis plausibles que pudieran esclarecer su sentido.

Si bien la psicología de orientación interpersonal ofrece el instrumental teórico y práctico para comprender e intervenir en situaciones humanas complejas como la posesión demoníaca, ha de tenerse en cuenta que esta disciplina está fundamentada en un modelo antropológico que hunde sus raíces en la tradición griega y, por tanto, identifica en el ser humano realidades esenciales que le constituyen. El concepto *alma*, por ejemplo, se entien-

⁷ Darío Alberto Ángel Pérez, “La hermenéutica y los métodos de investigación en las ciencias sociales”, *Estudios de Filosofía*, no. 44 (2011): 13-14. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12633.

⁸ Ángel Pérez, “La hermenéutica”, 13-14.

de como una *esencia* relacionada con la razón o, recientemente, con la mente, despojándola de toda implicación con el cuerpo. La antropología hebrea o bíblica, haciendo un énfasis diferente en comparación con la antropología griega, no contempla al ser humano como un conglomerado de esencias, sino como una realidad estructuralmente relacional.⁹ Si bien emplea conceptos similares, como alma, estos adquieren un significado claramente relacional, esto es, no hacen referencia a una esencia, sino a una *relación* fundamental que estructura biográficamente al ser humano. Teniendo en cuenta esta diferenciación antropológica se propone un modelo en psicología que comprenda la *psique* humana no como una *esencia*, sino como una *relación*, lo cual supone la existencia de otras relaciones fundamentales constituyentes de lo humano. En otras palabras, la *psicología relacional* es una manera de comprender la psique humana dentro de un nudo de relaciones que configuran la misma existencia de lo humano. El alma como objeto de la psicología hace referencia a una relación específica en la vida del ser humano y exige no excluir otras relaciones fundamentales que también intervienen en la configuración biográfica de lo propiamente humano. La psicología *relacional*, entonces, se presenta como un horizonte de comprensión más amplio para entender los postulados de la psicología *interpersonal*.

Incluidas las ciencias sociales y sus correspondientes metodologías para el análisis de las experiencias humanas,¹⁰ el método im-

⁹ De la Biblia no se deduce una definición de la esencia del hombre, sino, más bien, una consideración articulada de su ser en cuanto sujeto de múltiples relaciones. En otras palabras, se puede comprender lo que la Escritura revela sobre el hombre únicamente si se exploran las relaciones que la criatura humana mantiene con el conjunto de la realidad. La *Laudato si'* del papa Francisco (n.66) habla de tres relaciones fundamentales: con Dios, con el prójimo y con la tierra. Pontificia Comisión Bíblica, “¿Qué es el hombre?” (*Sal 8, 5*). *Un itinerario de antropología bíblica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 24.

¹⁰ Las ciencias humanas, sobre todo, las que se ocupan de la acción humana en su dimensión histórica, ayudan en este análisis. El recurso de las ciencias es fundamental, si se pretende obtener resultados elaborados que superen las simples impresiones provenientes de la experiencia pastoral. Estos resultados de las ciencias deben recibirse de manera crítica: no son

plementa la *fase de correlación*, es decir, establece un vínculo entre los resultados del análisis ofrecido por las ciencias sociales y los datos de la revelación bíblica y la tradición de la Iglesia, “con el fin de llegar a una interpretación práctica renovada, más apropiada a las búsquedas del hombre actual, al Evangelio y a la tradición”.¹¹ Lo que une a momentos históricos tan diferentes es la misma experiencia humana. Sea en el Nuevo Testamento, en el Medievo o en el siglo XXI, la supuesta posesión demoníaca sigue impresionando a las personas y sigue siendo un motivo de sufrimiento para el poseso y para quienes conforman su sistema familiar. Lo que varía, con la ayuda de otras disciplinas, es la manera de comprender el fenómeno y de intervenir en él. Esto es lo que pretende la fase de correlación: propiciar formas interdisciplinarias y alternativas de comprender una experiencia humana particular. Una vez se haya establecido una manera renovada de comprender el fenómeno de la posesión demoníaca, el método de correlación entra en la *fase de proyecto*, esto es, la elaboración de una proposición de práctica renovada que permita implementar los resultados de las fases anteriores. Esta fase supone revisar críticamente las prácticas vigentes de exorcismo, advirtiendo sobre los riesgos existentes e invitando a los agentes pastorales para que comprendan el fenómeno desde una perspectiva más amplia, con lo cual se sugiere una práctica pastoral integral y renovada. La *fase de verificación* es la última etapa en la implementación del método de correlación, y supone establecer criterios que permitan comprobar si la nueva comprensión del fenómeno humano, y las prácticas pastorales incorporadas, están arrojando los resultados esperados.¹² En esta fase, es importante que los teólogos se impliquen en las prácticas pastorales, pues la participación en estos escenarios les ofrecerá elementos para seguir ampliando el propio horizonte de comprensión y les planteará nuevas preguntas que configurarán nuevos proyectos de investigación.

“la verdad”, pero sí representan las conclusiones de observaciones fiables según el rigor del método que se haya utilizado. Torres, “El método de correlación”, 254.

¹¹ Torres, “El método de correlación”, 254.

¹² Floristán, *Teología práctica*, 303-308.

En el despliegue de la presente investigación se podrán identificar todas las fases del método de correlación propuesto por la teología práctica, salvo la fase de verificación. Si bien no se explicitarán las fases del método en cada capítulo, el lector podrá advertir que siempre se hará referencia a una experiencia humana concreta donde se expone un caso clínico de presunta posesión demoníaca. A lo largo del texto se examinarán varios casos donde la consultante, sus familias de origen o sus familias religiosas, han recurrido a la consulta para comprender la sintomatología que ha sido asociada con la posesión demoníaca y, por supuesto, para recuperar el equilibrio subjetivo y resolver el problema de fondo. Los casos clínicos expuestos configuran la experiencia humana que, a su vez, constituyen la fase preliminar del método. Con base en estos casos clínicos, se adelanta la fase analítica que supone un abordaje interdisciplinar del fenómeno en cuestión. Desde esta perspectiva, el lector podrá identificar análisis de carácter bíblico, teológico, filosófico, antropológico, histórico, mitológico y psicológico, todos ellos con el propósito de ampliar la comprensión sobre el fenómeno de la posesión demoníaca. Se hace un énfasis especial en la dimensión interpersonal de toda relación humana, situando lo interpersonal en un contexto más amplio que involucra cuatro relaciones fundamentales de la existencia humana, a saber, *con los otros, con lo otro, consigo mismo y con lo totalmente Otro*.¹³ Esta perspectiva relacional atraviesa toda la investigación y se presenta como una clave de lectura para el ejercicio de interpretación interdisciplinar.

¹³ La persona, por lo tanto, está óntica, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los hombres. El hombre tiene una relación de origen, en cuanto proviene de un tú creador. Tiene una relación de ultimidad, en cuanto tiende al tú infinito: “No hay naturaleza dotada de inteligencia que pueda descansar fuera del objeto infinito”. Tiene una relación de colateralidad, en cuanto que está referido y polarizado a aquellos que poseen su misma naturaleza. Tiene, finalmente, una relación cósmica, en cuanto que el hombre es fin de la creación visible, y todos los seres de la tierra lo reclaman y se vinculan con él. José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), 84.

A partir de los resultados de la fase analítica, especialmente de la psicología de orientación interpersonal como disciplina social de base, se establece una correlación con los datos ofrecidos por la revelación bíblica y la tradición de la Iglesia, en una especie de diálogo fecundo que pretende alcanzar renovadas formas de interpretar el fenómeno de la posesión demoníaca. Para tal efecto, se proponen maneras alternativas para comprender conceptos tradicionales como *diablo*, *satanás*, *demonio*, *alma*, *cuerpo*, *pasiones*, entre otros, todos ellos de gran aprecio para la tradición de la Iglesia y arraigados en la mentalidad de no pocas personas, sean creyentes o no. No sería posible una comprensión renovada de la posesión demoníaca sin una revisión crítica de estos conceptos que, por lo demás, configuran el fenómeno. Terminada la fase de correlación, se da lugar a la fase de proyecto, para lo cual se presenta una propuesta de diagnóstico e intervención que se fundamenta en las fases anteriores y, de manera especial, en el aporte que ofrece la sabiduría de los Padres y las Madres del desierto, leídos e interpretados de forma actualizada a partir de estudios relacionados con la temática. Esta sabiduría hace hincapié en lo *experiencial*, esto es, la comprensión de un fenómeno humano a partir de la propia experiencia y el autoconocimiento. De esta manera, como afirman los estudiosos del método de correlación, se parte de la práctica y se termina en la práctica, es decir, se parte de una experiencia humana atravesada por el sufrimiento y el dolor, y se arriba a otra experiencia humana caracterizada por la serenidad y la armonía interior.

Este énfasis en las experiencias humanas, y el propósito de comprenderlas a la luz de la revelación bíblica, la tradición de la Iglesia y el quehacer teológico, especialmente de la teología práctica, además de otras disciplinas, para la elaboración de propuestas realizables de transformación humana, hace parte de la preocupación pastoral del papa Francisco, de allí que invite a los teólogos, en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, a trascender una teología que se queda en la formulación de “verdades” especulativas que parecieran no estar implicadas en la historia humana, y

a establecer un sensato y profundo diálogo interdisciplinar¹⁴ para ampliar el horizonte de comprensión y contemplar las situaciones humanas concretas de una manera más integral. En este sentido, escribe el Pontífice:

Ya que no basta la preocupación del evangelizador por llegar a cada persona, y el Evangelio también se anuncia a las culturas en su conjunto, la teología —no sólo la teología pastoral— en diálogo con otras ciencias y experiencias humanas, tiene gran importancia para pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la diversidad de contextos culturales y de destinatarios. La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio.

[...] Las Universidades son un ámbito privilegiado para pensar y desarrollar este empeño evangelizador de un modo interdisciplinario e integrador.¹⁵

¹⁴ En este sentido, es sin duda positivo y prometedor el redescubrimiento actual del principio de la interdisciplinariedad: No sólo en su forma «débil», de simple multidisciplinariedad, como planteamiento que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista; sino también en su forma «fuerte», de transdisciplinariedad, como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios. Francisco, *Constitución apostólica Veritatis Gaudium del Papa Francisco sobre las Universidades y las Facultades eclesíasticas* (Roma: Tipografía Vaticana, 2013), 7. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/01/29/gau.html>.

¹⁵ Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium del Santo Padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (Roma: Tipografía Vaticana, 2013), 107. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/.

Y no sólo se trata de una manera más amplia e integradora de hacer teología, sino de expresar las verdades fundamentales de la fe cristiana en un lenguaje que se aproxime al modo como el ser humano de nuestro tiempo, influenciado por el avance de las ciencias naturales y las elaboraciones hermenéuticas de las ciencias sociales, comprende la realidad y se relaciona con ella. Así lo propone el Obispo de Roma cuando escribe:

Al mismo tiempo, los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad. Pues en el depósito de la doctrina cristiana «una cosa es la substancia [...] y otra la manera de formular su expresión». A veces, escuchando un lenguaje completamente ortodoxo, lo que los fieles reciben, debido al lenguaje que ellos utilizan y comprenden, es algo que no responde al verdadero Evangelio de Jesucristo. Con la santa intención de comunicarles la verdad sobre Dios y sobre el ser humano, en algunas ocasiones les damos un falso dios o un ideal humano que no es verdaderamente cristiano. De ese modo, somos fieles a una formulación, pero no entregamos la substancia. Ése es el riesgo más grave. Recordemos que «la expresión de la verdad puede ser multiforme, y la renovación de las formas de expresión se hace necesaria para transmitir al hombre de hoy el mensaje evangélico en su inmutable significado».¹⁶

Este trabajo de investigación se propone responder a las exigencias planteadas por el Santo Padre en tanto su punto de partida es una experiencia humana específica, *la posesión demoníaca*, que, analizada a la luz de la exégesis bíblica y de la teología práctica, en diálogo con otras disciplinas, se comprende de una manera alternativa que no sólo amplía las consideraciones tradicionales sobre esta cuestión, sino que permite formular propuestas de intervención que amplían y enriquecen las prácticas de exorcismo que habitualmente se emplean en estos casos.

¹⁶ Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 36.

La presente investigación, pues, se estructurará en tres momentos fundamentales. En un primer momento, se pretenden comprender las causas del sufrimiento humano en los casos de posesión demoníaca, para lo cual se ha tenido en cuenta la información documental disponible y los resultados de la práctica clínica. Una de las causas, sino la única causa, de las posesiones demoníacas está relacionada con el diablo y los demonios, lo que obliga a rastrear no sólo el origen, sino el modo de operación y las consecuencias de estas entidades no humanas en la vida de los seres humanos. Indagar sobre el diablo y los demonios implica una aproximación al misterio del mal, toda vez que en la tradición humana en general, y en la tradición cristiana en particular, se ha establecido un profundo vínculo entre el diablo, los demonios y el mal.¹⁷ Téngase presente que si bien se abordará el asunto del mal, este está en función de esclarecer el significado que adquiere el diablo y los demonios como agentes responsables de aquél. Adviértase que la intención de esta investigación no pretende demostrar la existencia o no del diablo y los demonios, sino comprender su significado en aquellos fenómenos antropológicos que se han denominado *posesión demoníaca*. *No se intenta demostrar que el diablo existe o no existe, sino en qué consiste.*

Una vez esclarecido en qué consiste el asunto del diablo y los demonios se intentará, en un segundo momento, mostrar las condiciones antropológicas que favorecen la emergencia de la *posesión demoníaca* como fenómeno. Este análisis de la estructura antropológica fundamental tendrá en cuenta los postulados de la antropología teológica y los resultados de la investigación bíblica respecto de la condición humana, además de los presupuestos básicos de la antropología filosófica. Se hará especial énfasis en un

¹⁷ Pero aun en el caso de comprobarse que en esta creencia en los demonios el hombre busca una explicación del mal que le acontece sin motivo y al mismo tiempo una defensa contra ese mal, esta comprobación de índole psicorreligiosa no implica de suyo ninguna afirmación acerca de la realidad o la irrealidad de los seres diabólicos. Dirk Cornelis Mulder, “Los demonios en las religiones extrabíblicas”, *Concilium. Revista internacional de Teología*, no. 103 (1975): 331-342. <https://es.scribd.com/document/214158476/103-marzo-1975>.

concepto que resulta clave para comprender el fenómeno de la posesión demoníaca, a saber, *alma*. Se estudiará el significado de este concepto no sólo desde el punto de vista filosófico, bíblico o teológico, sino desde la perspectiva del saber psicológico, especialmente, la psicoterapia interpersonal, toda vez que la psicología se define como un estudio o tratado sobre la *psique* humana, esto es, el *alma* humana. El estudio interdisciplinar¹⁸ de este concepto no sólo ampliará su significado, sino que ofrecerá las herramientas interpretativas necesarias para una comprensión más amplia del fenómeno en cuestión. El estudio de estas condiciones antropológicas básicas evidenciará la importancia decisiva de *lo relacional* en la emergencia de la *posesión demoníaca*. En otras palabras, se mostrará cómo el asunto relacional, especialmente la relación con *los otros*, adquiere un carácter causal en la emergencia del fenómeno.

Después de comprender el concepto *alma* desde una perspectiva interdisciplinar se recurrirá a la *sabiduría* de los Padres y las Madres del desierto, aquellos cristianos de los siglos IV-V de la era

¹⁸ El prefijo *inter* (entre), indica que *entre* las disciplinas se va a establecer una relación; determinar el tipo de relación nos conduce a un estudio de los niveles de la interdisciplinariedad. La interdisciplinariedad incorpora los resultados de las diversas disciplinas, tomándolas de los diferentes esquemas conceptuales de análisis, sometiéndolas a comparación y enjuiciamiento y, finalmente, integrándolas. La experiencia interdisciplinaria impone a cada especialista que trascienda su propia especialidad, tomando conciencia de sus propios límites, para acoger las contribuciones de las otras disciplinas. Una epistemología da complejidad, o mejor, da convergencia y sustituyendo así la disociación. Mario Tamayo, *La interdisciplinariedad* (Cali: ICESI, 1995), 5-6. La esencia de la interdisciplinariedad es la construcción o producción de conocimiento, bien sea para enfrentar problemas que requieren de una mirada múltiple –los llamados problemas complejos– y ofrecer soluciones para ellos, bien sea para emplear una perspectiva holística en medio de la creciente compartimentalización del saber en especialidades cada vez más alejadas unas de otras. Se plantea, entonces, como el medio para lograr propósitos que no podrían lograrse con la participación de una sola o de un reducido grupo de ellas. Consuelo Uribe Mallarino, “Interdisciplinariedad en investigación: ¿colaboración, cruce o superación de las disciplinas?”, *Universitas Humanística*, no. 73 (2012): 158. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/3633>.

común que, dedicados a la vida ascética en los desiertos de Egipto, lograron una comprensión *experiencial* de lo demoníaco. El aporte de estos hombres y mujeres sobre el asunto de lo demoníaco servirá para entender la posesión como un fenómeno antropológico de origen interpersonal. La experiencia de estos cristianos y su comprensión del fenómeno aportará elementos valiosos que, contrastados con algunos casos clínicos del presente, ayudará a entender la posesión demoníaca de una manera más amplia, para lo cual se tendrán en cuenta, también, los aportes de otras disciplinas que se interesan por desentrañar el misterio de lo humano.

A partir de los resultados que ofrezca la investigación se presentará una serie de sugerencias para aquellos que se interesan por contribuir al restablecimiento de las personas que padecen las consecuencias de la *posesión demoníaca*, sea desde el punto de vista pastoral o clínico. La aplicación de estas sugerencias implicaría comprender la *posesión demoníaca* desde una perspectiva interdisciplinar que trascienda el modelo de interpretación que ha adoptado la tradición cristiana para diagnosticar e intervenir en estos casos. La finalidad, en última instancia, no se limita a la comprensión intelectual de un fenómeno tan llamativo como la *posesión demoníaca*, sino al despliegue de estrategias de intervención que contribuyan, eficazmente, y en la medida de lo posible, al restablecimiento integral de aquellas personas que han experimentado sufrimiento y malestar subjetivo significativo.

Capítulo 1

La posesión demoníaca

Perspectiva histórica, origen y significado

Introducción

El fenómeno de la posesión demoníaca aparece como un acontecimiento donde participan una serie de actores; por una parte, intervienen seres espirituales, el diablo o los demonios, que no comparten ni las coordenadas de tiempo y espacio, como sucede a todos los seres humanos, ni una corporeidad específica; por otra parte, se advierte la presencia de “otras personas” quienes “invocan” a estos seres espirituales para provocar daño somático, emocional y espiritual en la persona que padece la posesión, supuestamente, a través de la brujería o el maleficio;¹⁹ también participan, como no, los familiares, amigos y conocidos de quien experimenta la sintomatología cuyo cuerpo se convierte en un *escenario* donde se despliega la totalidad del drama. La complejidad de este fenómeno invita a considerar explicaciones teológicas, cosmológicas, sociológicas, antropológicas y psicológicas sin desatender, claro

¹⁹ La brujería o magia supersticiosa se usa para producir efectos que están más allá del poder humano. Con frecuencia hay una invocación especial al diablo. Males físicos son dirigidos contra individuos, a causa de odio o celos. Todos hemos oído sobre alfileres clavados en muñecas, el ojo malévolos, la maldición de alimentos o bebidas que, mediante el poder de las tinieblas, deben causar daño, enfermedad o muerte; esto es brujería. Daniel Celino, *¿Qué diablos hace Satanás?* (Bogotá: Editorial Miryam, 2014), 59. Como ha quedado acreditado, la magia negra, la brujería o los ritos satánicos culminados con misas negras intentan hacer recaer el maleficio sobre una persona inocente mediante invocaciones constantes al demonio. Quienes se dedican a ellas se convierten en siervos de Satanás. Zavala, *Así se vence al demonio*, 66.

está, la situación de personas concretas en contextos determinados, toda vez que la realidad humana, particularmente su corporeidad, es entendida como un lugar donde confluyen los objetos de estudio de estas disciplinas.²⁰ Desde esta perspectiva, siguiendo a Duch,²¹ se pretende estudiar el fenómeno de la posesión demoníaca a partir de experiencias personales específicas que permitan ampliar la comprensión sobre este acontecimiento y las complejidades de su dinámica.

El punto de partida lo constituye un caso clínico que servirá como referencia constante a lo largo del capítulo. Las características de este caso se compararán con la sintomatología reportada por otros estudios sobre casos similares en diferentes momentos históricos, con lo cual se pondrá en evidencia que ante un fenómeno con características similares se suele atribuir la misma causalidad. Si bien el agente responsable de esta sintomatología sería el diablo, o los demonios, según la interpretación tradicional, se implementará una *clave de lectura antropológica* para descubrir los di-

²⁰ Baste indicar que, contra la interpretación bultmaniana (que concibe al hombre-sóma como una entidad solipsísticamente referida a sí misma), parece imponerse la comprensión del *soma* como el sujeto de una variada gama de relaciones: consigo mismo, con los otros, con el mundo ambiente y, finalmente, con Dios. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1996), 76. Por consiguiente, el cuerpo humano es el «ámbito de relaciones o de contactos» donde se dan cita la interioridad y la exterioridad características del ser humano. Lluís Duch y Joan-Carles Mèlich, *Escenarios de la corporalidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1* (Madrid: Editorial Trotta, 2012), 96.

²¹ Desde el último tercio del siglo XIX hasta ahora, el desarrollo de la antropología ha puesto de relieve que el acercamiento antropológico al ser humano ya no podía llevarse a cabo mediante una metafísica del espíritu, sino que era necesario tener muy presente que el fundamento y el ámbito privilegiados de las ciencias humanas son la *experiencia*. En especial se trata de las diversas experiencias que, en *su* espacio y en *su* tiempo, realizan los seres humanos entre ellos mismos, aspecto que tiene como premisa el hecho de poner a prueba su propia «constitución como yo en el mundo», la *Ichhaftigkeit*, para utilizar el lenguaje de Helmuth Plessner. Duch, *Escenarios*, 153-154.

namismos interpersonales y biográficos que van configurando, en el tiempo, el fenómeno de la posesión demoníaca. Con esta *clave de lectura* se tratará de entender la transición de lo cosmológico a lo antropológico a la hora de comprender la cuestión del mal y sus representantes más significativos, el diablo y los demonios, para lo cual será de particular ayuda revisar los desarrollos tempranos de la tradición²² cristiana. Los resultados de esta revisión ayudarán a entender que la *experiencia humana* constituye el suelo nutricional que da origen a todas las interpretaciones que el mismo ser humano ha creado para explicar la causalidad del mal y, por supuesto, la realidad particular del diablo y los demonios, interpretaciones que constituyen, a su vez, el desarrollo de las diferentes mitologías que dan sustento a no pocos sistemas religiosos.

La cultura bíblica recibe esta tradición mitológica y religiosa, la re-elabora y propone su propio modo de comprender el origen del mal, dando nacimiento a la figura de *Satán* que termina por convertirse en el antagonista principal de Dios y de los seres

²² El término «tradición» correctamente formulado expresa sin lugar a dudas esa doble dirección del mantener y el progresar tan característica del existir humano. En efecto, los dos verbos latinos que sustentan el campo semántico de este término (*tradere* y *transmittere*) ofrecen matices muy interesantes, diferentes y, en el fondo, complementarios para captar el carácter, al mismo tiempo, *pasivo* y *activo* del término «tradición». En primer lugar *tradere*, que pone de manifiesto el carácter «pasivo» e inmune a la acción, al pensamiento y a los sentimientos de lo que los sujetos reciben por mediación de las transmisiones, se refiere a la materialidad de lo que se transmite (contenidos materiales, objetivaciones y cosificaciones de todo tipo, cuerpos legales, cánones, etc.). En segundo lugar *transmittere*, que es un verbo que subraya la actividad del receptor de las transmisiones, el cual, porque se halla ubicado en *su* espacio y *su* tiempo, debe contextualizarlas y recrearlas en función de las variables que se imponen en su presente como consecuencia del carácter inevitablemente móvil e histórico de la existencia humana. Por ello, creo que resulta evidente que la auténtica tradición siempre es *recreación*, ya que, sobre la base firme de las objetivaciones transmitidas (*tradere*), procede, individual y colectivamente, a la contextualización, recepción e interpretación (*transmittere*) de lo que nos ha sido legado por el pasado. Lluís Duch, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología* (Barcelona: Editorial Herder, 2013), 101.

humanos; la literatura intertestamentaria estructura, de manera especial, los contenidos fundamentales sobre el diablo y los demonios, contenidos que influyeron, a su vez, en el pensamiento de los autores neotestamentarios. A pesar de mantener elementos de la mentalidad anterior sobre estos asuntos, la literatura del Nuevo Testamento propone una alternativa hermenéutica para entender el mal ético e histórico, a saber, el corazón humano. Esta manera de comprender el mal, de profunda raigambre veterotestamentaria, permite rastrear el origen antropológico y relacional de los conceptos diablo y demonios, origen que se remonta a experiencias humanas primigenias que, aunque son ordinarias, fueron interpretadas y explicadas de forma extraordinaria, convirtiéndose en el punto de partida de una larga tradición mítico-religiosa que subyace a las representaciones del mal que adquirieron, por lo demás, características cuasi-personales. Con estos antecedentes se hace posible presentar algunos elementos para realizar una interpretación alternativa no sólo sobre el significado de los términos diablo y demonios, sino sobre el fenómeno mismo de la posesión demoníaca. Con estos elementos se realiza una re-lectura del caso clínico inicial y se propone una manera de entender el fenómeno que amplía los presupuestos tradicionales con los que se suele interpretar la posesión demoníaca.

Un caso clínico desconcertante

¡No sabemos qué hacer con ella! Con esta expresión terminaba su relato la hermana superiora al referirse a una religiosa de su congregación que manifestaba una serie de comportamientos desconcertantes e inexplicables. En efecto, la religiosa en cuestión reaccionaba de manera agresiva y violenta en circunstancias cotidianas de la vida común sin motivos aparentes. De repente, mientras estaba colaborando en el lavado de la loza, tomaba los platos en sus manos y los lanzaba con furia estrellándolos contra el piso; acto seguido, salía de la cocina con el rostro desfigurado y musitando palabras que no podían ser escuchadas por sus hermanas de comunidad. Mientras las demás religiosas observaban con perplejidad esta reacción, se escuchaba en la habitación de aquella religiosa el crujir de las puertas que ella golpeaba violentamente con sus pies.

En aquella habitación se multiplicaban los ruidos provocados por la religiosa que no parecía tener dominio sobre sus reacciones, generando la impresión de querer destruirse o destruir a otra persona. Una vez se calmaban los ánimos, el silencio reinaba entre las religiosas de aquella comunidad que no lograban comprender el motivo de aquellos comportamientos extravagantes.

¡Está loca!, sostenía una de las hermanas. ¡Parece poseída!, comentaba la otra. Las hipótesis circulaban entre ellas tratando de encontrar una explicación a las reacciones y comportamientos de aquella religiosa. Agua bendita, sal y aceite exorcizado, grupos de oración y liberación, novena a san Marcos de León o san Miguel arcángel, entre otras prácticas devocionales, eran recursos implementados por las religiosas para domeñar las desconocidas influencias que, aparentemente, atormentaban a aquella religiosa y, por supuesto, a quienes vivían con ella. En el colmo de la desesperación, la superiora provincial de aquella congregación había recurrido a tres (3) exorcistas, incluido un obispo, para que intervinieran en el caso y liberaran a esta joven religiosa de aquello que parecía dominar su vida. Los exorcismos, sin embargo, según afirmaba la misma superiora, no habían obtenido los resultados esperados. La religiosa continuaba con aquellas reacciones y comportamientos que, a pesar de ser esporádicos, no dejaban de generar una atmósfera de tensión y preocupación entre las hermanas de la comunidad local.

En el contexto de una jornada de retiros espirituales, la superiora provincial solicitó al predicador de los retiros que atendiera a la joven religiosa quien, con alguna reserva y cierto temor, aceptó la conversación. Llegó al lugar de encuentro asumiendo una actitud de distancia y desconfianza respecto a la figura del predicador. Se sentó en un mueble amplio donde había varios cojines, clavó su mirada en el suelo y puso su cuaderno de notas en la mesa central de la sala. El predicador se sentó frente a ella y después de un momento de silencio le preguntó en qué podía ayudarla. La respiración de la religiosa se incrementó, el movimiento de las manos y los pies indicaban preocupación, las manos parecían sudar, pues las fregaba constantemente en su hábito, mientras la mirada seguía clavada en el piso. De repente, se levantó del mueble, tomó

uno de los cojines y lo retorció con sus manos, como si quisiera estrangularlo. Iba de un lugar a otro de la sala, caminaba con desesperación y golpeaba el suelo con sus pies, mientras su rostro reflejaba angustia, desesperación y rabia, todo a la vez. Parecía que necesitaba expresar algún sentimiento o pensamiento, pero se abstenía de hacerlo. Luego se sentó bruscamente en el mueble, tiró el cojín al piso y tomó en sus manos su cuaderno de notas que empezó a rasgar de manera violenta. En ese momento, una babaza espesa y abundante salía de su boca escupiéndola en el suelo y pisándola con su pie derecho. Después de destrozarse su cuaderno de notas, tomó de nuevo el cojín y lo retorció como si quisiera rasgarlo. El predicador, por su parte, trataba de conservar la serenidad y le animaba a expresar lo que fuera necesario.

Pasado un tiempo, la religiosa fue recuperando la calma y se dispuso para la conversación. ¡Quería destruirlo!, fueron sus primeras palabras. ¿A quién?, preguntó el predicador. ¡A usted!, afirmó con determinación. ¡Quería golpearlo!, continuó la religiosa. ¿Dónde querías golpearme?, insistió el predicador. ¡Ahí!, indicando con un gesto de sus labios los órganos genitales del predicador. ¿Sabes el motivo por el cual quisieras golpearme en los genitales?, preguntó el predicador. ¡No!, contestó ella de manera lacónica y seca. Hubo un momento de silencio. Con un sobresalto, la religiosa se echó para atrás y se recostó en el espaldar del mueble, notoriamente asustada señalaba hacia una de las esquinas de la sala mientras decía: ¡Ahí está! ¡Es él! ¡Mírelo en aquella esquina!, le decía al predicador. Este, sin pronunciar palabra, observó hacia donde señalaba la religiosa, detuvo su mirada un instante y volviéndose a la asustada religiosa le preguntó: ¿Quién es él? Ella seguía mirando fijamente hacia la esquina de la sala y empezó a describirlo: ¡Tiene pantalones rojos, cabello crespo y me mira burlándose de mí! El predicador insistió: ¿Sabes quién es? ¿Qué quiere de ti? Ella guardó un silencio sepulcral, dejó de observar hacia la esquina de la sala y comenzó a llorar.²³

²³ Fragmento de la descripción de un caso clínico. Los casos clínicos que se reportarán en este trabajo de investigación cuentan con el consentimiento informado y firmado de los consultantes. Los nombres y otras

Una sintomatología similar asociada con una causalidad común

La religiosa que describe el caso clínico anterior fue sometida a varias prácticas rituales de liberación, pues se consideraba que estas eran parte fundamental de la solución al problema que se le había diagnosticado: *posesión demoníaca*. La sintomatología, según los exorcistas, constituía una prueba que no dejaba lugar a dudas sobre la posesión por parte de una entidad *no humana*²⁴ que dominaba, transitoriamente, las emociones, los pensamientos, la voluntad y el comportamiento de la joven religiosa. Una revisión a las *características esenciales para diagnosticar una posesión*, según la *Summa Daemoniaca* de José Antonio Fortea, ayudará a identificar la similitud en la sintomatología. En la cuestión 97 de esta obra se sostiene que “los criterios diagnósticos que debería presentar un sujeto para que sospecháramos de posesión serían los siguientes”:

1. Ante lo sagrado o lo religioso se da una gama de sensaciones que van, según el sujeto, desde el fastidio hasta el horror, desde la leve expresión de molestia hasta la manifestación de *ira y furia*.
2. En estos casos más extremos, el horror lleva a *accesos de furia*, acompañados normalmente de blasfemias o insultos dirigidos hacia el objeto religioso que se ha situado en la proximidad.
3. El poseso en los *episodios agudos de manifestación de ira furiosa*, pierde la consciencia. Cuando vuelve en sí no recuerda nada. La amnesia es total y absoluta. Sin embargo, aunque no recuerde nada el sujeto durante el episodio ha padecido un

características personales de los implicados se omiten para salvaguardar la intimidad de las personas. Los relatos se formulan en tercera persona del singular.

²⁴ Con esta expresión se quiere indicar aquella realidad que ha sido denominada, por diferentes culturas humanas, con los nombres *demonio, diablo, satanás*, entre otros. Al llamarla *no humana* no se hace referencia a otros seres vivos, sino a una realidad que pareciera operar como un sujeto humano sin ser propiamente tal. Otros términos que sugerirían la misma realidad podrían ser transhumana o transconsciente, sin embargo, se omiten en el desarrollo de esta investigación.

cambio de *personalidad* mientras ha durado esa *crisis de furia*. Durante esa crisis una segunda *personalidad* emerge.

4. Esa segunda *personalidad* siempre tiene un carácter maligno. Es frecuente que durante esos momentos las pupilas se vuelvan hacia arriba, o hacia abajo dejando los ojos en blanco. Los músculos faciales se ponen frecuentemente en tensión. También las manos muestran crispación. En esos momentos de crisis, la persona articula la *voz llena de odio y rabia*.
5. Acabada la *crisis furiosa*, la persona vuelve lentamente a la normalidad, el tránsito de vuelta a la normalidad es prácticamente similar en cuanto al tiempo y al modo al tránsito que se observa de la vuelta del estado de hipnosis al estado normal de conciencia.
6. Fuera de las *crisis furiosas* en que emerge la segunda *personalidad*, la persona lleva una vida completamente normal, sin que esta patología afecte para nada ni a su trabajo ni a sus relaciones sociales. El sujeto aparece como una persona perfectamente cuerda. En todo momento distingue perfectamente entre la realidad y el mundo intrapsíquico, no observa una conducta delirante.
7. En algunos casos sí exponen cosas que parecen alucinaciones sensoriales (concretamente exponen que, esporádicamente, ven sombras, sienten una difusa sensación extraña en alguna parte concreta del cuerpo u oyen crujidos). Por el contrario no oyen voces internas, ni sienten que algo les corre bajo la piel.²⁵

En la descripción del caso clínico la joven religiosa expresa un deseo irrefrenable de destruir, ya sea un cojín, un cuaderno de notas o al mismo predicador. Detrás del deseo destructor late una rabia incontrolable que se direcciona hacia objetos, quizá no sagrados que, sin embargo, sirven para descargar la experiencia subjetiva de ira. En seis (6) de los siete (7) criterios propuestos por Fortea se descubre la presencia de esta emoción básica: “ira y

²⁵ José Antonio Fortea, *Summa Daemoniaca. Tratado de demonología y manual de exorcistas* (Zaragoza: Editorial Dos Latidos, 2012), 93-94.

furia, accesos de furia, episodios agudos de manifestación de ira furiosa, voz llena de odio y rabia, crisis furiosas”. La emergencia de una segunda personalidad, por otra parte, se identifica a partir de los comportamientos y reacciones de la persona que no parecen coincidir con las características habituales de su manera de ser y de relacionarse. La experiencia de extrañeza, especialmente percibida por las demás religiosas, hace pensar que otra persona, “segunda personalidad”, es la responsable de los comportamientos extravagantes, en este caso, de la joven religiosa. El criterio siete (7) contempla la posibilidad de “alucinaciones sensoriales” en el momento de excitación de la persona afectada, tal como parece suceder a la religiosa que *veía* en una de las esquinas de la sala a una persona que podía describir, aunque no haya sido percibida por el predicador. Sea como sea, estos criterios han sido asimilados por no pocas personas, incluyendo ministros ordenados, que no dudarían en diagnosticar a la persona de supuesta posesión demoníaca una vez hayan identificado alguna de estas características diagnósticas. Así, por ejemplo, lo describe Roberto Ítalo a propósito de un caso de posesión demoníaca:

La mujer acostada ya comenzaba a agitarse. La boca se le torcía, babeaba. Luego las contorsiones se habían extendido al cuerpo. Las personas que estaban alrededor de la camilla le sujetaban las articulaciones. Sólo el estómago se agitaba con movimientos incontrolados. Tenía sacudidas que no eran naturales, las cuales no se pueden describir ni entender si no se imagina uno la presencia de algo dentro que empuja en todas las direcciones, como buscando una salida. Emitía gruñidos. Palabras, primero incomprensibles, luego cada vez más claras. No era una voz humana, era absolutamente imposible comparar con la que escuché después del exorcismo. Terminada la oración, el padre Amorth comenzó a interrogar a la mujer. No a ella, naturalmente, sino a eso que se le agitaba dentro y que entre gritos descompuestos y varios ruidos, de vez en cuando decía como suplicando: ¡No..., no! ¡No quiero salir! ¡No quiero salir...!²⁶

²⁶ Gabriele Amorth y Roberto Ítalo, *Más fuertes que el mal. El demonio: reconocerlo, vencerlo y evitarlo* (Bogotá: San Pablo, 2010), 7-8.

Ítalo describe lo que observa en una sesión de exorcismo presenciada por el padre Amorth. La sintomatología indica una serie de alteraciones psico-somáticas que escapan al control voluntario de la persona afectada y que se explicarían si se apela a una realidad ajena a la misma persona; a esto se refiere el autor cuando afirma que esta sintomatología no se “puede entender si no se imagina uno la presencia de algo dentro que empuja en todas las direcciones, siendo eso que se le agita dentro”²⁷ una realidad que puede ser interrogada, responder y expresar su voluntad: ¡No quiero salir! No es difícil comprender que se trataría, según esta manera de comprender la sintomatología, de una *segunda personalidad*, tal como lo sostiene Fortea en los criterios 3, 4 y 6 expuestos anteriormente, responsable, por lo demás, de la “agitación, la boca torcida, la babaza, las contorsiones y los movimientos incontrolados de la mujer”. Esta segunda personalidad es una clara referencia al diablo, tal como lo muestra el relato:

Cuando el padre Amorth preguntó quién era el que había puesto el maleficio, es decir, la persona que había invocado al diablo para que entrara en la mujer, se elevó un grito aterrador y ahogado al mismo tiempo: Sabrina... Fue Sabrina... ¡Esa maldita!²⁸

Se trate de un maleficio o de otro motivo, lo que se puede constatar es la presencia de *otro*, presumiblemente el diablo, quien sería el responsable de la sintomatología y quien actuaría como una *segunda personalidad* que doblega la voluntad del sujeto afectado. Esta ha sido una manera tradicional de comprender los comportamientos extraños y desconcertantes de una persona. La situación de malestar subjetivo tendría su origen en una realidad ajena al mismo sujeto, realidad *no humana* que, sin embargo, posee la capacidad de intervenir en lo humano y apropiarse de la voluntad del sujeto. Esta realidad *no humana* adquiere características propias del sujeto humano hasta el punto de ser identificada como una *segunda personalidad*. El diablo, entonces, sin ser una realidad

²⁷ Gabriele Amorth y Roberto Ítalo, *Más fuertes que el mal*, XX.

²⁸ Amorth e Ítalo, *Más fuertes que el mal...*, 7-8.

humana adquiere los rasgos de una verdadera *personalidad*, según la citación anterior. Que la sintomatología sea similar y se atribuya a una causa común, en este caso, la presencia de una realidad *no humana*, lo muestran los estudios de Margarita Paz, quien se dedicó a investigar algunos casos de posesión demoníaca en religiosas durante el siglo XVII:

A Luisa Benítez “el demonio la llebó arrastrando como culebra desde el comulgatorio hasta el Señor, donde estuvo hasta que acabaron maitines, y luego fue arrastrando hasta las campanas, donde tocó a fuego y se bolbió al Señor” (f. 5v). En México, concretamente en la Puebla de los Ángeles, hay también en el siglo XVII un caso muy particular de una monja endemoniada, sor Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San José, cuyos tormentos muestran claros paralelismos con los de *la criatura* de Trujillo: los demonios la golpeaban y levantaban por los aires y los dolores que sufría eran tan intensos que se manifestaban, según sus propias palabras, como “gusanos que le roían los riñones y le mascaban el corazón como si fueran perros” (Ramos Medina, 1997, p. 174).²⁹

Obsérvese la presencia de realidades *no humanas*, “el demonio” en el caso de Luisa Benítez, “los demonios” en el caso de sor Isabel de la Encarnación, como agentes responsables del malestar subjetivo de ambas religiosas; en efecto, “es el demonio quien la llebó arrastrando como culebra”, o “los demonios quienes la golpeaban y levantaban por los aires”. Se infiere de lo anterior que esta sintomatología es un indicador de la presencia de una realidad *no humana* en la vida de los seres humanos que sufren y padecen. Llegados a este punto surge una profunda inquietud: ¿Qué es esto de una realidad *no humana* que posee la capacidad de implicarse en las profundidades de lo humano y ejercer el dominio sobre la voluntad de una persona? ¿Cómo entender que estas realidades *no*

²⁹ Margarita Paz Torres, “Demonio y mujer: la marca de Satán y el combate contra él”, *Medievalia* 18, no. 2 (2015): 344-345. Véase: Manuel Ramos Medina, “Isabel de la Encarnación, monja posea del siglo XVII”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (México: Universidad Iberoamericana, 1997), 167-192.

humanas puedan ser identificadas como “personalidades emergentes” en la vida de una persona? A estas y otras preguntas se intentará responder en el desarrollo del presente capítulo.

Lo antropológico como clave de lectura para comprender el fenómeno de la posesión demoníaca

La temática del diablo y los demonios ha sido estudiada desde diferentes perspectivas y presupuestos epistemológicos, de donde se derivan conclusiones igualmente divergentes. Algunos autores desarrollan esta temática desde el punto de vista metafísico, esto es, desde una perspectiva no histórica, más allá de las complejas realidades que caracterizan este mundo, como si todo aconteciera allende la realidad sensible y, sea dicho de paso, como si se fuera testigo directo de los acontecimientos que transcurren en otra realidad paralela y suprasensible, a la manera de Henoc (1 Henoc 1, 2)³⁰, quien pudo acceder a realidades que escapan a los simples mortales. En esta perspectiva de desarrollo temático se inscribe José Antonio Fortea, quien afirma:

Todo tiene una razón de ser en la ficción que propongo. Cuyas líneas, sin duda, deben más a la metafísica que a la Sagrada Escritura. La Biblia es muy lacónica al hablar de la creación de los ángeles. La Metafísica, iluminada por la Escritura, puede desarrollarse, expandirse, dando luz al modo razonable en que todo pudo suceder. Eso y no otra cosa es esta obra: un esfuerzo por exponer de un modo razonable, cómo pudo ser la protohistoria de los ángeles. Yo no digo cómo sucedieron las cosas, porque no he tenido una revelación privada sobre el tema. Únicamente expongo cómo pudieron suceder las cosas. Un modo razonable, entre muchos posibles, de llenar los vacíos de la Escritura sobre el tema. Esta obra no está

³⁰ Habló, pues, Henoc así: Hubo un varón justo, cuyos ojos fueron abiertos por Dios, que tuvo visiones santas y celestiales, lo que me han mostrado los ángeles, de quienes todo oí y comprendí lo que veía; visiones que no son para esta generación, sino para una lejana, que ha de venir. Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, IV* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 39.

basada en revelaciones, ni más ni de otros, sino en la metafísica, como ya he dicho.³¹

Otros autores intentan comprender estas realidades *no humanas* desde una perspectiva histórica. Quizá no se enfocan en la realidad personal a la que remiten los términos diablo y demonios, como en el caso de Fortea, sin embargo, se esfuerzan por captar el desarrollo histórico de los *conceptos*; en otras palabras, se interesan por comprender cómo se han comprendido los conceptos *diablo* y *demonios*, y qué significados se les ha atribuido en la larga tradición mitológica y religiosa elaborada por la humanidad, más allá de lo específicamente cristiano. Estos autores no se preocupan por mostrar la existencia o no de estas realidades como entidades personales, sino por identificar el despliegue de estos conceptos y, por supuesto, el impacto que esto genera en la cosmovisión de los diferentes contextos sociales donde emergen y las consecuencias antropológicas derivadas de esta conceptualización. En esta línea de interpretación se encuentran autores como Jeffrey Burton Russell, quien asevera:

La historia de los conceptos tiene un doble propósito: comprender el proceso de desarrollo de los conceptos, y comprender (incluso “definir”) los conceptos mismos. Este método supone que los conceptos son reales e importantes por sí mismos: según observó Epicuro, lo que afecta las mentes humanas no son los acontecimientos, sino sus juicios sobre los acontecimientos. Los conceptos se desarrollan siguiendo líneas determinadas parcialmente por las condiciones sociales y procuran integrar el estudio del “alto” pensamiento con el del “bajo” pensamiento, la teología y la filosofía con el mito y el arte, los productos del inconsciente con los de la consciencia.³²

Ambas perspectivas se interesan por comprender el significado, sea *personal* o *conceptual*, de los términos diablo y demonios, al

³¹ José Antonio Fortea, *Historia del mundo angélico* (Benasque: Editorial Dos Latidos, 2012), 5.

³² Jeffrey Burton Russell, *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo* (Barcelona: Editorial Laertes, 1997), 43.

tiempo que se empeñan por mostrar cuáles son las consecuencias antropológicas, históricas y cosmológicas de su accionar sobre la realidad conocida. A pesar de lo interesante de estas perspectivas, se enfocan en realidades compartimentadas de la realidad. Fortea intenta comprender la historia *desde arriba*, es decir, comienza por el mundo angélico para comprender la transformación de algunos ángeles en demonios, de los cuales se afirma serían los responsables del sufrimiento humano, especialmente, de aquellas personas que han sido diagnosticadas con *posesión demoníaca*. Burton, por su parte, concentra su atención en comprender cómo han surgido los conceptos diablo y demonios a partir de experiencias humanas concretas de sufrimiento y dolor, asumiendo una metodología *desde abajo*. Si bien parte de la experiencia humana concreta, termina por focalizar su análisis en la emergencia de estos conceptos específicos y las consecuencias humanas y sociales que se derivan de ellos, sin profundizar en la experiencia humana que les da origen.

En este trabajo de investigación se asume una perspectiva *desde abajo*, cercana a la propuesta de Burton; sin embargo, el énfasis no se hará en los conceptos y en su desarrollo histórico, sino en la experiencia humana que les da origen, pues, al fin y al cabo, los conceptos terminan por expresar lo que el ser humano concreto trata de comprender a partir de experiencias específicas,³³ propias o ajenas, donde percibe una realidad que en principio le es extraña y le genera emociones, pensamientos y reacciones que desbordan la cotidianidad de la existencia y le producen profundas inquietu-

³³ En ella se revela la iconicidad o la capacidad que el lenguaje tiene de imitar la realidad mediante los espacios mentales y la utilización de la experiencia de la realidad tangible para expresar ideas abstractas. Lidia Raquel Miranda, “¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3,1-24”, *Circe de Clásicos y Modernos*, no. 13 (2009): 163. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-17242009000100011&scrypt=sci_arttext. Desde el último tercio del siglo XIX hasta ahora, el desarrollo de la antropología ha puesto de relieve que el acercamiento antropológico al ser humano ya no podía llevarse a cabo mediante una metafísica del espíritu, sino que era necesario tener muy presente que el fundamento y el ámbito privilegiados de las ciencias humanas son la *experiencia*. Duch, *Estaciones del laberinto*, 154.

des que intenta resolver. Las experiencias humanas, por otra parte, trascienden lo cognitivo, involucrando las sensaciones corporales y la dimensión emocional de los seres humanos, además de toda la complejidad relacional de la que hacemos parte, de allí la importancia de una comprensión que rebase lo conceptual³⁴ y atienda a todas las dimensiones de lo humano.

Las experiencias humanas están configuradas por seres humanos concretos, lo cual obliga a discernir cuáles son las condiciones antropológicas básicas involucradas en la emergencia de fenómenos como la *posesión demoníaca*. Lo antropológico, pues, adquiere un lugar esencial en la comprensión de este fenómeno. En otras palabras, se partirá de una experiencia humana concreta, recuérdese el caso con el que se comenzaba este capítulo, para discernir las condiciones antropológicas y relacionales que permitieron su configuración, de tal manera que se pueda esclarecer, en casos como este, en qué consiste el fenómeno de la *posesión demoníaca*, comprendiendo, en la medida de lo posible, a qué se refieren los términos diablo y demonios. El énfasis en lo antropológico no excluye la referencia al misterio de lo divino, tal como se tendrá oportunidad de mostrar cuando se recurra a los principios de la antropología teológica.

En el análisis de la documentación disponible, así como en el estudio de los casos clínicos que se proponen, se partirá de las afirmaciones presentadas por los autores y los consultantes en relación con el origen de la sintomatología que caracteriza, según sus opiniones, el diagnóstico de *posesión demoníaca*. A partir de los textos

³⁴ La historia de los conceptos sostiene que la mejor manera de definir un fenómeno como el Diablo es por medio de su historia. El Diablo “es” la tradición de lo que se ha pensado que es. Este enfoque encierra algunos peligros. Cuando estudiamos la historia de un concepto, ya sea el del Diablo o el del Parlamento, es posible que acabemos por objetivarlo, considerándolo como una entidad verdadera aparte de su planteamiento por el hombre. Esta “reificación” de doctrinas puede llevar a una búsqueda de una aproximación de un tipo ideal que no existe o que al menos no es posible conocer. Jeffrey Burton Russell, *Satanás. La primitiva tradición cristiana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 24-25.

escritos y de las narraciones biográficas se tratará de identificar las condiciones antropológicas y relacionales que subyacen a aquellas experiencias humanas que desconciertan por su extrañeza a quienes se ven implicados en ellas. Esta manera de abordar tanto la información escrita como biográfica pretende complementar las propuestas de interpretación de aquellos autores que asumen una comprensión del fenómeno *desde abajo*. Las posturas de autores que pretendan explicar el mismo fenómeno *desde arriba* se tendrán en cuenta como un punto de contraste que permita una contemplación más amplia del objeto de estudio de la presente investigación.

Se tendrá en cuenta, también, la experiencia de los individuos que sienten e interpretan su situación personal y familiar como una manifestación del mal, de tal manera que esta experiencia del mal no se reduzca a consideraciones abstractas que dificulten su comprensión. Es en el individuo, implicado en experiencias humanas concretas, donde se evidencia la presencia del mal.³⁵ Esta experiencia del mal motiva una serie de reflexiones sobre su origen y significado, dando lugar a una variedad de interpretaciones que han sido acogidas y asumidas, a lo largo de la historia, por otros seres humanos insertos en situaciones semejantes en tanto configuran lo que se denomina *tradición*. Detrás de toda tradición, entendida como aquellas formas de entender y vivir la realidad que han sido entregadas por unos y recibidas por otros,³⁶ es po-

³⁵ La esencia del mal es el ultraje a un ser sensible, un ser capaz de sentir dolor. Lo que importa es el dolor. La mente percibe el mal, y las emociones lo acusan, inmediatamente; se lo siente como un daño infligido deliberadamente. La existencia del mal no necesita más prueba: soy, por tanto sufro el mal. El mal nunca es abstracto. Siempre hay que entenderlo en términos del sufrimiento de un individuo. Burton, *El Diablo*, 18.

³⁶ Una tradición es un conjunto de normas, creencias, etc., a menudo incorporadas en instituciones. Ante ésta cabe adoptar una actitud de sumisión y respeto, que suele justificarse de varios modos. Uno de ellos consiste en afirmar, o simplemente en dar por sentado, que “la tradición es la tradición” y que no se necesita ulteriores justificaciones. Otra consiste en suponer que la tradición incorpora las experiencias y decisiones de los antepasados, los cuales, a su vez, son identificados con los “ancianos” que, por serlo, son juzgados más “sabios” y “prudentes”. Ortega y Gasset ha considerado la tradición como el hecho de que en ciertos momen-

sible identificar, o por lo menos inferir, una experiencia humana configurada por individuos concretos.

El diablo y los demonios en la tradición cristiana

Se habían planteado dos preguntas en relación con aquello *no humano* que se implica en lo humano y ejerce dominio sobre su voluntad emergiendo como una “segunda personalidad” que parece tener vida propia. Por el momento hemos de identificar a estas realidades *no humanas* con los nombres de diablo, demonio o demonios, según lo evidenciado en los comentarios anteriores. Sin son realidades *no humanas* sería inútil buscar su origen en la misma realidad humana, de allí la necesidad de postular otro *locus* para dar razón de su génesis. La enseñanza tradicional de la Iglesia sobre el origen de estas realidades *no humanas* hunde sus raíces en los esfuerzos de la humanidad por entender y, por supuesto, explicar el origen del mal en la historia de los seres humanos. Estos esfuerzos han sido acogidos por la enseñanza de la Iglesia y presentados, a modo de síntesis, en el Catecismo de Juan Pablo II. Resulta oportuno recordar el contenido de estas enseñanzas. Sobre el origen del diablo y los demonios se afirma lo siguiente:

[391] Detrás de la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. *Gn* 3,1-5) que, por envidia, los hace caer en la muerte (cf. *Sb* 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser un ángel caído, llamado Satán o diablo (cf. *Jn* 8,44; *Ap* 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios. *Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*

tos el individuo está atenido “a un repertorio único e incuestionable de opiniones”. Cuando se vive en la tradición no se elige, o se elige sólo mínimamente entre unas cuantas alternativas. La ruptura de la tradición es el advenimiento de una época en la cual se produce un “aumento de vida”, que es aumento de posibilidades. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo IV* (Barcelona: Editorial Ariel, 2001), 3553-3554.

[El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos].³⁷

[392] La Escritura habla de un *pecado* de estos ángeles (2 P 2,4). Esta «caída» consiste en la elección libre de estos espíritus creados que *rechazaron* radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. Encontramos un reflejo de esta rebelión en las palabras del tentador a nuestros primeros padres: «Seréis como dioses» (Gn 3,5). El diablo es «pecador desde el principio» (1 Jn 3,8), «padre de la mentira» (Jn 8,44).³⁸

Según las afirmaciones del Catecismo el *locus* que da origen a estas realidades *no humanas* es Dios mismo. Tanto el “diablo” como los “otros demonios” son creaturas espirituales, con lo que se deja bien en claro que pertenecen a una realidad distinta de lo humano.³⁹ No obstante pertenecer a una realidad espiritual, el *diablo* es presentado como un *sujeto* capaz de *libre elección* que, además, tiene la posibilidad de *rechazar radical e irrevocablemente*

³⁷ Concilio de Letrán IV, año 1215: D, 800.

³⁸ Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997), 163.

³⁹ Un demonio es un ser espiritual de naturaleza angélica condenado eternamente. No tiene cuerpo, no existe en su ser ningún tipo de materia sutil, ni nada semejante a la materia, sino que se trata de una existencia de carácter íntegramente espiritual. *Spiritus* en latín significa *soplo, hálito*. Dado que no tienen cuerpo, los demonios no sienten la más mínima inclinación a ningún pecado que se cometa con el cuerpo. Por tanto, la gula o la lujuria son imposibles en ellos. Pueden tentar a los hombres a pecar en esas materias, pero sólo comprenden esos pecados de un modo meramente intelectual, pues no tienen sentidos corporales. Los pecados de los demonios, por tanto, son exclusivamente espirituales. Fortea, *Summa Daemoniaca*, 16. Los ángeles, por ser espíritus puros o totalmente carentes de materia, conocen de un modo radicalmente distinto. No dependen para nada de lo sensible, no abstraen «especies» cognoscitivas, no razonan o discurren, sino que intuyen, es decir, de un solo golpe o en un solo acto alcanzan la plenitud de conocimiento que pueden tener de una cosa (cf. 1 qq.55-58). Armando Bandera González, *Tratado de los Ángeles. Introducción a las cuestiones 50 a 64 de la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 497.

a Dios. No sólo es un sujeto con capacidad de elección, también es presentado como *persona*. Así lo sostiene el Catecismo cuando comenta una de las peticiones de la oración dominical:

[2851] En esta petición, el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El «diablo» (*diá-bolos*) es aquél que “se atraviesa” en el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo.⁴⁰

Lo que se afirma del *diablo* también aplica para *los otros demonios*. Estas realidades *no humanas* son creaturas espirituales, sujetos con capacidad de elección, de quienes se predica que son *seres personales* y a quienes se les reconoce “un cierto dominio sobre el hombre”.⁴¹ Estas características atribuidas al diablo y a los demonios explicarían, por el momento, los casos que se han expuesto de aquellas mujeres que presentaban una sintomatología similar de donde se derivaba el diagnóstico de posesión demoníaca. La “presencia de algo dentro que empuja en todas las direcciones”, tal como lo describía Ítalo, adquiere un nombre, a saber, el diablo o los demonios. Estos serían los responsables del malestar subjetivo que experimentaban aquellas mujeres, como si se tratara de *una segunda personalidad* que domina la voluntad de los sujetos poseídos. El diablo y los demonios actuarían como *personalidades* que se apropian de un ser humano y le someten a la propia voluntad.

Este breve recorrido por la enseñanza tradicional de la Iglesia respecto del diablo y los demonios se ha limitado a tres (3) numerales del Catecismo. La Tradición, sin embargo, es más amplia y ofrece información valiosa para comprender lo relacionado con el origen, la realidad y la actividad del diablo y los demonios en la historia de los seres humanos. La Congregación para la Doctrina de la fe publicó, el 26 de junio de 1975, un documento titulado *Fe cristiana y demonología*, elaborado por un experto para reafirmar la doctrina del Magisterio de la Iglesia respecto de la realidad de Satanás y del demonio como respuesta a quienes consideraban

⁴⁰ Juan Pablo II, *Catecismo*, 855.

⁴¹ Juan Pablo II, *Catecismo*, 168.

que estas realidades serían personificaciones míticas y funcionales para explicar el problema del mal y del pecado en la humanidad. La doctrina del Concilio Lateranense IV (1215) es la primera que se presenta para reafirmar la enseñanza de la Iglesia respecto del origen *del diablo y los demás demonios*:

El Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede: consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo (D 428).⁴²

Esta definición dogmática⁴³ del Lateranense no sólo es un punto de partida para la enseñanza posterior del Magisterio⁴⁴, sino

⁴² Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Editorial Herder, 1963), 217.

⁴³ En su conjunto, el documento conciliar es un documento de fe y, dada su naturaleza y su formación, que son las de un Símbolo, cada punto principal tiene igualmente valor dogmático. Congregación para la Doctrina de la fe, “Fe cristiana y demonología”, en *Congregación para la Doctrina de la fe* (1976): 1-18. www.vatican.va/.../cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626.

⁴⁴ Cuando los cátaros en Occidente, igual que los bogomilos en Europa oriental, restauraron el dualismo maniqueo, la profesión de fe del Concilio IV de Letrán no podía hacer cosa mejor que recoger esta declaración y su fórmula, las cuales adquirieron desde entonces importancia definitiva. Se repitieron muy pronto en las profesiones de fe del Concilio II de Lyon (1274), de Florencia (1438-1445) y de Trento (1545-1563), para reaparecer por último en la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I en los mismos términos del Concilio IV de Letrán, del año 1215. Se trata, por consiguiente, de una afirmación primordial y constante de la fe, subrayada providencialmente por el Concilio IV de Letrán para enlazar con ella el enunciado relativo a Satanás y a los demonios. Indicó así que el caso de

un punto de llegada de una tradición que hunde sus raíces en los textos revelados del Nuevo Testamento, pasando por la doctrina de los Padres⁴⁵ y por la formulación de otros concilios.⁴⁶ En esta definición se distinguen dos (2) temas claramente diferenciados por la Congregación para la Doctrina de la fe, a saber: 1. Dios, creador de los seres visibles e invisibles y 2. El diablo y los demás demonios. Sin entrar a discutir la motivación histórica que dio origen a esta afirmación sobre la naturaleza bondadosa del diablo y demás demonios, y su posterior transformación en seres malignos, lo importante, por ahora, es constatar que estos conceptos tienen un origen remoto que trasciende, incluso, la literatura neotestamentaria, y que se han convertido en un punto inmovible de la teología y la antropología de la Iglesia Católica.

éstos, ya importante de por sí, se insertaría en el contexto más amplio de la doctrina sobre la creación universal y de la fe en los seres angélicos. Congregación para la Doctrina de la fe, “Fe cristiana y demonología”, 1-18.

⁴⁵ Los Padres de la Iglesia, convencidos a través de la Sagrada Escritura de que Satanás y los demonios son los adversarios de la Redención, no han dejado de recordar a los fieles la existencia y acción de aquéllos. Desde el siglo II de nuestra era, Melitón de Sardes había escrito una obra «Sobre el demonio» y sería difícil citar a un solo Padre que no haya hablado de este tema. Obviamente, los más diligentes en poner en claro la acción del diablo fueron aquellos que ilustraron el designio divino en la historia, especialmente San Ireneo y Tertuliano, quienes afrontaron sucesivamente el dualismo gnóstico, y Marción, luego lo hizo Victorino de Pettau y, finalmente, San Agustín. Congregación para la Doctrina de la fe, “Fe cristiana y demonología”, 1-18.

⁴⁶ La doctrina era, pues, común y firme. Los numerosos documentos que la expresan, de los que hemos citado los principales, constituyen el fondo doctrinal dentro del cual sobresale el primer Concilio de Braga, a mediados del siglo VI. En esta perspectiva, el capítulo 7 de este Sínodo no aparece como un texto aislado, sino como una síntesis de las enseñanzas de los siglos IV y V en esta materia y especialmente de la doctrina del Papa San León Magno: «Si alguno pretende que el diablo no ha sido antes un ángel (bueno) hecho por Dios y que su naturaleza ha sido obra de Dios, sino que ha salido del caos y de las tinieblas y que no existe un autor de su ser sino que él mismo es el principio y la sustancia del mal, como dicen Mani y Prisciliano, sea anatema». Congregación para la Doctrina de la fe, “Fe cristiana y demonología”, 1-18.

Afirmar que los conceptos diablo y demonios se remontan a momentos históricos anteriores a la configuración del Nuevo Testamento implica reconocer que estos conceptos son la expresión consciente de un problema antropológico fundamental: la experiencia del mal en la historia de los seres humanos. La exposición conceptual de este problema adquirió, según las fuentes documentales, un carácter marcadamente religioso. El problema del mal se planteó en relación con el misterio de lo divino, de allí su anclaje teológico. No es posible comprender el misterio del mal sin una referencia al misterio de lo divino. Ahora bien, si a lo divino se le atribuye la omnipotencia y la bondad como características esenciales que le identifican, la experiencia del mal cuestiona ambos atributos divinos. ¿Cómo entender la presencia del mal en un mundo que procede de un ser divino omnipotente y bondadoso? Esta es, en general, la pregunta que da origen a la teodicea.⁴⁷ Es difícil responder racionalmente a esta pregunta que está instalada en cada corazón humano. Este, sin embargo, no es el objeto de estudio de la presente investigación. Lo que interesa, en este momento, es identificar la manera como se intentó comprender y explicar la experiencia del mal en aquellos cristianos, entre los siglos II-V, quienes, desde una perspectiva creyente, pusieron los fundamentos de la tradición cristiana.

En el contexto socio-cultural de los padres apostólicos y de los apologistas circulaban concepciones dualistas de la realidad. El dualismo, sea filosófico o de carácter religioso, es una manera de comprender la ambigüedad de la realidad, en general, y la presencia del mal, en particular, atribuyendo la presencia de éste a un principio malicioso que le da origen y soporte en la historia de los seres humanos. Normalmente, este principio del mal era entendido como una especie de divinidad, ya por su autonomía

⁴⁷ La antigua polémica sobre la existencia de Dios y del mal en el mundo protagonizada por estoicos y epicúreos queda de la siguiente manera: 1) Dios no quiere quitar el mal o no puede, entonces es *impotente*; 2) puede y no quiere, es *envidioso*; 3) ni quiere ni puede, entonces es *envidioso e impotente*; 4) quiere y puede, lo que conviene con la esencia de Dios, con su ser ¿de qué deriva la existencia del mal y por qué no lo elimina de la vida del hombre? Melero, “A vueltas con la teodicea”, 80.

respecto de un principio relacionado con el bien, y en ese sentido, su oponente radical, ya por su derivación de un principio bondadoso que va perdiendo su calidad divina al alejarse de su fuente. Estas ideas, sobre las cuales se tendrá oportunidad de profundizar, influyeron en no pocos cristianos que experimentaban la presencia del mal en sí mismos y en sus hermanos creyentes. En este contexto, entonces, se entrecruzaban razonamientos que oscilaban entre el monismo y el dualismo. El monismo, por su parte, sólo contemplaba un principio bondadoso para explicar la emergencia de la realidad en su conjunto y, por supuesto, la presencia del mal. O existían dos principios divinos, a veces uno derivado del otro, el bueno y el malo, o sólo existía un principio bueno de donde surgía el mismo mal. Este era, en términos generales, el motivo de las reflexiones y discusiones entre cristianos dentro de las comunidades y de estos con quienes interpretaban la realidad del mal desde otras perspectivas religiosas o filosóficas.⁴⁸

Una mirada histórica de este contexto permite comprender que el cristianismo adoptó una especie de dualismo moderado. Entre el Dios bueno y omnipotente, de quien depende toda realidad, se interpone un ser de características celestiales, cuasidivinas, el *diablo*, que sería el responsable del mal en el mundo y en la historia de los seres humanos, siendo estos espectadores pasivos de una confrontación que tiene lugar en otro mundo. El monismo, sólo Dios como principio de todo lo creado, se veía amenazado por la presencia del diablo, quien representaría una especie de *principio* del mal. Esta tensión entre monismo y dualismo ayudaría a entender lo que los historiadores proponen como dualismo moderado.⁴⁹

⁴⁸ Véase: Burton, *Satanás*, 37.

⁴⁹ Dadas las tendencias dualistas del pensamiento patrístico, no es de sorprender que aparecieran nuevas herejías dualistas. No es posible definir con claridad al cristianismo como religión no dualista por varias razones: 1) La diferenciación entre monismo y dualismo rara vez es clara en alguna tradición religiosa. Las religiones monistas son a menudo politeístas y con frecuencia reconocen manifestaciones de bien y mal en sus dioses. A veces, esta ambivalencia moral se expresa en una lucha entre dioses “buenos” y “malos”, los cuales proceden, unos y otros, del único

Admitir la presencia de ideas dualistas en los padres apostólicos y en los apologistas no va en contra de la tradición, sólo permite una aproximación a ellos como seres humanos situados en un contexto socio-cultural específico, lo que favorece, a su vez, una interpretación más amplia de sus producciones escritas. El dualismo moderado es, según lo expuesto, una clave de lectura para comprender el pensamiento de estos autores cristianos y, puntualmente, para hacerse una idea más o menos clara sobre el contenido que les asignaron a los conceptos diablo y demonios. Se procederá, entonces, a presentar sumariamente las ideas más relevantes de algunos padres apostólicos y apologistas, ideas que ayudarán a comprender el desarrollo posterior de la tradición cristiana y del Magisterio de la Iglesia. El énfasis en las personas responde al criterio de enfocar la atención en los individuos y sus experien-

principio divino. Pocas religiones o ninguna son puramente monistas o puramente dualistas. 2) Aun si se redefinen los términos, de modo que “dualismo” signifique un dualismo modificado, mitigado, el cristianismo no es simplemente una religión monista. Aunque el cristianismo ha insistido, a lo largo de su historia, en la unidad y omnipotencia de Dios, ha concedido gran poder al Diablo, adversario de Dios, poder no mucho inferior en grado al concedido por los mazdeístas al maligno Ahrimán. 3) Hay que distinguir el dualismo antropológico del dualismo cósmico. El dualismo antropológico es en gran parte de origen griego, y encontró su expresión más clara en la creencia órfica en una tensión entre cuerpo y alma. El cristianismo tomó algo de esta creencia. 4) La lucha entre las facciones gnósticas y menos dualistas en los primeros dos siglos y medio del cristianismo no se puede interpretar históricamente como una lucha entre herejía y ortodoxia, pues la ortodoxia aún no se había definido. Imaginar en aquella época una lucha entre iglesia y anti-iglesia es imponer ideas teológicas posteriores al periodo y tomar demasiado en serio las polémicas de algunos escritores primitivos. Ambos bandos se consideraban como cristianos. Sólo gradualmente un conjunto de opiniones fue imponiéndose a las otras hasta llegar a ser la posición “católica”, aceptada y ortodoxa. El cristianismo primitivo así interpretado incluía opiniones que eran poderosamente dualistas, y muchos cristianos primitivos que no eran gnósticos mostraron claras tendencias dualistas. Por ello, la perenne aparición de opiniones dualistas y “herejías” dualistas a lo largo de la historia del cristianismo no fue la intrusión de ideas extrañas, externas, sino, antes bien, el brote de las ideas dualistas inherentes al cristianismo desde sus principios. Burton, *Satanás*, 204-206.

cias humanas. Cada uno de estos autores cristianos plantearon sus ideas a partir de experiencias personales y trataron de responder a las exigencias de su contexto histórico en el que estaban inmersos.

No es posible una comprensión adecuada de sus planteamientos sobre el diablo y los demonios si se prescinde de la herencia cultural recibida. En la mayoría de los padres apostólicos y de los apologistas se identifica elementos de la cultura judía.⁵⁰ En sus escritos es posible encontrar referencias explícitas a contenidos apocalípticos que provienen de la literatura apócrifa intertestamentaria: el asunto del diablo como opositor a la obra de Dios, los demonios como emisarios y ejecutores a las órdenes de Satanás, la lucha cósmica entre la luz y las sombras con su equivalente antropológico representado en la confrontación histórica entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, todos son temas que influyeron en la mentalidad de los autores del Nuevo Testamento y, por supuesto, en los pensadores cristianos del siglo II de los que se hará referencia en lo que sigue. El trabajo histórico de Burton ofrece la información indispensable para una mirada panorámica sobre el desarrollo de los conceptos diablo y demonios en los padres apostólicos y los apologistas. A continuación, se presenta una selección de ideas de cada autor cristiano.

⁵⁰ Hasta mediados del siglo II, el pensamiento cristiano era judeocristiano y se expresaba en formas derivadas del judaísmo. La mayor parte de los cristianos aún tenían una formación judía, y la influencia de las ideas helenísticas continuaba siendo limitada. En las últimas décadas se ha hecho creciente hincapié en la naturaleza judía del cristianismo primitivo; como resultado de los descubrimientos de Qumrán y Nag-Hammadi, se han identificado como judíos muchos elementos del pensamiento cristiano primitivo que antes se consideraban griegos. El más importante de ellos es el dualismo ético. El dualismo cristiano se deriva del dualismo judío, en particular del pensamiento esenio y del apocalíptico. El dualismo judío es un dualismo ético que se expresa en una lucha entre el bien y el mal morales por el alma humana o dentro de ella. También ejercieron una influencia en los pensamientos judío y cristiano el dualismo cósmico griego (la oposición órfica-platónica entre el espíritu y la materia) y el dualismo cósmico iraní (la lucha entre un espíritu luminoso y un espíritu de las tinieblas). Burton, *Satanás*, 36-38; Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (Chicago: Darton, Longman & Todd, 1964), 9.

Padres Apostólicos⁵¹

*Clemente I.*⁵² Obispo de Roma (94-97 d.c.). Escribió una carta a la iglesia de Corinto que estaba muy dividida en facciones. Expresaba en ella su esperanza de que las facciones se reconciliaran y buscaran el perdón de los pecados que habían cometido *a instancias del adversario*. Aquí se advierte al Diablo como personalidad definida que incita a la comunidad cristiana a pecar y a disentir (Clemente 51, 1).⁵³

*San Ignacio.*⁵⁴ Obispo de Antioquía de Siria (Martirizado entre el 107-110 d.c.). Su pensamiento está influenciado por Pablo y tiene semejanzas con la obra de Juan; era el más gnóstico entre los padres del siglo II. Para él, el Diablo era el “soberano de esta época”. El eón o época actual, escribió, es maligno; ha estado dominado por el mal desde la caída de Adán y Eva. El propósito del

⁵¹ Suelen llamarse padres apostólicos los autores de los escritos más antiguos del cristianismo (fuera de los que constituyen el Nuevo Testamento), que pertenecen a la generación inmediata a la de los apóstoles. En su mayor parte son cartas, instrucciones o documentos de carácter muy concreto y ocasional. No hay en ellos pretensión de exponer de manera ordenada o sistemática el mensaje cristiano, sino que responden a determinadas exigencias concretas de las cristiandades en un determinado momento. José Vives, *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio* (Barcelona: Editorial Herder, 1988), 3.

⁵² Según la tradición, san Clemente fue el tercer sucesor de san Pedro en Roma, después de Lino y Cleto. Ocupó la sede romana en los últimos años del siglo primero. De él se conserva una carta a la Iglesia de Corinto, en la que exhorta a aquella comunidad, amenazada de graves disensiones internas, a mantenerse en la unidad y la caridad. Vives, *Los Padres*, 4.

⁵³ Burton, *Satanás*, 39.

⁵⁴ Ignacio fue condenado a las fieras en su ancianidad, en la época de Trajano (hacia el año 110). Enviado a Roma con un piquete de soldados para morir en los juegos gladiatorios, fue escribiendo durante el camino varias cartas (poseemos siete, no todas de autenticidad asegurada) a las diversas comunidades cristianas por las que había pasado. Estas cartas están escritas en momentos de gran intensidad interior, reflejando la actitud espiritual de un hombre que ha aceptado ya plenamente la muerte por Cristo y sólo anhela el momento de ir a unirse definitivamente con él. Vives, *Los Padres*, 25.

Diablo era coartar la obra de salvación de Cristo, desviando a los cristianos de su meta. Advirtió a los cristianos en Roma que el Diablo se enfrenta a cada persona en lo individual. Existen huestes de ángeles, decía Ignacio. Algunos son malignos y siguen al Diablo. Veía el mundo como una arena en la que Cristo, el soberano de los ángeles y de los hombres buenos, traba combate contra el Diablo. Decía que todo el que actuaba sin el consejo y el consentimiento del obispo adoraba al Diablo. El Diablo favorece los cismas que dividen a la comunidad, y a los herejes, que predicán doctrinas falsas. Esta visión del mundo entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas traduce un dualismo moral derivado de los esenios, que aparece con frecuencia en las obras de los padres apostólicos. Por lo general se consideraba al Diablo responsable de la actitud del gobierno y de la masa. La persecución de los cristianos por los romanos llegó a ser considerada como señal de que todo el imperio era parte del reino del Diablo.⁵⁵

*Epístola de Bernabé.*⁵⁶ (117-119). Hacía de la lucha entre los dos caminos o los dos reinos el centro de sus enseñanzas. La época actual es maligna y está bajo el dominio del Diablo. El príncipe del mal trata de hacernos dejar el ejército de la luz por el de las tinieblas y perdernos así para el reino de Dios. La equiparación del mal, la oscuridad y la negrura, que constituye el origen de los estereotipos raciales posteriores, aparece aquí por primera vez en la literatura cristiana. Con el fin de seducirnos para que nos unamos a su oscuro regimiento, el Diablo intenta “deslizarse” en nuestro

⁵⁵ Burton, *Satanás*, 40-44.

⁵⁶ Este documento, de carácter muy primitivo, llegó a ser considerado en ciertas cristiandades como parte de las Escrituras, y se atribuyó a Bernabé, el compañero de Pablo. En él se plantea con fuerza particular uno de los problemas que más hubieron de preocupar a los primeros cristianos: el de sus relaciones con el judaísmo. El autor de la carta de Bernabé sólo admite prácticamente una interpretación alegórica y espiritual del Antiguo Testamento y esta interpretación es presentada como una *gnosis* o sabiduría particular, dada al cristianismo por la enseñanza de Jesús: se inicia así la tendencia hacia la alegoría y la *gnosis* cristiana, que se desarrollará en la escuela de Alejandría, y por ello se ha supuesto que este escrito pudiera proceder de los ambientes alejandrinos. Vives, *Los Padres*, 44.

interior. No es claro lo que esto quería decir para Bernabé. Por lo general se creía que el Diablo o los demonios podían atacar el cuerpo de una persona mediante la obsesión (desde el exterior) o la posesión (porque penetra en ella).⁵⁷

San Policarpo.⁵⁸ Obispo de Esmirna. (Martirizado alrededor del año 156). El Diablo no tiene poder sobre el alma. Puede tentarnos intelectual y moralmente a la herejía, pero no tiene poder para obligar al hombre a apartarse del propósito de Dios. Vio con mayor claridad que Ignacio y Bernabé la oposición entre los herejes y los ortodoxos, no como diferencia de opiniones o juicios, sino como parte de la lucha cósmica entre el Señor y el príncipe del mal. Esta visión sirvió de base para la *demonización* y la persecución de los herejes e infieles.⁵⁹

Pastor de Hermas.⁶⁰ (Primera mitad del siglo II). Subrayaba la lucha entre los espíritus buenos y malos en el corazón humano.

⁵⁷ Burton, *Satanás*, 45-48.

⁵⁸ Policarpo es, con su larga vida, como un puente entre la generación de los apóstoles y las generaciones que vivieron la expansión doctrinal y numérica del cristianismo. Por una parte fue discípulo del apóstol Juan, y por otra fueron discípulos suyos los grandes maestros Papías e Ireneo. Del mismo Policarpo sólo se conserva una carta a la cristiandad de Filipos: está escrita en un estilo sencillo y sobrio, y se reduce a una serie de vigorosas exhortaciones, más bien de orden moral. Vives, *Los Padres*, 35.

⁵⁹ Burton, *Satanás*, 49-51.

⁶⁰ El llamado *Pastor*, de Hermas, es un escrito complejo y extraño, compuesto en el género apocalíptico y visionario, probablemente hacia la primera mitad del siglo II, aunque pudiera haber en él elementos de diversas épocas. Consta de una serie de visiones, comparaciones o alegorías, algunas de ellas de sentido bastante confuso, que se refieren a diversos aspectos de la vida cristiana. Según se desprende del escrito, Hermas, su autor, era un cristiano sencillo y rudo, pero lleno de preocupaciones religiosas y con una particular conciencia de sus propias faltas morales de diversa índole. El *Pastor*, de Hermas, muestra cierta audacia imaginativa, pero tiene en general poca profundidad teológica y se mantiene más bien en una actitud meramente moralística. Sin embargo, es interesante como reflejo de los problemas religiosos y morales que podía tener entonces un cristiano ordinario. Vives, *Los Padres*, 52.

No está claro si Hermas quería decir que dos ángeles cósmicos se debaten en nosotros, o bien que cada uno de nosotros tiene sus dos ángeles personales. El dualismo de Hermas es el dualismo ético judeocristiano: los dos caminos y los dos ángeles están en nosotros, y debemos hacer una elección moral entre ellos. El Diablo tiene sus propios mandamientos, opuestos a los del Señor. Hermas personificaba a los vicios, una y otra vez, como espíritus o demonios. Algunas veces se tomaba literalmente a estos espíritus como si poseyeran *un carácter personal*; otras, simbólicamente, como representación de una *inclinación espiritual*. Utilizaba el color negro como símbolo del mal.⁶¹

Padres Apologéticos⁶²

Justino.⁶³ (Martirizado entre 163-167). No abrigaba dudas sobre la existencia de los ángeles. Los ángeles caídos poseen cuerpos más densos que los buenos. No considera al Diablo como un prin-

⁶¹ Burton, *Satanás*, 51-54.

⁶² A partir del siglo II aparecen escritos de autores cristianos dirigidos a un público no cristiano, con el propósito de deshacer las calumnias que se propalaban acerca del cristianismo y de informar acerca de la verdadera naturaleza de esta nueva religión. Estos autores se suelen agrupar bajo el nombre de “apologetas”, aunque no siempre su intención se limitaba a la simple apologética o defensa del cristianismo: en muchos de estos escritos hay además una verdadera intención misionera y catequética, con el propósito de ganar adeptos para el cristianismo entre aquellas personas que se interesaban por el peculiar modo de vida de los cristianos. Vives, *Los Padres*, 61.

⁶³ Nació en Naplusa, la antigua Siquem, en Samaría, a comienzos del siglo II. Funda en Roma una especie de escuela filosófico-religiosa, y muere martirizado hacia el año 165. Tanto por la extensión de sus escritos como por su contenido, Justino es el más importante de los apologetas. Es el primero que de una manera que pudiéramos decir sistemática intenta establecer una relación entre el mensaje cristiano y el pensamiento helénico, predeterminando en gran parte, bajo este aspecto, la dirección que iba a tomar la teología posterior. Los escritos de Justino son también importantes en cuanto nos dan a conocer las formas del culto y de la vida cristiana en su tiempo, principalmente en lo que se refiere a la celebración del bautismo y de la eucaristía. Vives, *Los Padres*, 73-74.

cipio independiente, a la manera de los dualistas. Siguiendo al Apocalipsis, equipara al Satanás del Antiguo Testamento con la serpiente del Génesis. Aunque no logró explicar coherentemente el origen, la naturaleza y el pecado del Diablo, confirmó que Satanás es el tentador de Adán y Eva, el tentador de Jesús, la serpiente y el príncipe de los demonios. *Los demonios nos poseen, causan enfermedades e infligen a otros males del cuerpo y de la mente*. Los demonios provocan odio, mentiras y falsas acusaciones en contra de los cristianos y crean y fomentan las persecuciones paganas. Se llegó a ver el Imperio romano como un reino gobernado por el Diablo. El Diablo de Justino es importante, pero no es el príncipe casi independiente que describieron los padres apostólicos. La inferioridad del Diablo con respecto a Dios es absoluta: la existencia de Dios es esencial; la del Diablo es contingente. Dios es eterno; el Diablo, precedero.⁶⁴

Taciano.⁶⁵ (120-180). El cosmos, para él, estaba temiblemente lleno de demonios, quienes habitaban todas las cosas, desde las estrellas hasta nuestros cuerpos. Los demonios recibieron su estructura de la materia, que es mala, pero no tienen carne y sus cuerpos son similares al fuego o al aire. Rechazó la creencia de que los demonios eran almas de difuntos humanos, simples espíritus de la naturaleza o, en algún otro sentido, alegóricos. Los demonios caídos quedaron desmoralizados, pero su poder aún no está totalmente quebrantado y por un tiempo se les ha permitido recorrer la tierra haciéndonos daño.⁶⁶

⁶⁴ Burton, *Satanás*, 78-89.

⁶⁵ De origen sirio, se convirtió, al parecer, en Roma, y fue discípulo de san Justino. Se conserva de él un *Discurso contra los griegos* en el que se lanza a atacar el politeísmo y la filosofía pagana de una manera vehemente y extremosa que muestra bien su radicalismo y virulencia de carácter. Llevado de este radicalismo llegó a abandonar la doctrina común de la Iglesia y fundó una especie de secta puritana de tendencias gnósticas, que fue llamada de los *enkratitas* o continentes, en la que se practicaba una total abstención de carnes, y de bebidas alcohólicas, se condenaba absolutamente el matrimonio y hasta se llegó a sustituir el vino por el agua en la celebración de la eucaristía. Vives, *Los Padres*, 83.

⁶⁶ Burton, *Satanás*, 90-94.

Atenágoras.⁶⁷ Sostuvo que había tres clases de espíritus malignos: el Diablo, los ángeles caídos y las almas de los gigantes, que los ángeles caídos habían engendrado con mujeres. Fue el primer teólogo cristiano que usó el término “anti-Dios”, que él mismo no aplicó específicamente a Satanás, aunque en tal sentido fue aplicado por teólogos posteriores. El Diablo es uno de los ángeles. Como los otros ángeles, fue creado por Dios y tiene una naturaleza intrínsecamente buena. Dios le confió el gobierno de la materia.⁶⁸

Teófilo.⁶⁹ Obispo de Antioquía (Murió después del 180). Fue más explícito que Atenágoras defendiendo al Diablo como ángel, y esta opinión quedó fija, desde entonces, en la tradición. Fue el primero en seguir Sabiduría 2, 24, subrayando la envidia como motivo de la caída de Satanás.⁷⁰

Para una mejor comprensión del pensamiento de estos cristianos que sentaron las bases conceptuales de la tradición posterior resulta pertinente indicar el sistema de creencias que otros

⁶⁷ Debíó de convertirse al cristianismo después de haber seguido estudios de retórica y de filosofía: sus escritos están llenos de erudición y de los recursos estilísticos propios de los oradores y escritores de la época. En particular se ocupa de refutar tres de las calumnias más graves de que se acusaba a los cristianos: la de que son ateos; la de que practicaban el canibalismo; y la de que se entregan a uniones incestuosas. Vives, *Los Padres*, 87.

⁶⁸ Burton, *Satanás*, 95-96.

⁶⁹ Fue, según la tradición, el sexto obispo de Antioquía de Siria. De él se conserva un escrito apologético dirigido a su amigo Autólico y dividido en tres libros. Es el primer autor cristiano que hace un comentario exegético del Génesis, analizándolo con detalle y proponiendo una interpretación de tendencia alegórica. Escribió también un *Comentario a los Evangelios*, que se ha perdido: pero aun en los libros a Autólico se muestra muy familiarizado con los escritos del Nuevo Testamento, incluido el Evangelio de Juan, y es el primer autor que enseña explícitamente que estos libros proceden de autores inspirados y tienen un valor análogo al de las antiguas Escrituras. Vives, *Los Padres*, 93.

⁷⁰ Leslie W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background* (Oxford: Blackwell, 1966), 155; Francis X. Gokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* (Washington: Ams Pr Inc, 1961), 121-174. Véase: Burton, *Satanás*, 34-97.

seres humanos, entre ellos, algunos cristianos sancionados después como herejes, propagaban y defendían. En esta confrontación de creencias se evidencia la preocupación compartida por comprender y explicar la experiencia del mal, ya como una alteración individual o como una cuestión que afecta a un grupo particular de individuos, ya como el sufrimiento que se desprende de la imposición de medidas económicas, políticas o militares en un contexto determinado, o como el temor y la impotencia ante fuerzas naturales que desbordan la limitada condición humana. Las diferentes posturas de estos autores reflejan una legítima preocupación por el sufrimiento del individuo, de la sociedad o del cosmos y cómo encontrar una forma no sólo de entenderlo, sino de enfrentarlo para minimizar su impacto. Esta mirada panorámica ofrecerá elementos hermenéuticos que ayudarán a comprender las complejidades epistemológicas y éticas que la tradición posterior heredó respecto del origen del mal, su principio y sus agentes. En este contexto socio-cultural, el gnosticismo⁷¹ adquirió un papel decisivo en el surgimiento de las creencias que se están presentando, convirtiéndose en la matriz cognitiva que posibilitó la emergencia de creencias distintas y, en muchos casos, contrapuestas. Se incluirán, también, algunas de las creencias expuestas en obras apócrifas⁷² que circu-

⁷¹ Los eruditos modernos utilizan el término “gnosticismo” en diversos sentidos. En pocas palabras, se solía considerar gnosticismo como una herejía surgida de una helenización radical del cristianismo. Sin embargo, a partir de los descubrimientos de Qumran y Nag Hammadi, los especialistas reconocieron que casi todos los componentes del gnosticismo posterior se encontraban ya en Qumran. Ahora se concibe la gnosis como una actitud general derivada de diversas fuentes: el pensamiento iraní, el mazdeísmo, la filosofía griega (sobre todo el platonismo medio), la tradición hebrea, el pensamiento de los esenios y el cristianismo. La expresión de esta actitud general fue un movimiento que se dio primero en la comunidad judeocristiana y después en la comunidad heleno cristiana. En el medio judeocristiano existían pocas diferencias entre el pensamiento de los gnósticos y el de los autores apostólicos más dualistas. Más tarde, alrededor del año 150, el gnosticismo adoptó un carácter más dualista, más mitológico y más helenizado. Ya desde 120 o 130 d. c., algunos autores cristianos vieron el gnosticismo como una doctrina peligrosa y lo consideraron una herejía. Burton, *Satanás*, 63.

⁷² Algunas reciben el nombre de *agrapha*, “lo no escrito”, y supuestamente

laban alrededor de la segunda mitad del siglo II y que evidencian influencias ajenas a la tradición judeocristiana, creencias que llegarían a convertirse en herejías para los cristianos.

Otros movimientos religiosos y obras literarias

Gnosticismo. Era una religión espiritual centrada en sí misma, de profundidad psicológica y refinamiento, que tenía como fin elevar el nivel espiritual del yo por medio de la gnosis. Lo que unía a las diversas sectas gnósticas era la creencia de que el mundo es completamente malo y no es posible redimirlo. La preocupación gnóstica por el mal comenzó con la experiencia, con la “sensación que tiene el hombre de estar viviendo en un mundo ajeno a él, en el cual debe sentir temor”. Este mundo está tan turbado por el mal, que sólo puede ser un mundo inferior, una sombra de algo mejor que está en el más allá. El cuerpo humano, que es materia, es una prisión mala y miserable en la que languidece el alma. El mundo material, bajo y oscuro, está regido por un príncipe maligno, en oposición al mundo espiritual de la luz, regido por una deidad benévola. Los gnósticos dualistas extremos afirmaban que existían dos principios espirituales independientes, en eterna oposición mutua, y que el espíritu maligno era independiente y completamente distinto del buen Señor. Los gnósticos más moderados suponían que el creador del mundo era un espíritu originalmente bueno que había caído al mal. Con frecuencia identificaban con el Diabolo a este espíritu ignorante, ciego y corrompido. La antropología gnóstica era deprimente: un ser humano es un espíritu atrapado en un cuerpo grosero, como una perla enterrada en el fango. Por ello, nuestro deber es liberar a nuestro espíritu del cuerpo.⁷³

Marción. (Expulsado de la comunidad cristiana en 144). Se preguntó cómo era posible que, en un mundo donde el mal es ma-

son palabras de Jesús transmitidas oralmente y registradas después por medio de la escritura. Los *agrapha* incluyen la aseveración de que esta era “de licencia y escepticismo se encuentran bajo el poder de Satanás, pero el final de la época de este poder está próximo”. Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 519.

⁷³ Burton, *Satanás*, 64-69.

nifiesto, Dios fuera totalmente bueno y omnipotente a la vez. Su respuesta fue que debían existir dos dioses. Uno de los dioses es justo, pero también es duro y belicoso, y se rige literalmente por una ley severa. Éste es el Dios del Antiguo Testamento, el demiurgo, el creador del mundo material. Tanto él como el mundo que creó son malos. Si Satanás tiene un superior en el mal, este superior es en realidad el Diablo. La única definición útil del Diablo es la del principio, o al menos el príncipe, de las fuerzas del mal. De hecho, el dios creador maligno es para Marción el verdadero Diablo.⁷⁴

Valentín. (Contemporáneo de Marción). Construyó una mitología emanacionista compleja y confusa. Los eones constituyen el “pléroma” divino, la plenitud de la naturaleza divina. En mayor o menor grado, todas estas emanaciones forman parte de lo divino, pero cada emanación sucesiva se encuentra más lejos de su origen y por ende más imperfecta que la anterior. Sofía es la emanación más defectuosa e ínfima. Ella da a luz al Dios del Antiguo Testamento, quien a su vez crea el mundo material a partir de los tres elementos: materia, espíritu y alma. Por tanto, los seres que habitan este mundo, incluso los humanos, son una mezcla de bien y mal. El emanacionismo nunca logró librar a Dios de la responsabilidad por permitir la ignorancia y el mal resultantes de las emanaciones.⁷⁵

Ebionistas. (Alrededor del 70 d.c.). Del hebreo *ebyon*, pobre. Cerinto, por ejemplo, parece haber sido un gnóstico ebionista, y algunos ebionistas llegaban a creer que “Dios ha establecido dos seres, Cristo y el Diablo. Al primero se le ha asignado el poder sobre el mundo futuro, pero el segundo tiene el poder sobre este mundo”.⁷⁶

⁷⁴ Burton, *Satanás*, 69-71.

⁷⁵ Burton, *Satanás*, 72-73.

⁷⁶ Jean Daniélou y H. I. Marrou, *The Christian Centuries: The first Six Hundred Years* (Londres: Longman & Todd Ltd, 1979), 56-57.

Elkesaitas. (Después del 100 d.c.). Seguidores de Elkesaí. Usaban una especie de bautismo para purgar el alma del Diablo, a quien identificaban con el *Yetser ha-ra*.⁷⁷

Docetistas. Del griego *dokeo*, parecer. Argumentaban que la materia era tan corrompida que Cristo no podía tener un cuerpo físico real; su cuerpo era una apariencia o una ilusión, y no sufrió ni murió realmente en la cruz. El docetismo tiene fuerte afinidad con el gnosticismo, que subrayaba la oposición entre el alma y el cuerpo.⁷⁸

Apocalipsis de Pedro. El texto apócrifo decía que en esta época Satanás hace la guerra a la humanidad, nublando nuestra comprensión de la verdad. Las cosas fluyen, el mundo es caótico y desordenado, y el príncipe de este mundo aprovecha la situación para imponernos su voluntad.⁷⁹

Odas de Salomón. (Siglo II o III). Afirmaban que la muerte personificada ocupa la parte más profunda y sombría del infierno; éste es el primer indicio de la concepción de que el Diablo ocupa el centro de la tierra.⁸⁰

En la identificación de las creencias sobre el diablo y los demonios es necesario tener presente el pensamiento de teólogos que, si bien participaron en la mentalidad dualista del contexto socio-cultural gnóstico y sintieron la influencia de ideas provenientes de diferentes grupos religiosos o filosóficos, tomaron distancia, ya al final del siglo II, de algunos planteamientos considerados, progresivamente, como heterodoxos⁸¹. La preocupación de

⁷⁷ Daniélou y Marrou, *The Christian*, 57-58.

⁷⁸ Burton, *Satanás*, 58-59.

⁷⁹ Burton, *Satanás*, 56.

⁸⁰ Burton, *Satanás*, 57-58.

⁸¹ Aunque Ireneo, como la mayoría de los padres, compartía ciertas tendencias dualistas con los gnósticos, estableció una clara distinción entre ortodoxia y gnosticismo, y en su época la comunidad cristiana empezó a relegar a los gnósticos a la condición de herejes. Burton, *Satanás*, 98.

estos teólogos se orientó a consideraciones respecto de la moral, el pecado y la expiación, temáticas estas íntimamente relacionadas con el problema del mal. Identificarlos con la denominación de *teólogos* no sólo implica reconocer su esfuerzo por organizar el pensamiento, recogiendo la tradición de los padres apostólicos y de los apologistas, sino la importancia de sus sistemas doctrinales para la fundamentación de la enseñanza posterior de la Iglesia.

Teólogos y autores cristianos

Ireneo.⁸² Obispo de Lyon (140-202). Los ángeles son parte del cosmos que Dios ha creado; el Diablo es un ángel y así, como los otros ángeles, fue creado bueno. El Diablo es una criatura inherentemente y para siempre inferior y subordinada a Dios.⁸³ Atribuyó a Satanás menos poder que los gnósticos o los otros padres, subrayando, en cambio, la responsabilidad humana por el pecado. El Diablo cayó de la gracia porque envidió a Dios, deseando ser adorado como su creador, y aún más porque envidió a la humanidad. Los herejes son miembros del ejército de Satanás, sus agentes en la guerra cósmica contra Cristo. Hereje es todo aquel al que

⁸² Era oriundo de Asia Menor, y hubo de nacer por los alrededores del año 140. La actividad de Ireneo se dirigió principalmente a combatir distintas formas de desviación de la doctrina cristiana, que se presentaban bajo la forma de *gnosis* o *sabiduría* superior de los misterios de la fe. Ireneo es el primer gran teólogo del cristianismo después de Pablo: su influjo en la teología posterior fue decisivo. Vives, *Los Padres*, 111-112.

⁸³ El demonio, siendo un ángel apóstata, no puede hacer más que lo que hizo al principio, es decir, seducir y atraer la mente del hombre para que traspase los mandatos de Dios, obcecando paulatinamente los corazones de aquellos que se disponen a servirle, de suerte que se olviden del verdadero Dios y le adoren a él como a Dios. Esto es lo que hace el diablo: es uno de aquellos ángeles que estaban puestos al frente de las regiones del aire, como reveló el apóstol Pablo en la carta a los Efesios; y por envidia del hombre, desertó de la ley de Dios, pues la envidia es enemiga de Dios. Y al ser puesta al descubierto su apostasía por medio del hombre, siendo éste objeto de juicio contra él, se encontró cada vez más su enemistad contra el hombre, y tenía envidia de su misma vida, y lo quería arrastrar bajo su dominio apóstata. Vives, *Los Padres*, 174.

el obispo ha llamado hereje. Los demonios, aunque condenados, continúan atormentándonos.⁸⁴

*Tertuliano.*⁸⁵ Obispo de Cartago (170-220). Primer teólogo latino. Rechazó categóricamente el dualismo cosmológico de los gnósticos y, sin embargo, la antigua corriente del dualismo ético judío fue muy poderosa en su pensamiento. El mal no es un principio independiente. Sin embargo, existe; ¿de dónde viene? De dos fuentes. El pecado de Satanás y sus ángeles, y el pecado de los seres humanos. “El mundo viene de Dios, pero lo mundano viene del Diablo”⁸⁶. El Diablo no es un principio independiente, ni es creador de algún otro principio independiente, creador malo o demiurgo. El Diablo es criatura, no creador. Dios creó un ángel; ese ángel se convirtió en el Diablo. Por su propio acto se corrompió. Satanás cayó por envidia y celos. La función del Diablo en el cosmos es precisa. Así como Dios crea el cosmos, el Diablo lo destruye. Como Dios ha creado buenas las cosas, el Diablo las deforma y pervierte. El Diablo actúa como opuesto de Dios, trata de destruir la verdad, corromper la virtud y contaminar la belleza. El Diablo y los demonios han llenado todo el mundo, en su afán de destruirlo. Cada persona tiene un espíritu maligno, que mora en ella para tentarla. El Diablo y los demonios moran en el aire inferior, donde vuelan con sus alas, con increíble rapidez. Dios tiene dos propósitos al conceder al Diablo poderes sobre una persona: tentar y castigar. Satanás y los demonios causan males naturales como enfermedad, malas cosechas, tormentas, pesadillas y la muerte misma. Pero algunos desastres y sufrimientos son en-

⁸⁴ Burton, *Satanás*, 99-107.

⁸⁵ Nació en Cartago antes del año 160, y se dedicó desde muy joven a la retórica y al derecho. Hacia el año 195 se convirtió al cristianismo, y desplegó una incansable actividad literaria en defensa y explicación de su nueva fe. Se dejó atraer por las tendencias más espiritualistas y rigurosas dentro del cristianismo, y finalmente, hacia el año 207, se adhirió abiertamente a la secta herética de Montano, que pretendía ser un cristianismo más purificado por medio de una nueva encarnación del Espíritu de Dios en sus miembros. Vives, *Los Padres*, 361-363.

⁸⁶ Burton, *Satanás*, 112.

viados directamente por Dios como castigo por nuestros pecados, y los demonios derivan de Dios su poder sobre las calamidades naturales. En cuanto a los males morales, Satanás se vale de trucos, tentaciones y el temor para llevar nuestros espíritus a la furia, la lujuria, el engaño y la locura. El cisma también es obra del Diablo. Herejes y cismáticos creen que tienen razón, porque el Diablo los ha engañado apareciendo en forma de un ángel de luz, pero en realidad los herejes son anticristos.⁸⁷

*Clemente de Alejandría.*⁸⁸ (150-210). El Diablo existe en forma metafísica y objetiva, pero también es una metáfora de la actividad maligna que hay en el alma humana. El Diablo existe dentro del espíritu humano y fuera de él. El mal realmente no existe en sí mismo, sino que es, antes bien, una falta de ser. El Diablo fue creado bueno, porque es imposible que Dios odie algo que crea. El Diablo fue un príncipe entre los ángeles. Primero en caer, se convirtió en jefe de todas las inteligencias malas en oposición a Dios. Los demonios, a veces toman los cuerpos de personas, por posesión, pero la mayor parte de los actos malos los hace la gente que actúa por su propia voluntad, no porque los demonios actúen en ella.⁸⁹

⁸⁷ Burton, *Satanás*, 108-133.

⁸⁸ Clemente nació probablemente en Atenas hacia el año 150, de padres paganos. Insiste en que el cristianismo no puede ser simplemente ajeno a la filosofía y a la cultura. El ideal de Clemente es el del “gnóstico” o “sabio” cristiano, es decir, aquel que habiendo aceptado la fe y sin desviarse para nada de ella, procura llegar al máximo conocimiento intelectual posible de lo que en ella se contiene, ayudado por la reflexión y por todos los elementos que el hombre tenga a su alcance. Toda la teología de Clemente, muy influenciada por el platonismo, es de signo intelectualista: el sumo bien del hombre está en la contemplación de la verdad, y Cristo, el Logos de Dios verdaderamente encarnado, viene más a iluminar que a salvar. Vives, *Los Padres*, 205-206.

⁸⁹ Burton, *Satanás*, 134-145.

Orígenes.⁹⁰ (185-251). Todas las cosas proceden de Dios, por tanto, el mal está necesariamente incluido en la creación. Todas las inteligencias creadas por Dios se apartaron de la perfección, pero con grandes diferencias de grado. La caída no fue de ángeles que cayeron al estado humano o diabólico sino, antes bien, de las inteligencias preangélicas. Las inteligencias originales se dividieron en tres: ángeles, seres humanos y demonios. Como las inteligencias siguen siendo libres de cambiar en cualquier momento, un ser humano puede volverse ángel o demonio. El motivo de la caída de los ángeles fue el orgullo, el deseo de sustituir la voluntad de Dios por la suya propia. Los demonios influyen sobre los mundos natural y humano. Todo el orden natural, enajenado de Dios, es penetrado por la labor de los demonios, y el Diablo gobierna el último mal natural: la muerte. La sociedad humana es un campo de batalla entre ángeles y demonios. Cada quien tiene dos ángeles, un ángel guardián, de justicia, y un demonio corruptor, de iniquidad. En cada persona se desarrolla una psicomaquia o lucha interna moral entre el ángel bueno y el malo. El demonio o los demonios que moran en nuestras almas, bajo la dirección de Satanás, constantemente nos tientan al pecado, empleando cualesquiera “instrumento” de que dispongan; pero no tienen poder para obligarnos, y todo pecado que cometamos será por nuestra propia responsabilidad. El Diablo o demonio maligno aprovecha la mala inclinación para excitar nuestros espíritus y tentarnos con nuestros bajos deseos.⁹¹

⁹⁰ Orígenes es, sin duda, el más profundo, original y audaz de los padres de la Iglesia anteriores a san Agustín. Puede ser considerado como el primer “teólogo” en sentido más estricto de la palabra, es decir, como el que se lanza a la búsqueda de una explicación racionalmente coherente de lo que acepta por la fe. Su preocupación principal es la de hacer que la doctrina de la Escritura y de la tradición eclesíástica pudiera llegar a ser comprensible y aceptable a los hombres de su tiempo. Vives, *Los Padres*, 250-253.

⁹¹ Burton, *Satanás*, 155-189.

*San Agustín.*⁹² Obispo de Hipona (354-430). Siempre creyó en el vasto poder del Diablo y en que Dios permite gobernar el mundo a poderes malignos que Él domina. Cada ser humano debe luchar por vencer a los demonios que hay dentro de su propia alma. Como el dolor es parte del proceso de aprendizaje que prepara el camino de Dios, Él admite que los demonios afligjan hasta a los niños con enfermedades, catástrofes, tentaciones y dolor. Confirmó la tradición de que los demonios no eran una especie separada, sino ángeles. Los ángeles son los únicos seres inteligentes conocidos en el cosmos, aparte de los humanos. El Diablo y los otros demonios son ángeles caídos. Al caer los ángeles se volvieron demonios, y cuando cayó el ángel llamado Satanás, se convirtió en el Diablo.⁹³ Cualquiera que fuese la “causa” de la caída del Diablo, la “razón” fue el orgullo. Este orgullo consistió en un amor del ego por encima del amor de Dios; Satanás no quiso deber nada a Dios, prefiriendo ser fuente de su propia gloria. Del orgullo brotó la envidia de Dios.⁹⁴

Teniendo en cuenta el pensamiento de estos pensadores y escritores cristianos se podría establecer un compendio de sus ideas principales respecto de los conceptos diablo y demonios. Esta sín-

⁹² Nació el 13 de noviembre del 354 en la ciudad de Tagaste, sita en la provincia norteafricana de Numidia. El cristianismo del siglo IV estuvo marcado por el platonismo; y para Agustín –en la búsqueda de la verdad, que, como ya hemos indicado, incluía la búsqueda de Cristo– filosofía y cristianismo no se presentaban como alternativas, sino siempre como unidad. Claro que para él no eran lo mismo ambas magnitudes, pues echaba en falta a Cristo en los libros platónicos. Pero el platonismo fue para Agustín, como para toda la Iglesia, la base filosófica para comprender y explicar la fe, y el mensaje bíblico debía completarla y corregirla porque ella contiene “grandes errores”, incluso “estupideces” incompatibles con el cristianismo: la eternidad del mundo, la preexistencia del alma, la unión antinatural y por ende violenta del alma con el cuerpo material, la imagen cíclica de la historia, etc. Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología* (Barcelona: Editorial Herder, 1999), 420-426.

⁹³ cf. Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974), 82.

⁹⁴ Burton, *Satanás*, 239-282.

tesis pretende mostrar el desarrollo de estos conceptos en un periodo determinado de la tradición cristiana e identificar una serie de influencias no cristianas en su elaboración. Sobre el diablo y los demonios, siguiendo la propuesta metodológica de Burton, se podría afirmar:

1. Para los padres apostólicos no hay duda que en su tiempo se establecía una confrontación de carácter cósmica entre Dios y el Diablo; este eón, afirmaban, está bajo el dominio del maligno. Esta confrontación cósmica se historizaba en la confrontación de los cristianos no sólo con aquellos poderes políticos y económicos que les perseguían, sino con otros grupos religiosos o con cristianos disidentes de la comunidad; todos estos individuos se empezaron a identificar con los mercenarios del diablo o de Satanás. El poder de éste se ejercía en la realidad personal de cada ser humano. Se sostenía que el diablo o los demonios podrían atacar con la obsesión o la posesión, no obstante, carecían de poder sobre el alma. Se establece la personificación de los vicios denominando a estos *espíritus* o *demonios*, revistiéndolos, además, de un carácter personal.⁹⁵ Parece que los conceptos diablo y demonios intentan comprender y explicar la experiencia dolorosa de las persecuciones en los ámbitos político, económico y militar, las confrontaciones religiosas entre diferentes grupos de orientaciones distintas y las divisiones internas de la comunidad cristiana, de allí la referencia a los hijos de la luz (los cristianos) y los hijos de las tinieblas (perseguidores, herejes y cismáticos). En el pensamiento de los padres apostólicos se

⁹⁵ Satán es la personificación del mal, del pecado. En todos los pasajes del Nuevo Testamento en que se habla de Satán o del diablo podríamos igualmente decir «el pecado» o «el mal». Sólo que la personificación sirve para hacer más intuitiva y gráfica la idea que se quiere expresar. Herbert Haag, *El diablo, un fantasma* (Barcelona: Editorial Herder, 1973), 54. Véase; Ignacio María Suárez, “La renovación de la angelología católica en la segunda mitad del siglo XX. La cuestión específica de los demonios”, *Sapientia Crucis: revista filosófico-teológica*, no. 11 (2010): 41-114. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3330172>.

identifican elementos mitológicos⁹⁶ con los que se pretende comprender y explicar acontecimientos históricos.

2. Los padres apologistas, siguiendo la tradición anterior, insisten en la confrontación histórica de fuerzas no históricas: Dios y el Diablo se enfrentan en la historia de los seres humanos para establecer su soberanía. Aunque el diablo parece que actuara como el soberano de este mundo, su poder es limitado y finalmente será derrotado. Estas ideas se desprenden de una serie de especulaciones relacionadas con el carácter creado del diablo, según estas, él sería un ángel creado por Dios a quien se le entregó temporalmente el dominio del mundo, después de haberse rebelado a la subordinación divina. El diablo, según esto, no es ningún principio del mal. Se empieza a establecer el motivo del diablo para su rebelión: la *envidia*. En el planteamiento de los padres apologistas sobre el diablo y los demonios se identifica una transición del pensamiento mitológico al desarrollo filosófico de los conceptos.
3. En el desarrollo de estos conceptos el gnosticismo, y las herejías que se desprendieron de éste, representa un momento importante para la comprensión. Sea de manera radical o moderada, el gnosticismo consideraba que este mundo material en su conjunto era deficiente, lo que suponía la existencia de otra realidad más plena y, por tanto, más real. Este planteamiento exigía considerar dos principios, uno que le diera origen al mundo material y defectuoso, otro que fuera el ori-

⁹⁶ Para el *homo religiosus*, lo esencial precede a la existencia. Esto es valedero tanto para el hombre de las sociedades «primitivas» y orientales como para el judío, el cristiano y el musulmán. El hombre es tal como es hoy día porque ha tenido lugar *ab origine* una serie de acontecimientos. Los mitos le narran estos acontecimientos y, al hacerlo, le explican cómo y por qué fue constituido de esta manera. Para el *homo religiosus*, la existencia real, auténtica, comienza en el momento en que recibe la comunicación de esta historia primordial y asume las consecuencias. Siempre hay historia divina, pues los personajes son los seres sobrenaturales y los antepasados míticos. Si es cierto que los acontecimientos esenciales tuvieron lugar *ab origine*, estos acontecimientos no son los mismos para todas las religiones. Lo «esencial» es, para el judeocristiano, el drama del Paraíso, que ha cimentado la actual condición humana. Mircea Eliade, *Mito y realidad* (Barcelona: Editorial Labor, 1991), 46.

gen del mundo verdadero. Desde esta perspectiva, el diablo se presentaba como principio independiente y autónomo del mal, con lo que se constituía en el oponente radical de Dios. La antropología gnóstica estuvo filtrada por esta concepción cosmológica, de allí el desprecio por el cuerpo humano y el deseo de liberar al espíritu humano de su prisión corporal a través del conocimiento. Los textos apócrifos y las herejías estaban fuertemente influenciadas por el pensamiento dualista que promovía la comprensión gnóstica de la realidad. El diablo, entonces, es el principio de todo mal, de allí que se le identifique con todo tipo de realidad material.

4. El pensamiento de los teólogos que se ha presentado ha de entenderse como una reacción a las ideas del gnosticismo. En ellos es claro que el diablo no es ningún principio autónomo del mal; él y los demonios son creaturas divinas. Es su condición de creatura la que permite comprender el motivo de su rebelión, sea la envidia o el orgullo. Como creatura, el diablo y los demonios están sometidos a la voluntad del Creador quien les encarga, infligir sufrimientos y dolores al ser humano como una estrategia pedagógica para corregirlo. En estos teólogos se percibe una transición de lo cosmológico y lo teológico a lo antropológico. En efecto, aunque atribuyen responsabilidad al diablo sobre el mal natural y moral, es la responsabilidad humana la que va adquiriendo mayor relevancia a la hora de comprender el problema del mal, especialmente el mal moral. Así lo expresan estos autores cristianos:

En cuanto a los males morales, Satanás se vale de trucos, tentaciones y el temor para llevar nuestros espíritus a la furia, la lujuria, el engaño y la locura (Tertuliano). Los demonios, a veces toman los cuerpos de personas, por posesión, pero la mayor parte de los actos malos los hace la gente que actúa por su propia voluntad, no porque los demonios actúen en ella (Clemente de Alejandría). Cada quien tiene dos ángeles, un ángel guardián, de justicia, y un demonio corruptor, de iniquidad. En cada persona se desarrolla una psicomaquia o lucha interna moral entre el ángel bueno y el malo. El demonio o los demonios que moran en nuestras almas, bajo la dirección de Satanás, constantemente nos tientan al pecado, empleando

cualesquiera “instrumento” de que dispongan; pero no tienen poder para obligarnos, y todo pecado que cometamos será por nuestra propia responsabilidad (Orígenes). Cada ser humano debe luchar por vencer a los demonios que hay dentro de su propia alma (san Agustín).⁹⁷

Estas son algunas de las convicciones que evidencian la responsabilidad del ser humano respecto del mal moral. Obsérvese cómo los demonios se asocian con las pasiones humanas, “furia, lujuria, engaño y locura”,⁹⁸ y cuál es su lugar de residencia y, por tanto, de acción: “el alma” (san Agustín). Este compendio de ideas permite una mirada de conjunto al desarrollo histórico de los conceptos diablo y demonios, al tiempo que ayuda a comprender la progresiva transición, en un primer momento, de lo cosmológico a lo teológico, para transitar, en un segundo momento, de lo teológico a lo antropológico.

El mal como experiencia de dolor, pérdida, inseguridad, miedo y sufrimiento que afecta al ser humano y que este no logra comprender del todo, ha sido explicado por estos autores, por lo menos como intento, a partir de realidades que componen el cosmos, la luz, las tinieblas, el agua, el fuego, la tierra, los astros, entre otras realidades naturales, que entrarían en confrontación generando el caos y todo lo que se desprende de este. Estas explicaciones cosmológicas se convirtieron en el sustrato de interpretaciones teológicas, es decir, fueron investidas por deidades. Las fuerzas de la naturaleza se empezaron a percibir como expresiones de una divinidad y el conflicto de estas fuerzas se comprendió como un conflicto entre divinidades cuyas consecuencias afectaban directamente al cosmos y, por supuesto, al ser humano. En este estadio

⁹⁷ Burton, *Satanás*, 98-189.

⁹⁸ Tanto o más que en épocas pasadas, y a pesar de todas las conquistas apuntadas a su favor, el hombre moderno continúa bajo control de fuerzas irracionales, que en el momento menos pensado pueden arrebatarle los anhelados sorbos -si es que ha comenzado a disfrutar de ellos- de una felicidad a duras penas conseguida. Jesús García, “El Diablo: una reflexión teológica”, *Revista de Espiritualidad*, 44(1985): 193. <http://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=94>

del desarrollo de los conceptos, el problema del mal adquiriría un carácter teológico.⁹⁹ El ser humano, entonces, era un agente pasivo de lo que sucedía en el mundo de las ‘divinidades’. Con el giro antropológico,¹⁰⁰ esto es, con la creciente conciencia histórica del

⁹⁹ ¿Quién había, pues, creado el universo? Los dioses. Los primeros de estos dioses se confundían con los grandes «elementos» cósmicos: el Cielo, la Tierra, el Aire, el Agua. Estos dioses «cósmicos» engendraron a otros dioses, y estos últimos, a la larga, produjeron con qué poblar hasta los menores rincones del universo. Pero únicamente los primeros dioses eran considerados como verdaderos creadores. Era a ellos a quienes pertenecían, en tanto que organizadores y mantenedores del cosmos, los grandes reinos en cuyo seno todo existía, se desarrollaba y se activaba. La existencia de los dioses, agrupados en un «panteón», queda atestiguada por los documentos más arcaicos. Era, para los sumerios, una verdad elemental axiomática. Invisibles para los mortales, los dioses no por eso dejaban de guiar y controlar el cosmos. Cada uno de estos dioses tenía a su cargo un determinado elemento del universo, del cual tenía que dirigir las actividades según reglas bien establecidas. Al lado de los cuatro dioses principales, a quienes incumbía la responsabilidad por los elementos fundamentales, había otros que se repartían el gobierno de los cuerpos celestes, el sol, la luna y los planetas; las fuerzas atmosféricas, como el viento, el rayo y la tempestad; y, en la tierra, las entidades materiales tales como los ríos, las montañas y las llanuras; los elementos diversos de la civilización, por ejemplo, las ciudades, y los Estados, los diques, los campos y las granjas; y hasta ciertos instrumentos y herramientas como el pico, el molde de hacer ladrillos y el arado. Samuel Noah Kramer, *La historia comienza en Sumer* (Barcelona: Ediciones Orbis, 1985), 69-70.

¹⁰⁰ En su conferencia programática de Chicago, *Teología y antropología*, de 1966, Rahner sostiene la necesidad, dada la actual no obviedad y extrañeza de las doctrinas cristianas en un mundo secular y pluralista, de tratar con el método antropológico-trascendental *todas* las doctrinas teológicas, a fin de poder identificar para cada punto doctrinal su correspondiente contrapunto antropológico: «Toda teología [...] será necesariamente, por tanto, antropología trascendental, toda *onto*-logía será *onto*-logía»; es decir, todo discurso teológico deberá preocuparse no sólo de decir *lo que es* (ortología), sino tender a ofrecer la *com*-*prensión* de las afirmaciones que hace (onto-logía); más aún: «Tal “giro” antropológico-trascendental es necesario en toda la teología». Y el teólogo alemán lo ilustra haciendo referencia a una de las doctrinas teológicas más periféricas: la angelología. Incluso en este tema deberá procederse de acuerdo con el método antropológico-trascendental: «Esto significa que hay que preguntarse: ¿dónde

ser humano y su responsabilidad en el mundo, se fue comprendiendo la participación de este en las experiencias que configuran el mal: las guerras, la esclavitud, la explotación, la agresión y la muerte, entre otras situaciones propiamente humanas. El ser humano, pues, no es agente pasivo en la configuración del mal. Es en este punto donde los planteamientos de los teólogos que se han revisado dejan una puerta abierta para seguir indagando sobre el significado de los conceptos diablo y demonios.

Si bien el proceso histórico evidencia un itinerario que va desde lo cosmológico a lo antropológico para la comprensión del mal, así como para entender el asunto del diablo y los demonios, es el momento de intentar un recorrido que vaya desde lo antropológico, pasando por lo teológico, hasta lo cosmológico, para identificar cómo el ser humano ha interpretado aquellos acontecimientos que identifica con la experiencia del mal y cómo ha intentado entenderlos desde la propia experiencia. No se trata de minimizar la importancia de lo teológico o lo cosmológico, sino de prestar atención a las diferentes formas de interpretar su relación con el cosmos y con la divinidad. El ser humano es el agente de experiencia,¹⁰¹ quien se ve involucrado en un cosmos que posee

se puede, en la autocomprensión teológica del hombre, identificar un punto de enganche para una disciplina como la angelología?; ¿qué autocomprensión teológica del hombre se expresa también en ella? En otras palabras: aceptando heurísticamente que la revelación define el origen, el presente y el futuro humanos (¡nada menos!), ¿es posible acaso partir de aquí para aclarar que tal revelación postula en sí misma una angelología?» Rosino Gibellini, *La Teología del siglo XX* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1998), 252-253. Véase: Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 409.

¹⁰¹ Experiencia es una palabra compuesta de la preposición *ex* y el uso anticuado del verbo latino *periri*, que significaba intentar, correr peligro y arriesgar. La preposición *ex* expresa la idea de salir de, de estar fuera. El término experiencia, pues, está ligado a dos campos de la *experientia* humana: al del peligro (*periculum*, *periclitatio*) y al de pericia (*peritia*, *scientia*, *notitia*). La experiencia es, pues, un *saber* que tiene *sabor*: Un saber que el hombre ha ido adquiriendo al salir de sí (*ex*) y enfrentarse con el mundo, con los hombres, con toda clase de realidad, viajando a través de todo ello (*per*), sufriendo, soportando, aprendiendo, corrigiendo y

autonomía, de quien depende para existir, a partir del cual intuye la presencia de una realidad más amplia y profunda que denomina divinidad. En este encuentro con realidades distintas de él, trata de comprender lo que denomina experiencia del mal. El diablo y los demonios, asociados con la experiencia del mal, hacen parte de este esfuerzo antropológico por desvelar, explicar y, quizá, dominar realidades que percibe como extrañas, fuera de su realidad humana, pero arraigadas, al mismo tiempo, en las profundidades de su existencia.

La experiencia humana como soporte de la elaboración mitológica

La experiencia humana no es un dato que está fuera del ser humano y que éste percibe e incorpora a su estructura antropológica. La experiencia es el resultado de una interacción, de un contacto con otras realidades que, si bien pueden estar fuera de él, impactan su condición humana y la modifican. La experiencia, entonces, es el resultado de un complejo entrecruce de relaciones, esto es, del ser humano con la naturaleza, con el misterio de lo divino, con otros seres humanos y con su propia realidad. En otras palabras, la experiencia humana está precedida por lo relacional. Sin relaciones no es posible la experiencia. La interpretación de la experiencia, por su parte, emerge simultáneamente con la experiencia misma

perfeccionando el saber acumulado. Toda experiencia es un saber crítico, como resultado y contrastación de múltiples ensayos, que provoca una certeza incontestable y una inmediatez de conocimiento. La experiencia no es sólo una ciencia. Es también una verdadera *consciencia*. Al salir de sí y aproximarse al mundo, el hombre lleva consigo todo cuanto es, sus categorías apriorísticas, sus experiencias históricas y culturales heredadas del pasado. El mundo se manifiesta a la conciencia conforme a las leyes estructurales de la misma. De ahí que la experiencia descansa siempre sobre unos presupuestos. Está siempre modelada, es decir, orientada por un modelo previo, sometida, a la vez, a la criba crítica del combate con la realidad que le hace frente, para confirmarse, corregirse o perfeccionarse. En el encuentro del mundo con la conciencia surge la experiencia verdadera. Leonardo Boff, *Gracia y experiencia humana* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), 57-60.

y se despliega a partir de los impactos sensoriales, emotivos y cognitivos provocados por los acontecimientos vividos. La interpretación, pues, es un *continuum* arraigado en las entrañas mismas de la experiencia.¹⁰² Desde esta perspectiva, lo relacional es la condición de posibilidad de la experiencia que, a su vez, es la condición básica de la interpretación; esta última, no sólo es el resultado de unas instancias anteriores, es también, la que moviliza el proceso relacional que da origen a la experiencia.¹⁰³

Téngase en cuenta que esta secuencia *relación, experiencia e interpretación* hace referencia al surgimiento histórico de las diferentes mitologías que intentan explicar el problema del mal en el mundo, no al problema hermenéutico que ha planteado la filosofía. Por tal motivo, se intentará mostrar cuál es la experiencia humana que subyace y da origen a algunas de las mitologías más destacadas que se pueden registrar documentalmente, información que ayudará a entender los diferentes planteamientos respecto del problema del mal y, por supuesto, los contenidos de los conceptos diablo y demonios. Estas mitologías son elaboraciones humanas,

¹⁰² En una palabra: las experiencias religiosas privilegiadas, cuando se comunican por medio de una escenografía fantástica e impresionante, logran imponer a toda la comunidad modelos o fuentes de inspiración. En las sociedades arcaicas como en cualquier otro lugar, la cultura se constituye y se renueva gracias a las experiencias creadoras de algunos individuos. Pero por gravitar la cultura arcaica en torno a los mitos, y porque en ellos ahondan continuamente los especialistas de lo sagrado, dándoles interpretaciones nuevas, la sociedad entera se ve arrastrada hacia los valores y los significados descubiertos y transmitidos por ese puñado de individuos. En este sentido, el mito ayuda al hombre a superar sus propios límites y condicionamientos, le incita a elevarse «junto a los más grandes». Eliade, *Mito*, 70-71.

¹⁰³ La filosofía existencialista propugna una existencia libre que se da históricamente su propia esencia, y Simone de Beauvoir afirma que la mujer no nace, sino se hace. Es decir, somos según la interpretación que hacemos de nosotros, condicionada, a su vez, por la sociedad en la que vivimos. No hay una esencia o identidad dada, sino que el hombre se comprende a sí mismo y se interpreta, definiéndose. Juan Antonio Estrada, “El ser humano como proceso: don y naturaleza”, *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 9 (2014): 78-79. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=978585>.

de allí la importancia de lo antropológico como clave de lectura de las mismas. El ser humano, pues, es una *condensación* de la compleja realidad que le circunda y de la que hace parte. Esta clave antropológica no coincide con el postulado del antropocentrismo, según el cual, el ser humano es la medida de todas las cosas; es, por el contrario, una forma de indicar la coincidencia de lo cosmológico y lo teológico en una misma realidad: el ser humano. Si esto es verdad, entonces se comprenderá que toda elaboración humana no se limita a lo estrictamente humano, sino que trasciende su condición para desentrañar el misterio de lo cosmológico y lo teológico. En otras palabras, toda elaboración cosmológica y teológica lleva las huellas del ser humano que, en definitiva, es su artífice y creador.¹⁰⁴

Esto no significa que la realidad cosmológica y teológica reciban su existencia del ser humano. La realidad divina y el cosmos son realidades que anteceden y posibilitan la emergencia de lo humano. Lo que hace este es intentar comprender su íntima relación y dependencia con lo uno y con lo otro, generando, *creando*, para ello una serie de interpretaciones que le permitan entender su lugar en esta complejidad relacional y le ofrezcan un mínimo de seguridad que garantice su permanencia en la vida. La interpretación humana es un intento por comprender y participar en el continuo discurrir de la vida que, por momentos, aparece como caótica y amenazante. Aquí se limitará el análisis a aquellas elaboraciones mitológicas que se acercan al problema del mal y dan origen a los conceptos diablo y demonios generalmente vinculados con él. Servirá como guía, para tal propósito, el excelente trabajo histórico de Burton.

Parece que la pregunta por el mal se plantea a partir de experiencias que afectan al ser humano y amenazan su estabilidad y permanencia en la vida. Un terremoto, una inundación, una sequía,

¹⁰⁴ El ser humano se pregunta por sí mismo sin que ninguna definición le satisfaga. El “conócete a ti mismo”, del templo de Delfos, sigue siendo actual. La demanda griega es el punto de partida para la teología y la filosofía. Teológicamente, la persona es un misterio para sí misma, como lo es Dios al que está referida. El ser humano siempre está a la búsqueda de su identidad y esta indagación genera culturas, filosofías y teologías. Estrada, “El ser humano como proceso”, 78-79.

el frío o el calor excesivos, la falta de alimentos, la depredación de animales salvajes y más fuertes que el ser humano, la muerte prematura de un niño, son todos ellos fenómenos que se asientan en el devenir *natural* del cosmos. Nada de esto depende de la voluntad humana, sin embargo, afecta directamente su frágil condición. La percepción y experiencia de estos fenómenos parece que es atribuida a unas fuerzas que dominan el cosmos y que voluntariamente provocan la inestabilidad del ser humano. A estos acontecimientos se les denomina *mal natural*.¹⁰⁵ Las guerras, la injusticia, la esclavitud, las enfermedades, el engaño, el fratricidio y otras cuestiones propiamente humanas también son percibidas como una experiencia de mal que amenaza la vida humana. Si bien los agentes visibles de este tipo de mal son los mismos seres humanos, se suele identificar, detrás de todo ello, unas fuerzas invisibles, quizá *no humanas*, que serían, en última instancia, las responsables de su génesis y despliegue. El ser humano sería un instrumento al servicio de fuerzas hostiles contra el mismo ser humano. A este tipo de experiencias se le suele identificar como *mal moral*.¹⁰⁶ Las diferentes mitologías intentan dar identidad a estas fuerzas que provocan el mal, le proporcionan un nombre y le atribuyen una serie de características que llevan, por lo demás, la huella de experiencias propiamente humanas. De la experiencia concreta del mal *natural o moral* surge una serie de interpretaciones sobre el origen de aquellas fuerzas responsables del mal y su relación con aquellas fuerzas responsables de la armonía y la belleza del cosmos. Este es el suelo nutricional de todas las interpretaciones humanas sobre el mal.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Agustín distinguió entre mal natural y mal moral. Los males naturales o físicos –torbellinos y cáncer– son dolorosos, atemorizadores, terribles, pero no son males en realidad, son parte de un plan divino cuyos lineamientos están ocultos a nosotros pero que, si pudiésemos verlos con claridad, los comprenderíamos. Los males naturales sólo parecen ser malos porque no comprendemos el cosmos. Burton, *Satanás*, 256.

¹⁰⁶ El mal moral es diferente. Daña a sus víctimas, pero lo que es mucho peor, causa un daño grave al mismo que comete el pecado, pues corroe su misma alma. Burton, *Satanás*, 258.

¹⁰⁷ Su raigambre medieval, incapaz de superar la ordenación feudal, es otro elemento inseparable en la concepción de la sociedad y de la Iglesia, en las que el señor «malo» se bate por ganar posiciones, botines, vasallos al

A pesar de las experiencias concretas del mal *natural o moral*, el ser humano percibe que la realidad en su conjunto es un bello y delicado equilibrio de fuerzas que se contraponen, gobernadas por un principio que garantizaría, pese a todo, la estabilidad y la permanencia de la vida. Con esta percepción se intuye que este tal principio se caracterizaría por la unidad, la bondad y la belleza. Sin embargo, estas características se verían amenazadas por la presencia de fuerzas contrarias que parecieran oponerse al principio que garantizaría la estabilidad. Parece, entonces, que la ambigüedad es una nota fundamental de estas percepciones humanas.¹⁰⁸ Si existe un principio que garantice la estabilidad del cosmos ¿por qué aparecen fuerzas que amenazan dicha estabilidad? Si este principio se caracteriza por la unidad ¿por qué pareciera que la realidad se fragmenta y divide en cada momento? Si este principio es bello ¿por qué la presencia de la fealdad en el mundo? O este principio bondadoso no tiene la facultad de garantizar la estabilidad del cosmos, o existe otro principio que se contrapone a la bondad y se empeña en la maldad, o este principio es ambiguo, es decir, es a la vez bondadoso y maldadoso. Estas alternativas de comprensión se identifican en las distintas elaboraciones mitológicas de las que se tiene noticia, convirtiéndose en el sustrato de aquellos conceptos vinculados con la experiencia del mal: el diablo y los demonios.

En las primeras elaboraciones mitológicas se intuye una unidad de lo divino, sin embargo, esta unidad estaría constituida por

bueno, como si de engrosar los respectivos señoríos se tratara. Teófanos Egido, "Los demonios de Lutero y de su tiempo", *Revista de Espiritualidad*, no. 44(1985): 275. <http://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=94>.

¹⁰⁸ Porque se trata de una manifestación muy elocuente de la humanidad del hombre, siempre asediada y determinada por la *ambigüedad*, me parece evidente que el símbolo es, como la misma religión, un artefacto que, en todas las latitudes y circunstancias, ha dado lugar a lo mejor y a lo peor, a la salud y a la enfermedad, a la humanización y a la barbarie, a la integración y a la desintegración. Al mismo tiempo, el símbolo es causa de salud, pero también propicia lo que en otro lugar denominé «desestructuración simbólica» de lo humano, que consiste en la introducción de las diferentes fisonomías del caos y del mal en la vida cotidiana. Lluís Duch, *Estaciones del laberinto*, 26.

fuerzas contrarias. Parece que esta imagen de lo divino o principio de la realidad es una elaboración antropológica que parte de la experiencia de las polaridades percibidas en el cosmos: día y noche, frío y calor, vida y muerte, entre otras. La unidad del cosmos a pesar de sus polaridades, aparentemente contrarias, se convertiría en la base hermenéutica para una comprensión de la unidad divina. Lo divino sería, entonces, una metáfora del cosmos.¹⁰⁹ De la experiencia ambivalente del cosmos el ser humano inferiría la ambivalencia de lo divino. Esta ambivalencia divina adquiere diferentes matices de acuerdo con los distintos contextos geográficos y culturales que dieron lugar a las diversas mitologías. El siguiente compendio intenta ofrecer una mirada de conjunto sobre esta elaboración mitológica.

Los dioses de los egipcios son, todos ellos, manifestaciones del Dios Único. Este monismo politeísta es unas veces explícito y otras implícito. Dios, y los dioses, son ambivalentes: el mal y el bien, el daño y la ayuda, todo emana del principio divino único. La religión egipcia no es de ningún modo dualista: no hay ningún principio único del mal. El cosmos egipcio es una coincidencia de contrarios, una manifestación estable del orden y la armonía divinos. La muerte, la enfermedad, la mentira, el engaño, son quebrantamientos del orden natural y son males, pero en un sentido más amplio forman parte de un orden que trasciende e incluye tanto el orden como el desorden. Todas las divinidades egipcias son manifestaciones del cosmos entero, y por tanto ambivalentes. Ninguna deidad se

¹⁰⁹ Dado que el Cosmos es a veces benigno y a veces hostil para la humanidad, y dado que la naturaleza humana también está dividida en contra de sí misma, la mayor parte de las sociedades que aceptan la idea de un principio divino consideran ese principio ambivalente. Dios tiene dos caras: es una coincidencia de contrarios. La coincidencia en Dios de contrarios, del bien y el mal, se percibe a menudo como necesaria. El postulado básico es que todas las cosas, tanto las buenas como las malas, proceden de Dios. Pero en la medida en que se siente que Dios es bueno y no se le quiere atribuir el mal, se postula una oposición de fuerzas dentro de la deidad. La oposición se externaliza gradualmente, y tiene lugar un desdoblamiento. Burton, *El diablo*, 57-60.

convierte en el principio del mal, pero en un dios, Set, el elemento destructivo e inarmónico es más evidente que en los demás. Set, en vez de buscar la unión y la armonía con Horus/Osiris, busca destruir a su contrario. Sólo por un equilibrio pacífico, por una coincidencia de contrarios que restablezca la integridad y unidad de la naturaleza divina, puede restaurarse la entidad Horus/Set. Por desgracia, el mito no narra la reconciliación.¹¹⁰

[...] En Mesopotamia, ni la naturaleza ni la sociedad formaban parte del cosmos divino, del orden universal de las cosas. El mundo estaba fundamentalmente alienado del plan divino, y los inescrutables dioses podían ayudar, abandonar o simplemente ignorar a una nación, una ciudad o un individuo. En la épica de la creación babilónica, el *Enuma Elish*, se expone la caída de los dioses y la alienación original entre ellos. El motivo se entreteje con la victoria del cosmos sobre el caos. Apsu y Tiamat, la pareja primordial, residen en la feliz nada del abismo original. Pero los dioses más jóvenes, Ea y su hijo Marduk, dios de Babilonia, que han engendrado, empiezan a generarles problemas.¹¹¹

[...] En el centro de la religión canaanita había un culto de la fertilidad cuyas figuras principales eran Baal, Anath y el enemigo de ambos, Mot, señor de la muerte y la esterilidad. La tradición principal es que Baal y Mot, la vida y la muerte, libran entre sí un combate eterno. El hecho de que Mot esté enzarzado con Baal en un combate incesante empareja a Mot y Baal. Mot y Baal, la muerte y

¹¹⁰ Las culturas de Egipto, Mesopotamia y Canaán están directamente detrás de las de los griegos y los hebreos y, por tanto, han ejercido al menos una influencia indirecta sobre el concepto judeocristiano del diablo. Jeffrey Burton Russell, *El diablo. Percepciones del mal. De la antigüedad al cristianismo primitivo* (Barcelona: Editorial Laertes, 1995), 79-85.

¹¹¹ Las civilizaciones de Mesopotamia y Siria contribuyeron más directamente que la de Egipto a moldear el concepto occidental del diablo. La civilización sumeria está directamente detrás de las de Babilonia y Asiria, que influyeron directamente tanto a los hebreos como a los canaanitas. Canaán, a su vez, influyó tanto a Israel como a la cultura minoica de Creta, que precedió la cultura micénica y helénica. Burton, *El diablo*, 86-94.

la vida, son Dios y la obra de Dios, su gobierno y su constitución del universo.¹¹²

[...] La religión de Irán antes de Zaratustra era similar a la religión védica de la India. El panteón original estaba gobernado por el dios celeste Dyaosh, llamado también Mazda. Mazda y Mitra eran, ambos, originalmente dioses de los cielos. Hubo un conflicto entre Druj (el embuste) y Asha o Asha-rita, la verdad y el orden. Ese conflicto entre la verdad y la mentira fue una de las fuentes principales del dualismo de Zaratustra: el profeta entendía a Angra Mainyu, el señor del mal, como la personificación de la mentira.¹¹³

[...] Zaratustra arguyó que existen dos principios espirituales. Uno de ellos es Ahura Mazda, Dios, señor de la bondad y la luz. El otro es Angra Mainyu (“Espíritu Destructivo o Atormentador”), señor del mal y las tinieblas. Ahura Mazda ha elegido el bien en completa libertad de voluntad, y Angra Mainyu ha elegido el mal de modo completamente libre. Los dos espíritus son, pues, contrarios pero también gemelos: una coincidencia de contrarios. La diferencia entre los pares de Zaratustra y los de los egipcios está en que los contrarios, más que ser manifestaciones del Único, están disociados y son principios independientes.¹¹⁴

¹¹² El término Canaán se utiliza a veces en su sentido bíblico, restringido, y a veces en su sentido más amplio, que se aplica a toda la costa de lo que hoy es Siria, el Líbano e Israel. La cultura distintiva de los canaanitas tuvo gran influencia entre los hebreos. El Dios supremo de Canaán era El, cuyo nombre fue adoptado por Yavé (el shaddai, Elohim), dios del cielo y del sol, representado a menudo como un toro. Burton, *El diablo*, 94-100.

¹¹³ Los iraníes, un pueblo indoeuropeo, llegaron originalmente a Irán como nómadas en la segunda mitad del segundo milenio a.d.c. Las ocupaciones agrícolas y pastoriles suplantaron gradualmente la vida nómada. Burton, *El diablo*, 104.

¹¹⁴ Una revolución en la historia de los conceptos tuvo lugar en Irán, poco antes del 600 a.d.c., con la enseñanza del profeta Zaratustra, que sentó la base para la primera religión completamente dualista. La revelación de Zaratustra fue que el mal no es en absoluto una manifestación de lo divino, sino que procede de un principio del todo distinto. Así, no todo lo que existe es creado o causado por un principio. Hay cosas que derivan de otro principio. Cada uno de los principios es absoluto en sí, pero nin-

En estas mitologías se expone el drama divino que aconteció en los orígenes de la realidad y que explicaría la oposición de contrarios que se percibe en el devenir cósmico e histórico. Sin embargo, a este drama divino y sobre humano le antecede la experiencia de los seres humanos implicados en diversas situaciones naturales y sociales.¹¹⁵ El drama de las realidades divinas es, pues, una re-elaboración de las realidades humanas, elevadas a modelos de carácter universal que explicarían los acontecimientos en el mundo celestial, que sería, a su vez, el modelo de configuración de lo humano.¹¹⁶ El estudio de estas mitologías pone al descubierto las posibles experiencias antropológicas que subyacen a su elaboración. Esto no significa, sea dicho de paso, que el origen de la divinidad haya que buscarlo en el ser humano y sus asuntos, pues la experiencia de lo divino es captada como una realidad que trasciende y envuelve el discurrir de la vida en su totalidad y, en este sentido, con vida propia. La divinidad no es una invención antropológica. Lo que sí podría considerarse una invención humana es la forma de ser representada, representación que adquiere características propias de las condiciones geográficas y la organización social, política y económica de cada cultura que representa

guno de ellos tiene un poder absoluto ni omnipotente. El dualismo insiste en la existencia de un mal absoluto y radical. Esto no sólo responde parcialmente a nuestras percepciones del mundo, sino que por primera vez pinta una figura claramente identificable como diabólica. Burton, *El diablo*, 101, 108.

¹¹⁵ El ser humano es, para Duch, un ser que se encuentra en la búsqueda constante de un equilibrio, siempre precario, dentro de las estructuras de acogida; es un *complexio*, una *coincidentia oppositorum* de lo abstracto y lo concreto, del *mythos* y del *logos*, del cosmos y del caos. El *mythos* es imagen, intuición, narración, imaginación; el *logos* es concepto, crítica, explicación. Ambas son realidades que están co-implicadas íntimamente y que se condicionan mutuamente: “incesantemente, en el ser humano, mito y *logos*, imagen y concepto, procedimientos intuitivos y procedimientos inductivos y deductivos, se encuentran coimplicados”. Julio Amador Bech y Jennie Quintero, “La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 216 (2012): 31.

¹¹⁶ Karen Armstrong, *La gran transformación. Los orígenes de nuestras tradiciones religiosas* (Barcelona: Editorial Planeta Colombiana, 2018), 31.

su peculiar manera de percibir la realidad divina. Se mostrarán, en lo que sigue, algunas ejemplificaciones de este proceso representacional elaborado por el ser humano a partir de sus propias experiencias.

En el pensamiento religioso mesopotámico, el cosmos se despedazaba siempre, a menudo sin signos previos, y el orden debía ser constantemente regenerado y reconstruido. La sociedad humana era todavía más desordenada que la naturaleza. Mesopotamia conocía migraciones frecuentes, mezclas de pueblos, invasiones, conquistas, y eso alentaba un continuo miedo a la guerra con su amenaza de aniquilación, cambio de hogar o esclavitud. Según parece, los mesopotámicos, especialmente los asirios, se hicieron feroces con las circunstancias y aumentaron los terrores de la vida librando guerras constantes en un estilo aterrador. De acuerdo con su política imperialista, Asurnasirpal II (883-859) quemó y saqueó todas las ciudades que se le resistieron, y muchas que no lo hicieron, y hacía que se cortasen a la gente las manos y los pies y que los cuerpos muertos o agonizantes se apilasen para que se llagaran y pudrieran al sol. No era crueldad gratuita, porque Asurnasirpal entendía su pila humana, sin duda correctamente, como un factor disuasor de la resistencia de otras ciudades.¹¹⁷

Se advierte en esta cita la presencia del desorden tanto cósmico como social. La referencia al desorden de la sociedad humana es percibida con más preocupación que el caos de la naturaleza. El procedimiento político y militar de los soberanos adquiere formas que superan en cualidad y cantidad la agresividad de los animales salvajes y pone en evidencia la intencionalidad del corazón humano. Una comparación de las acciones violentas del soberano Asurnasirpal con la manera de proceder de Marduk, dios de Babilonia, en su lucha por establecer la hegemonía divina, evidencia una serie de coincidencias que es difícil ocultar.

El hijo de Anu, Marduk de Babilonia, es elegido jefe de los dioses. Allí donde Anu ha probado la diplomacia, Marduk emplea la fuer-

¹¹⁷ Burton, *El diablo*, 89.

za y ataca a su abuela con la llama, la tormenta y el rayo. Tiamat (abuela de Marduk) abre la boca para engullirlo, pero Marduk le mete por la boca el viento de tormenta, que llega al vientre de Tiamat y lo dilata dolorosamente. Con Tiamat incapacitada, Marduk la mata disparándole una flecha. Después de desembarazarse sin grandes problemas de Kingu (Jefe de demonios a las órdenes de Tiamat), Marduk corta a Tiamat en dos, y pone la mitad en el cielo, donde construye un palacio para sí mismo y los otros dioses. Ahora, Marduk completa la organización del universo y, habiendo hecho el mundo físico, se dedica a la creación del hombre. Lo crea con un solo propósito: el servicio a él mismo y a los demás dioses; la responsabilidad primordial del hombre es, pues, hacer sacrificios a los dioses y trabajar en los templos.¹¹⁸

¿Cuál de estas dos narraciones es el modelo de la otra? En el pensamiento mitológico el proceder divino es el modelo original del proceder humano, puesto que desde los orígenes se establece, en el mundo de los dioses, el modo de organizar la vida en el mundo de los seres humanos.¹¹⁹ Sin embargo, también es posible considerar que toda la escenografía en el mundo de los dioses es una traspolación de la forma como se organiza la vida de los seres humanos. Téngase en cuenta, además, que los relatos mitológicos tienen una finalidad: establecer y fundamentar una determinada organización social, política, económica y religiosa. En este sentido, el mundo de los dioses se convierte en una justificación inquestionable del mundo de los seres humanos. Cuestionar a los dioses, seres superiores y poderosos, no sólo sería un acto de rebeldía ante la divinidad, sino que traería consecuencias dolorosas para todos, puesto que significaría convocar e introducir el caos

¹¹⁸ Burton, *El diablo*, 92.

¹¹⁹ Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas. Los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los Seres Sobrenaturales. La función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Eliade, *Mito*, 107.

en la historia humana. El hecho constatable de la mutación de los relatos mitológicos indicaría, según lo dicho, que estos tienen su origen en la estructura humana, sometida, igualmente, a la mutación y a la búsqueda de nuevas maneras de organizar la vida.¹²⁰

En el ejemplo anterior, Marduk, el dios de Babilonia, adquiere las características atribuidas al soberano Asumnasirpal II. Obsérvese la clara referencia al uso de la violencia para consolidar la hegemonía y la primacía: Marduk como jefe de los dioses, Asumnasirpal como señor de un imperio. Las técnicas de agresión y violencia son similares en ambos personajes: Marduk corta en dos partes a su abuela Tiamat, Asumnasirpal mutila a los caídos en combate y construye con ellos una pila humana para escarmentar a otros. En el relato mitológico, Marduk lidera una guerra familiar para consolidarse como soberano de los dioses y se puede afirmar que las luchas intestinas por el poder preceden a la asunción de un rey o soberano humano. Marduk, una vez consolidado como dios soberano, crea al ser humano para su servicio en los templos y para satisfacerlo a través de los sacrificios rituales; en el caso de los soberanos humanos también se establece que otros seres humanos, prisioneros de guerra, mujeres y niños que han perdido su libertad, estén al servicio y las órdenes del rey o del emperador. La referencia a los templos podría indicar el papel protagónico de los sacerdotes¹²¹ u otros personajes asociados al culto en la justificación mito-

¹²⁰ Al igual que las Grandes Mitologías, que han acabado por transmitirse por textos escritos, las mitologías «primitivas», que los primeros viajeros, misioneros y etnógrafos han conocido en su estadio oral, tienen su «historia»; dicho de otro modo: se han transformado y enriquecido a lo largo de los años, bajo la influencia de otras culturas superiores, o gracias al genio creador de ciertos individuos excepcionalmente dotados. Eliade, *Mito*, 6.

¹²¹ En principio, el culto debía ser celebrado por el faraón, pero éste delegaba sus funciones en los sacerdotes de los distintos templos. Directa o indirectamente, los ritos tenían la finalidad de defender, es decir, asegurar la estabilidad de la «creación original». Cada Año Nuevo se reiteraba la cosmogonía de una manera aún más ejemplar que la victoria diaria de Ra, pues se trataba de un ciclo temporal más largo. La entronización del faraón reproducía los episodios de la *gesta* de Menes: la unificación de los dos países. En una palabra: se reiteraba ritualmente la fundación del Estado. La ceremonia de la consagración se repetía con ocasión de la fies-

lógica y litúrgica de las pretensiones de hegemonía y permanencia en el poder de los monarcas. Otros ejemplos, que responden a otras circunstancias geográficas y culturales, ayudarán a comprender el fundamento antropológico de las elaboraciones mitológicas.

Hay eruditos que consideran político el origen del mito: Horus es un dios del Bajo Egipto, del norte, mientras que Set es un dios del Alto Egipto, del sur. Otros dicen que Set y Horus son deidades de ecologías opuestas: Set representa el desierto seco y Horus la tierra negra del Nilo fertilizador. Egipto es una de las pocas culturas en que el negro no es el color del mal, sino el de las fértiles llanuras aluviales del Delta, que dan vida. El color del mal era el rojo, el color hostil de las arenas quemantes.

[...] La lucha entre pueblos sedentarios y nómadas seguía rugiendo, sin embargo, en el tiempo de Zaratustra, y su patrono, el rey corasmiano Vishtaspa, guerreaba a menudo contra los nómadas. Se ha sugerido que esa lucha aporta el telón de fondo del dualismo de Zaratustra, y la importancia del buey en los Gathas y la alusión de Zaratustra, en los Gathas, a los nómadas como el pueblo del embuste (Druj) indican su compromiso con el bando de Vishtaspa.¹²²

Sea en Egipto o en Irán, los motivos naturales y políticos se encuentran referenciados, implícitamente, en las elaboraciones mitológicas. No es difícil inferir que el conflicto eterno entre Set y Horus representa un conflicto entre diferentes intereses políticos y, por supuesto, geográficos. Es llamativo que con el paso del tiempo, Set, y aquellos a quien él representa, se van transformando en figuras dañinas e identificadas con el mal.¹²³ Es un proce-

ta de *Sed*, que se celebraba a los treinta años de la entronización, y tenía por objeto renovar la energía divina del soberano. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 133.

¹²² Burton, *El diablo*, 81-104; véase: Armstrong, *La gran transformación*, 31-32.

¹²³ El mito de Set como antagonista del dios celeste Hor u Horus es tan viejo como los textos de las Pirámides; la hostilidad entre ellos crece con el tiempo, y finalmente, en el período helenístico, Set se ha hecho casi enteramente malo. Burton, *El diablo*, 81.

dimiento que justifica acciones políticas o militares para eliminar potenciales amenazas a la estabilidad de Horus, representante de otra fuerza social implicada en la confrontación. El mismo motivo se hace más evidente en la mitología irania. La lucha entre sedentarios y nómadas ofrece un motivo para escenificar la permanente tensión entre los principios del bien y del mal que fundamentan la religión dualista de Zaratustra. Druj, personificación de la mentira, representa al pueblo nómada, que justificaría su eliminación, toda vez que la mentira no es deseable y es motivo que alimenta la desconfianza y el deseo de erradicación. Interesante constatar, también, la participación de personajes relevantes en la configuración de estos relatos mitológicos y su opción por uno de los dos grupos involucrados en la confrontación. Zaratustra, según se afirma, hace una clara opción por los grupos asentados que rechazan al grupo de los nómadas.¹²⁴ Y, si los nómadas representan la mentira, Zaratustra y los suyos, por supuesto, representarían la verdad que, finalmente, se estableció en el ámbito mitológico.

La revisión documental que se ha presentado es una muestra de la capacidad creadora del ser humano a la hora de comprender su compleja realidad circundante. La divinidad y el cosmos son realidades más amplias y desbordantes que están ahí, independientes en su realidad del ser humano, pero íntimamente relacionados con él, que interpelan, atemorizan y provocan en este el deseo de saber sobre aquellas, pues el saber es una forma de minimizar el miedo y la incertidumbre propias de lo humano ante lo desconocido. En su representación de estas realidades, el ser humano traslada sus experiencias individuales y sociales al mundo de los dioses o de las fuerzas de la naturaleza transformadas en deidades. La elaboración mitológica lleva, entonces, la huella de las experiencias humanas.¹²⁵ En este proceso creativo, como se ha señalado, se

¹²⁴ Morris Berman, *Historia de la conciencia. De la paradoja al complejo de autoridad sagrada* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2004), 206-209.

¹²⁵ Pero –y con eso desearía acabar– el ser humano, todo ser humano, es radical e insuperablemente, para utilizar un lenguaje clásico, una *coincidentia oppositorum*; a causa de su insuperable condición logomítica, necesita al mismo tiempo del *logos* y del *mythos*, del concepto y de la imagen; en definitiva: de Moisés y de Aarón. Duch, *Estaciones del laberinto*, 167.

presenta la realidad divina como una unidad original que entraña, en sí misma, la posibilidad de fuerzas contrarias que establecen una confrontación celestial. El despliegue mitológico, de acuerdo con los contextos geográficos y culturales, va mostrando que estas fuerzas adquieren cada vez más una autonomía que les transforma en principios independientes, de donde se sigue que uno de estos principios se convierte en el responsable del mal cósmico e histórico. La emergencia de este principio del mal en las mitologías es el presupuesto epistemológico para comprender los conceptos del diablo y de los demonios que son el objeto de este estudio.

El diablo y los demonios como representaciones del mal

Con lo expuesto anteriormente se justifica el asunto del diablo y los demonios como un problema teológico, toda vez que son representaciones de aquellas fuerzas hostiles que progresivamente se van separando de su origen divino. Esta separación es una necesidad lógica para explicar las causas del mal cósmico e histórico, pues el principio divino, representación de lo bueno y lo bello, no podría al mismo tiempo ser el responsable de lo malo y lo feo. Esta disgregación es el resultado de la preocupación humana por entender la coexistencia de fuerzas contrarias que parecen gobernar el cosmos y el devenir histórico. La elaboración mitológica da forma a esta separación de principios contrapuestos y genera la emergencia del diablo y los demonios como personificaciones del principio del mal. Desde esta perspectiva, el problema del diablo y los demonios adquiere un carácter marcadamente antropológico. El ser humano va dando forma a estas figuras y les confiere una serie de propiedades que evocan características propiamente humanas.¹²⁶ La si-

¹²⁶ Aquí sólo nos interesa poner de manifiesto que la cuestión del mal –las diferentes formas de la negatividad que yo mismo experimento en mi trayecto entre el nacimiento y la muerte, y también el mal que yo causo deliberadamente o de manera inconsciente a los otros– es un dato antropológico que tiene una extraordinaria importancia, ya que siempre se muestra activo en las mil fisonomías que adoptan la disfunción, la beligerancia y la opacidad en la existencia de los mortales. Por eso no nos referimos ex-

guiente es una exposición que pretende mostrar esta dinámica en las elaboraciones mitológicas.

La demonología de Mesopotamia tuvo una influencia enorme sobre las ideas hebreas y cristianas en torno a los demonios y al diablo. Los demonios de Mesopotamia eran generalmente espíritus hostiles de menos dignidad y con menos poder que los dioses. A veces se los consideraba retoños de Tiamat, pero más a menudo se los concebía como hijos del gran dios Anu. Los terribles *anunnaki* eran los carceleros de los muertos en el infierno. Los *etimmu* eran fantasmas de los que habían muerto en la desdicha. Los *utukku* habitaban sitios desiertos o cementerios. Otros malos espíritus eran demonios de pestes, de las pesadillas, de los dolores de cabeza, del viento de tormenta, y demonios de todos los males humanos. Habitualmente, los demonios eran grotescos y se aparecían como animales feos o como seres humanos monstruosos con formas parcialmente animales.

[...] El dualismo formulado por Zaratustra fue un paso revolucionario en el desarrollo del diablo, porque proponía, por primera vez, un principio absoluto del mal cuya personificación, Angra Mainyu o Arimán, es el primer diablo claramente definido. En la teología de Zaratustra, los dioses ya no son manifestaciones del único, como lo fueron en la India y en Egipto. El Único gobierna solo, autosuficiente. Los demás dioses, divorciados del Único y habiendo perdido con ello su divinidad, no dejaron de existir, sino que se convirtieron en espíritus inferiores a Dios. Si su naturaleza se identifica como primordialmente buena, se convierten en lo que llamamos ángeles; si es mala, se convierten en lo que llamamos demonios. Los ángeles y los demonios ocupan, pues, un terreno intermedio entre el monismo politeísta y un monoteísmo extremo que niegue la existencia de más de un dios.

plícitamente al *mal* como dato metafísico, sino que, por encima de todo, nos interesamos por las «estrategias del mal» como actitudes y acciones de la vida cotidiana, a menudo banales y sin relieve, a veces incontrolables y casuales, frecuentemente con graves e insospechadas consecuencias para el futuro de individuos y colectividades. Duch, *Estaciones del laberinto*, 39.

[...] Los demonios podían cambiar de forma, y Arimán podía adoptar la apariencia de un león, una serpiente, un lagarto, o incluso un hermoso joven. Los demonios vivían en los animales inmundos, o vagaban por el aire, y podían entrar en los cuerpos de seres humanos, poseyéndolos y causando enfermedad, locura o muerte. Algunos demonios estaban asociados primordialmente con lo femenino.

[...] Druj, originalmente la abstracción de la mentira, se convierte en el período Pahlavi en una líder hembra de la hueste de los demonios. Az, el espíritu de la concupiscencia, el engaño y el desorden, es masculino en el Avesta, pero en el maniqueísmo y posiblemente en el zervanismo Az es un espíritu femenino de la codicia, la lujuria, la avaricia y el error. Jeh (Jahi), la Gran Prostituta, es un demonio femenino de la disipación y la lujuria, pero es más que eso: es uno de los principios colaboradores de Arimán, una fuerza que desde el comienzo le ayuda a destruir el cosmos y es responsable de sacarle del estado de inconciencia en que estaba después de revelarle Ormuz la ruina final que le espera.

[...] El mundo en que vivimos está desfigurado, pues, por nuestra propia caída y por la malicia de Arimán, que tiene al servicio de una mayor destructividad a una legión de demonios. Arimán, la mentira, el destructor, es el jefe de todos los demonios, una hueste enorme compuesta en parte por los vencidos daevas y en parte por personificaciones de fuerzas destructivas o de pecados. En el pensamiento iranio, los demonios menores son teóricamente distintos del Príncipe de las Tinieblas, pero de hecho sus atributos están a menudo mezclados.

[...] La negrura tiene un inmenso abanico de asociaciones negativas y espantosas. Básicamente, el negro es el color de la noche, que es cuando los enemigos pueden tomarnos por sorpresa y cuando pueden atacarnos inesperadamente los fantasmas u otros seres innominables e informes. Los cuernos del diablo son, pues, básicamente un signo de su poder, pero también tienen un carácter específicamente negativo. La luna tiene cuernos, pero la luna no sólo significa fertilidad sino también noche, oscuridad, muerte y, por tanto, el mundo subterráneo. Los cuernos de los animales hacen pensar en el peligro que suponen para el hombre algunas bestias,

o en los animales hostiles que figuran en muchas mitologías. Los cuernos del diablo no sólo significan su poder, sino también sus asociaciones con la muerte y el mundo subterráneo y con una sexualidad descontrolada y destructiva.¹²⁷

De este compendio de ideas sobre el diablo y los demonios se puede identificar una serie de contenidos que han perdurado en el transcurso del tiempo y que han permanecido casi invariables, a pesar de las transformaciones culturales y religiosas que se han sucedido: 1. La figura del *diablo* se vincula con aquel principio que genera el mal y se contrapone al principio responsable del bien; el *diablo* aparece como una condensación personificada del mal cósmico e histórico; 2. Los *demonios* son figuras relacionadas con el mal, sin embargo, poseen menos dignidad y poder respecto de los dioses; 3. Los *demonios* son asociados con los muertos y con los lugares de sepultura;¹²⁸ 4. Son vinculados con fenómenos naturales que amenazan la vida humana o con enfermedades que deterioran la existencia; 5. Los *demonios* adquieren formas de animales, especialmente aquellos que generan temor o repudio en los seres humanos; 6. El *diablo* es representado con cuernos que simbolizan no sólo un poder destructivo, sino una sexualidad sin control; 7. Los *demonios* aparecen estrechamente vinculados con las pasiones humanas; 8. El *diablo* es presentado como una figura masculina, los *demonios* adquieren características femeninas;¹²⁹ 9. Los *demo-*

¹²⁷ Burton, *El diablo*, 68-119.

¹²⁸ A través del pensamiento mítico de Hesíodo, es posible seguir las etapas de la evolución que conduce al *ghost*, desde el espacio de los vivos, a la morada que le es propia. Según “Los Trabajos y los Días”, los muertos de la primera edad, o edad de oro, viven en el espacio (demonios); los de la segunda edad o edad de plata viven bajo tierra (bienaventurados mortales subterráneos); los de la tercera edad (bronce) habitan el reino del Hades; los de la cuarta edad (héroes), viven en los confines de la tierra, en las Islas Bienaventuradas. Edgar Morin, *El hombre y la muerte* (Barcelona: Editorial Kairós, 2003), 154.

¹²⁹ Aunque hay muchos malos demonios femeninos y brujas, es infrecuente que el principio del mal se perciba como femenino, y raras veces se atribuye una consorte al diablo. El motivo quizá es la presunta inferioridad de la hembra, que le veda el ser uno de los principios opuestos de la naturaleza divina. El señor de las tinieblas era siempre incuestionable-

nios suelen habitar en el aire y tienen la facultad de poseer a los seres humanos; 10. Los *demonios* aparecen como subordinados y en dependencia de otra figura más poderosa, el *diablo*, quien sería su jefe; 11. Tanto el *diablo* como los *demonios* son representaciones de todo aquello que amenaza y destruye la vida de los seres humanos; y 12. El color negro y la presencia de cuernos atribuidos al *diablo* influyen en la iconografía de este principio del mal.

Estas son, en términos generales, las ideas que se asocian a los conceptos diablo y demonios, ideas que tienen su origen en las primeras elaboraciones mitológicas de las que se posee registro documental y que llevan el sello de la capacidad creativa del ser humano para comprender y explicar la ambigua realidad que le circunda. Esta herencia representacional la recibieron otras culturas, entre ellas, el pueblo hebreo. Estos contenidos mitológicos de la tradición precedente sirvieron para configurar la propia idea de la divinidad que identifica al mundo de la Biblia, al tiempo que ayudan a comprender la emergencia de figuras como Satán y su significado en la cultura hebrea. Se tendrán en cuenta, para tal cometido, las fuentes disponibles para realizar este rastreo, a saber: los textos bíblicos y la literatura intertestamentaria.

Recepción y re-elaboración de la tradición mitológica en la cultura hebrea

En la primera parte de este rastreo se identificarán los términos Satán, Satanás, Demonio, Demonios, Diablo, Azazel y Belial en los textos bíblicos. Se transcribirán las respectivas citas para establecer una comparación que facilite comprender el significado de estos conceptos. Posteriormente, se mostrará el desarrollo de estos conceptos en la literatura intertestamentaria, especialmente, en los textos apócrifos de la tradición judía. Con esta información se establecerá la continuidad de los conceptos que se vienen estu-

mente masculino, pero también lo era el dios de la luz. Parece que la masculinidad fue reservada para los dos principios simplemente porque era ontológicamente superior. Morin, *El hombre y la muerte*, 154.

diando, diablo y demonios, así como las novedades de interpretación que introdujeron una discontinuidad respecto de la tradición recibida. Antes, sin embargo, es recomendable comenzar con una referencia a Yahvé, el dios de Israel, responsable tanto del bien como del mal; desde esta perspectiva será comprensible la emergencia de otra figura, Satán, a quien se irá adjudicando la responsabilidad sobre la presencia cósmica e histórica del mal, liberando a Yahvé de toda responsabilidad.

Y añadió Yahveh a Moisés: «Bien veo que es un pueblo de dura cerviz. Ahora, déjame que se encienda mi ira contra ellos y los exterminé; pero yo haré de ti una gran nación». Moisés trató de apaciguar la faz de Yahveh, su Dios, diciendo: «¿Por qué, oh Yahveh, ha de encenderse tu ira contra tu pueblo, al que sacaste del país de Egipto con gran poder y mano fuerte? ¿Por qué han de poder decir los egipcios: ¿Con mala intención les ha hecho salir, para darles muerte en las montañas y para exterminarlos de la superficie de la tierra?» Apaga el furor de tu ira y renuncia a ese castigo con que amenazas a tu pueblo (Ex 32, 9-12).

Entonces yo haré con vosotros lo siguiente: os enviaré el terror, la consunción y la fiebre, que os apagarán la vista y os agotarán el aliento (Lev 26, 16).

Y Yahveh, encendido en cólera contra ellos, se marchó. Apenas se hubo retirado la nube de encima de la tienda, María apareció cubierta de lepra, blanca como la nieve. Aarón miró a María y vio que estaba leprosa (Nm 12, 9-10).

Yahveh hará que la peste se te pegue hasta que acabe contigo sobre el suelo en cuya posesión vas a entrar. Yahveh te herirá de consunción, de fiebre, de inflamación, de gangrena, de sequía, de mildiu y de tizón, que te perseguirán hasta exterminarte (Dt 28, 21-22).

Al llegar a la era de Nacón, tendió Uzá la mano hacia el arca de Dios para sostenerla, porque los bueyes estaban a punto de volcarla. Entonces la ira de Yahveh se encendió contra Uzá y Dios lo mató por aquella falta. Murió allí mismo, junto al arca de Dios (2Sam 6, 6-7).

Y responderán: “Porque abandonaron a Yahveh, su Dios, que sacó a sus antepasados de la tierra de Egipto, y se apegaron a dioses extraños, se postraron ante ellos y los sirvieron. Por eso Yahveh ha traído sobre ellos tal desventura” (1Re 9, 9).

Yo, Yahveh, y nadie más; fuera de mí no hay ningún dios. Te ciño sin que me conozcas, para que se sepa, desde el sol naciente y desde el occidente, que no hay otro fuera de mí. Yo, Yahveh, y nadie más. Yo, que formo la luz y creo las tinieblas, que hago la felicidad y creo la desgracia. Soy yo, Yahveh, quien hace todo esto (Is 45, 5-7).

Venid, volvamos a Yahveh: él nos desgarró, pero él nos curará; él nos hirió, pero él nos vendará (Os 6, 1). Por eso los herí por medio de los profetas, los maté con las palabras de mi boca, y mi juicio apareció como la luz (Os 6, 5).

Al ver Dios lo que hacían y cómo se habían convertido de su mala conducta, se arrepintió del mal con que los había amenazado y no lo ejecutó (Jon 3, 10).

Por eso, así dice Yahveh: “Mirad que yo estoy tramando contra esta familia un mal del que no podréis apartar el cuello. No andaréis ya erguidos, pues será un tiempo de desdichas (Mic 2, 3).

En la tradición mitológica anterior se identificaban dos principios responsables del bien y del mal, respectivamente, si bien ambos hacían parte de la única matriz divina. Estas concepciones dieron origen al monismo, según el cual la realidad divina es una sola, aunque con la potencialidad de engendrar tanto el bien como el mal. Con Zaratustra se establece una clara distinción entre estos dos principios, iniciándose una irreconciliable ruptura entre ambos; con esta concepción de las realidades divinas se da la emergencia del dualismo. La fe de Israel concibe a su dios, Yahvé, como el único Dios que no admite ni la presencia ni la competencia de otras divinidades. Este monoteísmo radical¹³⁰ suprime

¹³⁰ Tanto Deuteronomio como Deuterocanónicos en sus reflexiones sobre la idea de la elección se sienten luego obligados a introducir referencias a Yahvé

las ideas del monismo y el dualismo mitológicos, convirtiendo a Yahvé en el único dios responsable del bien y del mal cósmico e histórico. Una revisión de los textos bíblicos citados con anterioridad permite reconocer en Yahvé una síntesis de las ideas mitológicas que le preceden.

Yahvé es el creador del cosmos, él ha formado la luz y las tinieblas (Is 45, 5-7). En las mitologías precedentes, especialmente en el dualismo de Zaratustra, tanto la luz como las tinieblas eran creaciones de principios diferentes: Ahura Mazda y Angra Mainyu. Afirmar que Yahvé es el creador de la luz y de las tinieblas significa reducir estas deidades titulares a simples creaturas. No es fácil establecer si esta era la intención de los autores bíblicos, sin embargo, se puede inferir a partir de un procedimiento similar en la desmitificación de los dioses babilónicos que se encuentra en el libro del Génesis (1, 14-18).¹³¹ En la mitología anterior, los

como el único Dios (Dt 6, 4ss) o incluso como el único y el único verdadero, y por tanto, se va formando el tema del monoteísmo. La expresión “otros dioses” aparece con especial frecuencia en textos del movimiento deuteronomista/deuteronomista y en documentos deudores del mismo, como, por ejemplo, en los textos reelaborados con perspectiva deuteronomista en el libro de Jeremías o en los de las Crónicas, porque en ellos se llama la atención del peligro de pasarse a esos “otros dioses” o se presenta ese paso como un castigo fundamental de Yahvé. Como dioses “extranjeros” que son, no se les debe “servir”, ni “rezarles”, ni “ir en pos de ellos”, porque Israel no los conoce, no ha tenido con ellos una historia en común, y Yahvé no se los dio a Israel, sino a otros pueblos, para que les rindieran culto. Horst Dietrich Preuss, *Teología del Antiguo Testamento. Yahvé elige y obliga* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999), 66, 257-258.

¹³¹ Día cuarto: la creación de los astros. Toda esta perícopa respira un profundo *pathos* antimítico: los astros son considerados por completo creaturas dependientes de la voluntad ordenadora y creativa de Dios. La denominación “lunbreras” es voluntariamente prosaica y degradante. Con todo cuidado se ha evitado dar los nombres de “sol” y “luna”, a fin de evitar toda tentación: la palabra semita para decir “sol” era también un nombre divino. Con acentuada frialdad racionalista y gran prolijidad, habla el P sobre el fin señalado a los astros. Su “dominación” es en realidad el más humilde de los servicios, y han sido llamados a él como creaturas por voluntad de su Creador. Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008), 64-65.

demonios eran asociados con las pasiones humanas, pasiones que motivan, en los textos bíblicos, las acciones de Yahvé: ira (Ex 32, 9) y cólera (Nm 12, 9), cuyo desenlace es la muerte de los seres humanos (2Sam 6, 7; Os 6, 5). Los *demonios*, además, eran los responsables de las enfermedades humanas, tal como se atribuye a Yahvé en las citas bíblicas. Si se tiene en cuenta que Angra Mainyu o Arimán es la primera representación de un principio personificado del mal, antecedente de la figura del *diablo*, y que los *demonios* son operarios al servicio del príncipe de las tinieblas, se comprenderá que en Yahvé confluyen ambas personificaciones del mal. El dios de Israel reúne en sí mismo al diablo y a los demonios. Esta concentración del bien y del mal en una misma divinidad parece que constituía, sin ninguna problemática, la primitiva fe en el dios de Israel.¹³²

A partir del postexilio y la formación del primer judaísmo se empiezan a desarrollar ideas relacionadas con los ángeles.¹³³ Yahvé no se concibe como un dios solitario, también él está rodeado de seres que están a su servicio, idea que muy probablemente es tomada de las grandes cortes imperiales donde el soberano está igualmente rodeado de una inmensa cantidad de servidores: mientras más servidores haya a las órdenes del soberano, más importante era considerado por todos, amigos o enemigos.¹³⁴ Estos servido-

¹³² Pues en Israel se mantuvo siempre la creencia de que Yahveh inflige pruebas, tribulación y juicio sobre el hombre y sobre el pueblo, de que él en este sentido por tanto obra el “mal”. Es cierto que este Dios, creador de luz y de tinieblas, conduce a un concepto ambivalente de Dios. Sin embargo, no hay en ello nada de arbitrariedad, antes bien hay en tales afirmaciones un reconocimiento de la soberanía absoluta de Dios sobre vida y muerte, suerte y desgracia, salvación y perdición. Herbert Haag, *El problema del mal* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), 22-23. Preuss, *Teología*, 447. Véase: Meinrad Limbeck, “La noción bíblica del diablo y los demonios”. *Concilium. Revista internacional de Teología*, no. 103 (1975): 331-342. <https://es.scribd.com/document/214158476/103-marzo-1975>.

¹³³ Preuss, *Teología*, 443.

¹³⁴ Es de suponer que la corte persa sirviera de ejemplo para la idea de la corte de Dios. Palestina había sido una provincia del imperio persa durante doscientos años, de 539 a 331 a.C. Naturalmente, la corte del rey celestial debía superar en esplendor cualquier corte de la tierra. Así encontra-

res no sólo estaban en función de los asuntos celestiales, también eran enviados para intervenir en los asuntos terrenos, en la vida cotidiana de los seres humanos.¹³⁵ La existencia y la actuación de los ángeles parece que tiene una función de carácter teológico, a saber: mantener la distancia de Yahvé respecto de la historia de los seres humanos. Esta distancia no implica desprecio o indiferencia, es una forma de garantizar la trascendencia de Dios y la imposibilidad humana de representarlo y, por tanto, someterlo a su dominio y manipulación.¹³⁶ En la mentalidad veterotestamentaria los ángeles se conciben como representantes de Yahvé, como mediadores que favorecen la relación entre el dios de Israel y los seres humanos; allí donde aparece un ángel, es Yahvé mismo quien está presente e interviene en el devenir de la historia. Con la figura de los ángeles se resuelve un doble asunto: por una parte, se conserva el carácter trascendente de Yahvé y, por otra, se mantiene la acción histórica de este a favor o en contra de su pueblo. Interesante

mos en el libro de Daniel que el trono de la divina majestad está rodeado de cien millones de servidores (7,10), un ejército fantástico. Haag, *El problema*, 87.

¹³⁵ Yahvé es, ciertamente, un Dios solo o incluso el único Dios, pero no está solo. Tiene consigo, en el mundo celestial, su *corte* (1R 22,19; Is 6,1ss; Jb 1+2; cf. Gn 6,1-4; Dt 32,8ss; Sal 8,6; 29,1; 82,1; 89,7ss; Dn 7,9ss), a la que además hace referencia frecuentemente el plural divino (Gn 1,26ss; 3,22; 11,7; Is 6,8; cf. Is 40, 1-8). Así como el dios É1 tenía a su alrededor, según los textos ugaríticos, su panteón, que él reunía y presidía como el dios supremo y rey de los dioses, también Yavhé está rodeado de su corte, aunque en este caso sólo en Sal 82,1 la misma está formada por “dioses”, los cuales, además y precisamente, aparecen aquí como claramente degradados de rango. Los miembros de esta corte tienen, cada uno sus funciones, forman parte de una cosmología que tiene incluso sus manifestaciones políticas (la corte real es su análogo), y como querubines o, especialmente, como ángeles, son instrumentos del gobierno universal de Dios. Preuss, *Teología*, 440.

¹³⁶ Pero las cosas son distintas para el primer judaísmo y el NT que le es cercano: como consecuencia de una más clara trascendentalización de Dios, aparecen en él unos seres intermedios entre Dios y el hombre. Yahvé no forma parte del cosmos ni está sometido, por consiguiente, a limitaciones cósmicas. É1 es el Dios lejano, que, de todos modos, se acerca al hombre en teofanías y en las palabras que normalmente las acompañan y que se revela como auxilio. Preuss, *Teología*, 429, 433.

constatar que la representación de los ángeles carece, inicialmente, de características que la tradición incorporará posteriormente.¹³⁷

La presencia de los demonios en el Antiguo Testamento es marginal. Parece que el temor a los demonios era una cuestión de carácter popular en Israel, quizá por influencia de otros pueblos (Babilonia) que sí desarrollaron un verdadero temor y prácticas para conjurar a estas realidades pertenecientes a una esfera no humana, quizá divina. A diferencia de otras creencias mitológicas que atribuían a los demonios la causa de las enfermedades en los seres humanos, Israel consideró que toda enfermedad era provocada por el mismo Yahvé.¹³⁸ A pesar de estas diferencias con otras concepciones sobre los demonios, en los textos veterotestamentarios se identifican algunos episodios que remiten a ideas que sobre estos seres se tenía en las mitologías de otros pueblos.¹³⁹ La figura de Satán se suele relacionar con los demonios, si bien no se establece entre

¹³⁷ La función de mensajeros viene sugerida por el término con que los designa el hebreo, *mal'ajím*, que se deriva del verbo (documentado en ugarítico) *l'k* ("marchar, enviar"). Estos seres celestiales no tienen alas (Gn 28,12) y son sobre todo -aunque esto también puede decirse de hombres e incluso de fuerzas naturales (Sal 104,4)- "mensajeros" de Yahvé y por tanto representantes de su presencia y funcionarios de su voluntad. Los ángeles no tienen una significación autónoma, sino que sólo son, como intermediarios de la protección y también de la revelación o incluso del castigo y la resistencia de Dios, manifestación de la lejanía y la cercanía divinas. Es un dato decisivo que Dios sea el que los envía. Preuss, *Teología*, 443.

¹³⁸ Preuss, *Teología*, 445.

¹³⁹ Y en este sentido aparecen, sobre todo, referencias a las "bestias del desierto" (¿Is 13,21) y a los "lentos de pelo" o a los "espíritus macho cabríos" (Is 34,14), a Lilit como demonia nocturna (Is 34,14) o al demonio del desierto Azazel en Lv 16,10; y también existe la noticia de 2 Cro 11,15, en la que incluso se habla de sacerdotes para los demonios, aunque como señal de un pecado abominable de Jeroboán. Dt 32,17 y Sal 103,7s. (¿y también Lv 17,7; Is 8,19; 1S 28,13?) permiten adivinar que estos demonios se veían como seres divinos, al igual que en Mesopotamia los nombres de los dioses y los de los demonios llevaban el determinativo divino. Al describir algunas escenas que recuerdan actuaciones demoníacas se vuelve la atención al "tú" de Yahvé que opera en ellas (Sal 22,13-17; cf. En concreto v. 16c). Preuss, *Teología*, 445.

ellos un vínculo de jerarquía o jefatura. Su aparición en la literatura bíblica es tardía y sus funciones son marginales.¹⁴⁰ Se le presenta como un funcionario de Yahvé y su origen remite a las mitologías de Babilonia o de Persia. Quizá sea una extrapolación al mundo celeste de funciones bien conocidas en el mundo de los seres humanos: policía o fiscal al servicio de los soberanos que vigila o acusa a otros seres humanos.¹⁴¹ Una revisión de los textos bíblicos en los que se hace referencia a Satán y a los demonios, y otros personajes similares, ayudará a comprender el desarrollo de estos conceptos y el significado que le atribuyó la mentalidad bíblica.

Satán

Satán se levantó contra Israel e incitó a David a que hiciera el censo de Israel (1Cro 21, 1).

Sucedió un día que los hijos de Dios fueron a presentarse ante Yahveh, y entre ellos se presentó también Satán. Entonces le dijo Yahveh: «¿De dónde vienes?» Respondió Satán: «De merodear por la tierra y pasearme por ella». «¿Has reparado -le dijo Yahveh- en mi siervo Job? No hay otro igual en la tierra. Es hombre íntegro y recto, teme a Dios y evita el mal.» Y Satán respondió a Yahveh: «¿Acaso Job teme a Dios de balde?» (Job 1, 6-9).

Dijo Yahveh a Satán: «De acuerdo: puedes disponer de todos sus bienes. Pero a él no le toques». Y Satán se alejó de Yahveh (Job 1, 12).

Otro día en que los hijos de Dios fueron a presentarse ante Yahveh, entre ellos se presentó también Satán. Y le dijo Yahveh: «¿De dónde vienes?». Respondió Satán: «De merodear por la tierra y pasearme

¹⁴⁰ Räsänen, *El nacimiento*, 210.

¹⁴¹ El nombre de Satán viene del hebreo *stn*, que significa “perseguir, culpar, acusar” (Sal 38,21; 71,13; 109,4.20.29; cf. Sal 55,5; jb 16,19; Gn 27,41; 49,23; 50,15). Por tanto, de entrada, ni indica una verdadera función, ni es un título ni tampoco un nombre propio. Enemigos de esta clase pueden serlo, en principio, los hombres, como David para los filisteos (1S 29,4), y lo mismo adversarios personales que contrincantes en un juicio (2S 19,23; Sal 109, 6; Sal 71,13). Räsänen, *El nacimiento*, 446.

por ella». «¿Has reparado -le dijo Yahveh- en mi siervo Job? No hay otro igual en la tierra. Es hombre íntegro y recto, teme a Dios y evita el mal. Sigue firme en su integridad. En vano, pues, me has incitado contra él para perderle.» Satán respondió a Yahveh: «¡Piel por piel! El hombre es capaz de darlo todo con tal de salvar su vida. Prueba a extender tu mano y tocar sus huesos y su carne. ¡Ya verás cómo te maldice ante tu propia cara!». Dijo Yahveh a Satán: «De acuerdo: puedes disponer de él. Pero respeta su vida». Satán se alejó de Yahveh y atormentó a Job con una úlcera maligna desde la planta de los pies a lo alto de la cabeza (Job 2, 1-7).

Después me mostró al sumo sacerdote Josué, que estaba delante del ángel de Yahveh, mientras que Satán se hallaba a su derecha para acusarlo. El ángel de Yahveh dijo a Satán: «Que Yahveh te reprima, Satán; que te reprima Yahveh, que ha elegido a Jerusalén. ¿No es éste un tizón sacado del fuego?» (Zac 3, 1-2).

Satanás

Cuando el impío maldice a Satanás, a sí mismo se maldice (Eclo 21, 27).

Demonio

Porque, habiendo sido dada en matrimonio a siete maridos, el maligno demonio Asmodeo les había dado muerte antes de que hubieran estado con ella como es costumbre con las esposas. Y le dijeron: «¿No comprendes, ahogadora de tus maridos? Ya tuviste siete, y de ninguno de ellos has gozado» (Tob 3, 8).

El cual fue enviado a curar a los dos: para quitar las manchas blancas de Tobit y para casar a Sara, hija de Ragüel, con Tobías, hijo de Tobit, y encadenar a Asmodeo, el maligno demonio, porque era Tobías quien debía poseerla. En el mismo momento en que Tobit se volvió para entrar en su casa, en aquel mismo instante bajaba Sara, la hija de Ragüel, del piso superior de la suya (Tob 3, 17).

Él le respondió: «Por lo que se refiere al corazón y al hígado, si un demonio o espíritu maligno atormenta a alguno, hombre o mujer,

se queman en su presencia para que echen humo; y ya no serán jamás atormentados» (Tob 6, 8).

Entonces dijo el joven al ángel: «Hermano Azarías, he oído decir que esta muchacha ha sido dada en matrimonio a siete maridos, y que todos perecieron en la cámara nupcial». El ángel respondió: «¿No te acuerdas de las palabras que te dijo tu padre recomendándote tomar mujer de tu linaje?» Escúchame, pues, hermano: ella será tu mujer. Y no te preocupes para nada del demonio, porque esta noche te la darán por mujer. Cuando entres en la cámara nupcial, tomarás brasa de los perfumes, pondrás encima un poco del corazón y del hígado del pez y harás humo. El demonio, al olerlo, huirá y no volverá por los siglos de los siglos (Tob 6, 14; 16-17).

Cuando el demonio sintió el olor, huyó al alto Egipto y el ángel lo ató (Tob 8, 3).

Demonios

Excitan sus celos con dioses extraños, lo provocan con abominaciones; ofrecen sacrificios a demonios que no son Dios, a dioses que no conocían, nuevos, recién llegados, a los que no temieron sus padres (Deu 32, 16-17).

Dieron culto a sus ídolos, que fueron para ellos una insidia. En ofrenda inmolaron a demonios sus hijos y sus hijas (Sal 106, 36-37).

Irritasteis a vuestro hacedor, sacrificando a demonios y no a Dios (Bar 4, 7).

Fuego del Eterno caerá sobre ella por largos días; y será morada de demonios por mucho tiempo (Bar 4, 35).

Diablo

Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen (Sab 2, 24).

Azazel

Después tomará los dos machos cabríos y los presentará delante de Yahveh, a la entrada de la tienda del encuentro, y echará las suertes sobre los dos machos cabríos, una para Yahveh y otra para Azazel (Lev 16, 7-8).

Pero el macho cabrío que tocó en suerte a Azazel, lo presentará vivo ante Yahveh, para hacer sobre él la expiación y enviárselo luego a Azazel al desierto (Lev 16, 10).

El hombre que llevó el macho cabrío a Azazel lavará sus vestidos y se bañará, después de lo cual podrá entrar en el campamento (Lev 16, 26).

Belial

De ti ha salido el que trama el mal contra Yahveh, el consejero de Belial (Nah 1, 11).

Mirad en los montes las pisadas del heraldo pregonero de la paz. Festeja tus fiestas, Judá, cumple tus votos, que ya no pasará por ti Belial: ha sido aniquilado por completo (Nah 2, 1).

La palabra Satán (1Cro 21, 1), en hebreo שָׂטָן (*śâtân*), es un sustantivo masculino singular. Hace referencia, en términos humanos, a un acusador, adversario u oponente, tal como lo sugiere 1Re 5, 18: *Pero ahora Yahveh, mi Dios, me ha concedido paz por todas partes, pues no tengo enemigos ni conflictos*; la palabra *enemigo* aparece en el texto hebreo con el mismo sustantivo (שָׂטָן), igual que en 1Re 11, 14. 23. 25. En Nm 22, 22 se hace referencia a un adversario celeste de *Balaam*, el ángel del Señor, en hebreo מַלְאָךְ, (*mal'āk*),¹⁴² quien se presenta como un adversario del ser humano

¹⁴² El *mal'ak Yahveh* es el emisario o mensajero de Dios. Como los *bene ha-eholim*, el *mal'ak* es un aspecto de la naturaleza divina. Pero difiere de los *banim* en un aspecto importante: ellos permanecen en el cielo con Dios, mientras que el *mal'ak* vaga por el mundo a su servicio. El *mal'ak* es la voz de

por encargo divino. En Zac 3, 1 el término aparece con artículo הַשָּׂטָן , (*ha sâṭân*), haciendo referencia a una figura sobrenatural, emparejada con el *mal'āk* de Nm. En Job 1, 6 Satán aparece con artículo, precedido por una conjunción, גַּם הַשָּׂטָן , (*gam ha sâṭân*), con lo cual se incluye entre los hijos de Dios que están presentes delante del Señor. Desde este punto de vista, el término Satán va adquiriendo varios significados: 1. Un adversario humano; 2. Un mensajero de carácter divino; y 3. Un miembro de la corte celestial, un hijo de Dios, que asume el rol de acusador de los seres humanos ante el Señor (cf. Job).

Una comparación entre 1Cro 21, 1 y 2S 24, 1 muestra una interesante transición de significados. En 2S, texto más arcaico, se lee: *Volvió a encenderse la cólera de Yahveh contra Israel y por eso instigó a David contra ellos, ordenándole: "Disponte a hacer el censo de Israel y de Judá"*. Quien instiga a David es el mismo Yahveh. En 1Cro se lee: *Satán se levantó contra Israel e incitó a David a que hiciera el censo de Israel*. Quien incita a David ya no es Yahveh, sino Satán. Mientras en 2S se mantiene la convicción, según la cual es Yahvé el responsable del bien y del mal, en 1Cro, texto tardío del postexilio, se libera a Yahvé de toda responsabilidad sobre el mal y se presenta a Satán como tentador de los seres humanos.¹⁴³ Por el momento, in-

Dios, el espíritu de Dios, es Dios mismo. Que el *mal'āk* es idéntico a Dios se ve en el Éxodo, cuando el *mal'āk* se dirige a Moisés desde el arbusto espinoso en 3,2, y en 3,4 se trata del mismo Yavé. El concepto de *mal'āk* pretende representar el lado de Yavé vuelto hacia los hombres o el aspecto de Yavé que los hombres perciben, o la manifestación de Yavé en su relación con los seres humanos. En el período apocalíptico, estaba plenamente asentada la idea de que había numerosos ángeles. En el Viejo Testamento, el *mal'āk* era claramente un aspecto del mismo Dios. Burton, *El diablo*, 199.

¹⁴³ Si originalmente, para el AT, Dios mismo era también el origen de lo negativo, de la desgracia, de lo perjudicial para el hombre, ahora es Satán el que asume ese papel, ya que, en función también de una trascendentalización éticamente más decidida de Dios, ya no se quiere relacionar a éste con el mal o lo negativo. Para ello compárese, por ejemplo, Jb 2,7 con Ex 11,5; 12,23; Lv 26,16; Dt 28,20ss.; 1S 16,14; 2S 24,15s.; 1R 22,22s., y se verá que se separan dos ideas: la de Yahvé como autor del bien y la de Yahvé como causante del mal, y que el mal se saca de los dominios de Yahvé, a pesar de que, de por sí, el estricto monoteísmo

teresa tener presente que el significado primitivo del término Satán hace referencia a cuestiones propias de la vida humana: un enemigo militar, un acusador en un juicio popular, un adversario u oponente en asuntos seculares. El término Satanás no se encuentra en la Biblia hebrea. Aparece en la septuaginta (Eclo 21, 27), σατανᾶς, ᾶ, ó, como sustantivo masculino singular. Según algunos estudiosos, es una forma aramea de referirse al Satán hebreo.¹⁴⁴

El término demonio aparece en la Biblia hebrea en Dt 32, 17 y en Sal 106, 37. שָׂדֵי (shêd) es un sustantivo común singular, cuya forma plural es שָׂדֵיִם (shêdim),¹⁴⁵ tal como aparece en las citas bíblicas. Este sustantivo se traduce como espíritu maligno o demonio.¹⁴⁶ El contexto de ambos textos es la idolatría de Israel, con lo cual se

veterotestamentario tendría que descartar esa vía. Es posible que en este sentido operara un influjo dualista proveniente del parsismo, y entonces Satán aparece como autor de acciones que originariamente se atribuían a Dios cuando se pensaba que estaba castigando de forma incomprensible. Preuss, *Teología*, 447. Véase: Manuel Fraijó, *Satán en horas bajas* (Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1993), 21.

¹⁴⁴ Véase: Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, V. II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 1375.

¹⁴⁵ Véase: Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 749.

¹⁴⁶ El encuentro con el sincretismo iranio-caldeo durante el destierro babilónico condujo a una extensa recepción del dualismo común de los tiempos antiguos por parte del judaísmo bíblico y postbíblico. Los ángeles aparecen como poderes espirituales que prestan auxilio, mientras que los demonios son poderes diabólicos dañinos. Es verdad que Dios sigue siendo el Creador y el Señor, incluso sobre Satanás y sus demonios (Job 1,6; 2,1; 1QM 13,10s; cf. 1QS 3,25), pero este hecho va perdiendo cada vez más importancia para la piedad popular; frente a la esfera pura de Dios y de sus ángeles se halla, casi en pie de igualdad, la esfera impura del diablo y de sus demonios. Los demonios son por excelencia los que dañan y llevan a la perdición (Hen [et] 15,11s; Jub 10,5). Se los llama espíritus inmundos (Jub 10,1; TestBen 5,2). Sobre todo, en el ámbito sexual, los demonios ponen en peligro y hacen impuros a los seres humanos. Obra suya son las enfermedades del cuerpo y de la mente (cf. Sal 91,5s), y principalmente la muerte (Jub 10,1s; 49,2). Horst Balz y Gerhard Scheneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, V. I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 816.

empareja a los שִׁדְדִים con los ídolos o falsos dioses de otros pueblos circunvecinos.¹⁴⁷ Este sustantivo procede, a su vez, de una primitiva raíz verbal hebrea, שָׁדַד (shûd), que traduce arruinar, destruir, echar a perder y devastar.¹⁴⁸ Los demonios, entonces, son vinculados con experiencias que implican una potencial amenaza contra la estabilidad. La idolatría, como bien lo sabe Israel, implica ir tras otros dioses e implementar no sólo mentalidades religiosas diversas, sino estructuras políticas y económicas que destruyen la unidad nacional, religiosa y familiar.¹⁴⁹ En Bar 4, 7; 35, el término δαιμονίους aparece como un sustantivo neutro plural derivado de δαιμόνιον, ου, τό, y hace referencia a una deidad o divinidad, a un demonio o espíritu maligno. La referencia a un sacrificio a los demonios y no a Dios en Bar 4, 7 hace pensar en los cultos ofrecidos a otros dioses o divinidades distintas a Yahvé. Los textos del libro de Tobías utilizan el mismo sustantivo usado en Baruc. Asmodeo, en griego Ασμοδαυς, es el nombre propio que recibe el demonio en Tobías.

En el libro del Levítico aparece el nombre propio אַזְאֵל, (*azâ'zêl*), compuesto por una primitiva raíz hebrea, אָזַל (*âzal*), *irse, ir sobre, desaparecer o evaporarse*, y por un sustantivo femenino, אֵז (*êz*), *cabra hembra*, adquiriendo esta figura una función cultural de expiación consistente en cargar con el pecado del pue-

¹⁴⁷ Luis Gil, “El ceremonial de la palabra imperativa: De los evangelios al exorcismo cristiano”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, no. 9 (1999): 176. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=166219>.

¹⁴⁸ cf. Schökel, *Diccionario*, 755.

¹⁴⁹ Aquí, la frase se refiere a los israelitas que han adorado a dioses extranjeros: “Provocaron [al Señor] con dioses extraños y lo irritaron con ídolos abominables. Ofrecieron sacrificio a demonios, a “no dioses”, a dioses que no conocían de antes, a dioses nuevos, recién llegados, a los que sus padres nunca habían venerado” (Dt 32, 16-17). Tomando prestada la expresión “generación perversa” en referencia a su propio tiempo, el escritor invita al lector a identificar comportamientos de la presente generación con los descritos en Dt 32, 15-21, especialmente el culto a dioses extranjeros. Tanto en Dt 32 como en el *Apocalipsis de las semanas*, ese culto está estrechamente asociado a la dominación extranjera. Anthea E. Portier-Young, *Apocalipsis contra Imperio. Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016), 463.

blo que le envía al desierto para que, al morir, mueran también los pecados. Desde esta perspectiva, ‘azâ’zêl adquirió el significado de *un demonio del desierto*.¹⁵⁰ En Nah 1, 11 y 2, 1 se hace referencia a Belial. Este sustantivo masculino singular, בִּלְיָאֵל, (*beliya’al*), se deriva de una palabra hebrea, בִּלְיָ (beliy) que, usada como sustantivo significa *desgaste*, o *sin*, *no*, como adverbio de negación. Y de una raíz hebrea primitiva יָאֵל (*ya’al*), que traduce *ganar*, *beneficiar o aprovechar*, de allí se forma la idea de *bueno para nada*, *no rentable*, *inútil o malvado*.¹⁵¹ En Dt 13, 13-14 se encuentra la expresión *hijos de Belial* en un contexto de culto a otros dioses, sugiriendo que Belial es un ídolo que *no sirve para nada* y quienes le rinden culto *extravían* a sus hermanos. De esta manera, el nombre Belial se aproxima al significado dado al término demonio. El término diablo, δῆβολος,¹⁵² que aparece en Sab 2, 24, hace referencia a la *difamación* y como sustantivo indica *el calumniador*. Es el único texto de la septuaginta en la que aparece el término.

A manera de compendio se puede afirmar: 1. El término *Satan* va adquiriendo un significado progresivo que remite, en primer lugar, a un adversario humano, para luego indicar un mensajero de Dios o uno de sus hijos en la corte celestial que está a su servicio y realiza sus designios, entre ellos, acusar a los seres humanos ante su presencia e infligirles dolor; 2. El término *demonio* se

¹⁵⁰ Azazel o Asasel figura en Levítico 16,8 y 10,26, donde su personalidad queda mal definida. Posteriormente se convierte en un príncipe del mal. Puede que su nombre derive de ‘azas y ‘el que signifique el “fuerte de Dios”. Era originalmente un dios del desierto y quizá derive del dios cananita ‘Asis, que hacía que el sol quemase fuertemente. Hay una posible influencia del egipcio Set en Azazel. Burton, *El diablo*, 190.

¹⁵¹ En el Viejo Testamento, Belial (en griego Beliar) figura en Deuteronomio 13,13; Jueces, 19, 22; 20, 13; y en 1 Samuel 1,16; 2,12; 10,27; 25,17; pero tiene poca o ninguna personalidad. El término *belial* es, a menudo, sólo un sustantivo que designa a gente que obra reprensiblemente, como en Deuteronomio 13,14, Proverbios 19,19, Nahum 1,11. Belial figura en la literatura apocalíptica y la de Qumran como príncipe del mal. Está completamente ausente de la literatura rabínica. Burton, *El diablo*, 188.

¹⁵² La LXX emplea el sustantivo δῆβολος para traducir el término hebreo que designa al *adversario* por excelencia (*satan*, Job 1,6-8. 12; 2,1-7; Zac 3,12). Balz, *Diccionario*, 897.

asocia con los falsos dioses o ídolos que constituyen una amenaza a la unidad cultural y política de Israel; 3. El nombre *Azà'zèl* se comprende en relación con el culto y su significado remite a una función cultural de expiación; su indicación como demonio del desierto lo equipararía a los falsos dioses que se contraponen a Yahvé, único dios de Israel; 4. *Beliya'al*, por su parte, reafirma la idea de dioses que no *son nada* en comparación con Yahvé, de allí que haga referencia a los ídolos; 5. El significado del término *Diablo* hace referencia a una acción dañina, *difamar*, y a un agente de dicha acción, *el difamador o calumniador*, aproximándose al significado primitivo del Satán hebreo.

En esta aproximación al pensamiento hebreo se descubre la importancia de salvar la unicidad de Yahvé y su primacía respecto de otros dioses; él es el único Dios y el responsable de lo bueno y lo malo en el cosmos y en la historia; sin embargo, aparecen unos personajes que en principio son sus siervos y están a sus órdenes (Satán, *mal'âk Yahvé*). Progresivamente, asumen cierta autonomía y se comienzan a identificar como los responsables de todo mal y salvan de toda responsabilidad a Yahvé. Este proceso de separación entre Dios y otros *seres celestiales* se consolida con la literatura del período intertestamentario. Una revisión de algunos textos significativos de esta literatura ayudará a comprender la re-elaboración de estos conceptos y el significado que adquieren respecto de la tradición anterior. Además, esta literatura establece las bases conceptuales que influirán en la mentalidad y, por supuesto, en la producción literaria del Nuevo Testamento sobre estos temas.

El diablo y los demonios en la literatura intertestamentaria

Por literatura intertestamentaria se entiende una serie de textos de contenido variado que se escribieron entre el siglo II a.c. y el siglo II d.c.¹⁵³ El contexto social, económico, político y religioso

¹⁵³ El concepto de “intertestamentario” explica bien el carácter de los apócrifos del AT en su conjunto, en cuanto que, sin pertenecer a éste, ofrecen el

que inspira esta literatura se remonta a los tiempos del destierro en Babilonia y a la sucesiva invasión de pueblos extranjeros que sometieron a Israel e intentaron imponer sus costumbres. Ante este panorama internacional, Israel sintió no sólo su impotencia como estado soberano, sino una real amenaza a su identidad religiosa y cultural.¹⁵⁴ Todo parecía indicar que su fe en Yahvé estaba en riesgo de desaparecer. La literatura intertestamentaria se configura, en gran medida, como una reacción a este contexto desalentador y pretende animar a la fidelidad en Yahvé.¹⁵⁵ El dios de Israel inter-

pensamiento y las formas de expresión judías en los que se fraguó el NT; y constituyen en muchos aspectos el puente entre ambos Testamentos, ya que en los apócrifos queda reflejada de una forma u otra la apertura y la esperanza respecto a una intervención inmediata y definitiva de Dios que, en perspectiva cristiana, se realiza en la nueva Alianza en Jesucristo, tema principal del NT. G. Aranda, F. García y M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996), 246.

¹⁵⁴ Podemos decir que, en general, esta literatura se produce en tiempos difíciles para el judaísmo. Un pueblo que soñaba no sólo con la independencia nacional, sino con el sometimiento de los pueblos paganos que habrían de venir a Jerusalén para prestar vasallaje, se encontraba en esta época en una situación política muy poco halagüeña. Después de estar sometidos al dominio persa, cayeron bajo el de Alejandro y sus sucesores, los diadocos. En primer lugar, fueron avasallados por los Tolomeos de Egipto (s. III a. C.) y luego, a partir de la batalla de Panias (200 a. C.), sufrieron el dominio seléucida. Antíoco IV Epifanes se había propuesto acabar con la religión judaica y su reinado fue de opresión y humillación insostenibles para los judíos. Ante esta situación surgieron dos clases de resistencia: una armada, capitaneada por el sacerdote Matatías y sus hijos (1 Mac 2,1-5), Judas Macabeo (166-160 a. C.), Jonatán (160-143) y Simón (142-134), y otra, sobre todo espiritual, protagonizada por los judíos «piadosos», *pasidim*, que no podían tolerar la infiltración del helenismo en Palestina. Alejandro Magno había iniciado la helenización en todo su Imperio; sus sucesores, los Tolomeos, la continuaron en Egipto, y los Seléucidas en Siria y Palestina. Los judíos fieles no podían soportar la penetración de la cultura griega, pagana para ellos por sus creencias y moral, y amalgamada con muchos elementos de origen oriental, sobre todo persa y babilónico. El enemigo era el helenismo, ya que pretendía arrinconar la cultura tradicional del judaísmo. Alejandro Díez Macho, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 53.

¹⁵⁵ Estas tragedias avivaron en muchos judíos el celo por su fe y motivaron una toma de conciencia más profunda de su identidad nacional y re-

vendrá en la historia de su pueblo para liberarlo de la asechanza de otras naciones y para establecerlo como el pueblo de su heredad, de acuerdo con las promesas veterotestamentarias. Esta victoria de Yahvé sobre otras naciones, y sus dioses, no sólo confirma la exclusividad del dios de Israel respecto de otras divinidades, sino la importancia de Israel como pueblo escogido y preferido. Este es el *sitz im leben* del género literario denominado *apocalíptica*¹⁵⁶ que hace parte de la literatura intertestamentaria.

Otra característica de esta literatura es su referencia explícita o implícita a los textos paradigmáticos de la biblia hebrea.¹⁵⁷ Es verdad que muchos textos aparecieron de forma contemporánea a algunos libros deuterocanónicos reconocidos por la Iglesia Católica, sin embargo, su contenido permanece vinculado con los grandes contenidos de la tradición anterior. El talante profético es otra característica de la literatura intertestamentaria, toda vez que los textos recogen y re-elaboran las temáticas de los grandes profe-

ligiosa, llevándonos a buscar respuesta a aquellos males cuya magnitud sobrepasaba lo escrito en la Ley y los Profetas. Personas de profunda sensibilidad espiritual y a veces notables dotes literarias compusieron obras en las que expresaban la esperanza en un futuro distinto para Israel. En esas obras quedan recogidas tradiciones o quizá escritos anteriores, cuya formación se remonta al siglo III a.C. e, incluso en el caso de algunos materiales de carácter astrológico, hasta la época del destierro en Babilonia. Aranda, *Literatura*, 272.

¹⁵⁶ En los dos siglos anteriores y posteriores a la era cristiana se produce, en medios judíos una serie de obras que continúan la orientación de los profetas, pero abriendo el horizonte cósmico y universal. El mensaje central de tales obras es presentado como “revelación” directa de Dios a sus autores o a los protagonistas de los libros, por lo que tales libros reciben con frecuencia el nombre de *apocalipsis*. Aranda, *Literatura*, 271.

¹⁵⁷ Pero sin duda el elemento más característico de toda esta literatura es su referencia continua y su estrecha dependencia del texto bíblico. La presencia de los textos bíblicos, en superficie o en profundidad, es continua e insistente, y esto no sólo en las nuevas creaciones de textos paráblicos o en la literatura de tipo exegético, sino en la poesía, en los textos litúrgicos, en la literatura legal, e incluso en las composiciones de carácter astronómico. Aranda, *Literatura*, 18.

tas de Israel. La autobiografía¹⁵⁸ es otra nota característica de esta literatura, pues los autores, muchos de ellos bajo el pseudónimo de un personaje ilustre de la antigüedad, exponen sus experiencias y *revelaciones* privadas a modo de una verdad celestial que no admite cuestionamientos y que invita a una renovación de la fe en el dios de Israel. Esta literatura ha sido denominada *apócrifa*. La referencia a algunos de estos textos permitirá reconocer la consolidación de unos personajes que, si bien hacen parte de la corte celestial, se constituyen en los agentes responsables del mal en el cosmos y en la historia. Especial relieve adquiere, para tal efecto, 1Henoc, la obra más importante de esta literatura.

Tenía Set ciento cinco años cuando engendró a Enós (Gn 5, 6). *Tenía Enós noventa años cuando engendró a Quenán* (Gn 5, 9). *Enós vivió en total novecientos cinco años, y murió* (Gen 5, 11). Estas son las referencias a Enós en los textos bíblicos, además de Gn 4, 26; 5, 9. 10; 1Cro 1, 1 y Lc 3, 38. El nombre propio masculino עֲנוֹשׁ, (*enôsh*), no solo hace referencia a un ser humano mortal o individuo, sino que sirve para indicar a la humanidad. El autor de 1Henoc escribe como si se tratara del personaje bíblico y desarrolla toda su temática a partir de una *revelación* entregada al ilustre hombre de Dios.¹⁵⁹ Es necesario tener en cuenta, de manera especial, el material literario que ofrezca claridades sobre el asunto del adversario de Dios, su génesis y su influencia en la historia y el cosmos. El libro primero de Henoc, en el capítulo segundo, de-

¹⁵⁸ En las secciones autobiográficas es evidente que el autor sigue las grandes líneas de textos bíblicos y añade numerosos elementos de su propia cosecha o procedentes de otras fuentes extrabíblicas, por lo que su carácter es mucho más semejante al de los midrasim hagádicos que a los targumim; estas mismas partes, en cuanto literatura “autobiográfica”, presentan también varias de las características de la literatura intertestamentaria. Aranda, *Literatura*, 129.

¹⁵⁹ Habló, pues, Henoc así: Hubo un varón justo, cuyos ojos fueron abiertos por Dios, que tuvo visiones santas y celestiales, lo que me han mostrado los ángeles, de quienes todo oí y comprendí lo que veía; visiones que no son para esta generación, sino para una lejana, que ha de venir (1Hen 1,2). Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo IV* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 39.

nominado el *Libro de los Vigilantes*, se narra la *Caída de los ángeles* en estos términos:

¹En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. ²Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: -Ea, escójámonos de entre los humanos y engendremos hijos. ³Semyaza, su jefe, les dijo: -Temo que no queráis que tal acción llegue a ejecutarse y sea yo sólo quien pague por tamaño pecado. ⁴Le respondieron todos: -Juremos y comprometámonos bajo anatema entre nosotros a no cambiar esta decisión y a ejecutarla ciertamente. ⁵Entonces, juraron todos de consuno y se comprometieron a ello bajo anatema. ⁶Eran doscientos los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema. ⁷Estos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo; Urakiva, Rameel, Kokabiel, Tamiel, Ramiel, Daniel, Ezequiel, Baraquiél, Asael, Armaros, Batriel, Ananel, Zaquiél, Samsiel, Sartael, Turiel, Yo miel y Araziel: ⁸éstos eran sus decuriones (1Hen 6).

¹Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas. ²Quedaron encinta y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. ³Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos. ⁴Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. ⁵Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre. ⁶Entonces la tierra se quejó de los inicuos (1Hen 7).

¹Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas, brazaletes y adornos; cómo alcoholar los ojos y embellecer las cejas, y de entre las piedras, las que son preciosas y selectas, todos los colorantes y la metalurgia. ²Hubo gran impiedad y mucha fornicación, erraron, y se corrompieron sus costumbres (1Hen 8).¹⁶⁰

¹⁶⁰ Díez Macho, *Apócrifos*, 42-44.

La literatura apócrifa intenta explicar el origen del mal en la historia de los seres humanos. Este mal, percibido y experimentado de manera concreta, aparece como una realidad que supera cualitativa y cuantitativamente al ser humano. El ser humano no podría ser la causa de este mal cósmico e histórico. Tampoco Dios, tal como se expuso con anterioridad. Si a Dios y al ser humano no se les puede adjudicar la causa del mal, se hace necesario, entonces, el recurso a un tipo de seres que no sean ni lo uno ni lo otro, una especie de seres intermedios entre Dios y el ser humano, provistos de suficiente capacidad para generar toda clase de calamidades y responsables únicos del mal en el mundo.¹⁶¹ Esto no significa des-responsabilizar al ser humano de su participación en el mal, sin embargo, como la experiencia del mal lo desborda, se hace necesario mirar hacia otros protagonistas en el despliegue de este drama cósmico e histórico.

Según 1Henoc, estos personajes serían los ángeles. Estos, embelesados con la belleza de las mujeres humanas, acuerdan poseerlas y se comprometen a no desistir en su propósito. Nada se dice sobre una rebelión explícita o de un permiso concedido por Dios. Es una iniciativa que surge en ellos por la “visión” que engendra el “deseo”. Este grupo de ángeles está liderado por *Semyaza*, nombre no registrado en los textos bíblicos. De esta unión entre los ángeles y las *mujeres* surge una especie de creatura denominada *gigantes*. El relato los presenta como seres ávidos y exigentes, que terminan por devorar a los mismos seres humanos. Los gigantes se convierten en una amenaza para la humanidad. De estos gigantes se ha afirmado que representan a *guerreros* invasores de otros pueblos que someten, violan y asesinan a los israelitas.¹⁶² Esta in-

¹⁶¹ cf. Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 110.

¹⁶² El análisis de Nickelsburg apunta a una época remota como posible *Sitz im Leben* de dicho texto: a las guerras de los diádocos, sucesores de Alejandro Magno. Precisamente esos fuertes y poderosos guerreros, de origen “divino”, que llenaron de sangre la tierra, empezando por Alejandro Magno, serían el antitipo de los gigantes de 1Hen 6-11, hijos de los demonios, no de Dios. Alejandro Díez Macho, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 232. Platón, *La República* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 275.

terpretación es verosímil, toda vez que el contexto de la literatura apócrifa se caracteriza por la imposición violenta de otras culturas que amenazan, de forma real, la unidad política y religiosa de Israel.¹⁶³ También se ha visto en estos gigantes una representación de los *demonios*,¹⁶⁴ en el sentido que estos se caracterizan por destruir y hacer daño a la raza humana. *Azazel* es presentado como un maestro que enseña a confeccionar elementos para la guerra y para la seducción, todos ellos corruptores de las costumbres hu-

¹⁶³ La Gigantomaquia sirvió como mito político que describía alegóricamente la victoria griega sobre enemigos “bárbaros”. En el simbolismo de la Gigantomaquia, los gigantes representan pueblos “incivilizados”, que se distinguen sobre todo por su violencia. David Castriota opina que hacia el siglo V a. C. “la violencia y el desorden de los gigantes y otros monstruos habían llegado ya a parecer la antítesis de los valores humanos de la moderación, la virtud y la piedad, considerados esenciales para la vida civilizada”. En el aspecto político, el mito sirvió para concebir la victoria de los “griegos”, identificados simbólicamente con los dioses olímpicos que ellos veneraban, como el paradigma de su propio triunfo sobre los desmesurados y turbulentos “bárbaros”. Basándose considerablemente en tradiciones autóctonas israelitas, especialmente en las referidas en Gn 6, 1-4, *1 Henoc* 6-11 invierte esta alegoría en la mitología elaborada por él mismo, sugiriendo una identificación entre los gigantes y los gobernantes helénicos. Portier-Young, *Apocalipsis*, 50-51. Véase: David Castriota, *Myth, Ethos, and Actuality: Official Art in Fifth Century Athens* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992), 139. Françoise-Hélène Massa-Peirault, *La gigantomachie de Pergame ou l'image du monde* (Atenas: École Française d'Athènes, 2007). Ken Dowden, *The Uses of Greek Mythology* (Londres: Routledge, 2005), 58. 96. 112-114. Heikki Räisänen, *El nacimiento de las creencias cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011), 210.

¹⁶⁴ Dios, mediante sus arcángeles, acabó con los ángeles vigilantes metiéndolos en prisión en espera del juicio final, y acabó también con sus hijos, los gigantes, matando sus cuerpos, aunque dejando sus espíritus vagar libremente por el mundo para tentar a los hombres (1Hen 15,8-12); éstos fueron los causantes principales del mal en el mundo. Nótese que en esta concepción el mal se representa como procedente del mundo superior. El hombre, aunque seducido por poderes demoníacos (los espíritus de los gigantes), queda siempre libre para aceptar o no el mal. Räisänen, *El nacimiento*, 210. Otros, los “demonios impuros”, son las almas de los gigantes, los hijos de los custodios (Jub 10, 1). Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo II* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 73.

manas. *Semyaza*¹⁶⁵ y *Azazel* son nombres de líderes; el primero, líder de los ángeles que bajan a la tierra para engendrar hijos con mujeres humanas; el segundo, líder que enseña el arte de la guerra y la seducción. Estos nombres adquieren el mismo significado de Mastema,¹⁶⁶ es decir, son sinónimos.

En la mentalidad apócrifa estos personajes no son representaciones de fuerzas naturales o de otra índole, sino personas.¹⁶⁷ La referencia a estos personajes como cabecillas de huestes demoníacas no sólo explicaría el surgimiento del mal en la historia, sino la progresiva independencia de Dios; si bien permanecen subordinados al único Dios, también adquieren autonomía para obrar en el mundo. En los apócrifos no se asume la radicalidad del dualismo cosmológico de otras mitologías, según el cual Dios y su adversario serían principios independientes y eternos responsables del bien y del mal, respectivamente. Sin embargo, se va descargando a Dios de toda responsabilidad sobre el mal y se adjudica a estos personajes la autoría del mismo, aunque siguen estando subordinados a

¹⁶⁵ Significado en arameo: “mi nombre ha visto” o “él ve el nombre”. Díez Macho, *Apócrifos, Tomo IV*, 43.

¹⁶⁶ Al frente de todos ellos está *Satán*, «el acusador», quien en el libro de los Jubileos lleva el nombre de Mastema (de la raíz *stm*: acechar, perseguir, enemistar). Mastema es, pues, «la persecución» o «la enemistad». Se trata de nombres de oficio: el de extraviar a los hombres, bien por sí mismo, bien por otros espíritus subordinados (Jub 10,8; 11,5). Mastema, jefe de los malos espíritus o demonios, pide a Dios que no encadene a todos sus espíritus -ésta era la petición que Noé había hecho (Jub 10,5)-, y obtiene que una décima parte de sus subordinados anden sueltos por la tierra sometidos a Satán (Jub 10,11); son estos espíritus los que causan toda clase de males a los hombres. Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo I* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 335.

¹⁶⁷ Todo el mundo antiguo incluía en su cosmovisión una copiosa demonología, una serie de fuerzas -ni buenas ni malas- que moran en los elementos. Únicamente esas fuerzas o ángeles de los elementos o meteoros podrían considerarse como fuerzas personalizadas y no personales. Pero en el mundo de los apócrifos, ángeles y demonios figuran como seres personales; Satán, Mastema, Beliar, Azazel no son personalización de fuerzas nocivas, sino seres personales malos. Díez Macho, *Apócrifos, Tomo I*, 341.

Dios.¹⁶⁸ Su carácter de *jefes* implica, por otra parte, que otros seres están bajo sus órdenes: *los demonios*. En 1Henoc también son denominados *malos espíritus*. Estos espíritus, según el autor, tendrían un origen mixto, pues son el resultado del cruce de unas realidades celestes, *los vigilantes*, y otras terrestres, *las mujeres de los hombres*. Interesante constatar que esta doble naturaleza de *los demonios* los convertiría en seres intermedios entre ambos mundos, idea que parece un patrimonio compartido entre las diferentes culturas y sus mitologías.¹⁶⁹ En 1Henoc 15 se lee:

³¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y toman esposas, actuando como los hijos de la tierra, y engendrado hijos gigantes? ⁴Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y precederos. ⁵Por eso les di mujeres, para que en ellas planten (sus semillas) y les nazcan hijos de ellas, para que así no falte criatura sobre la tierra. ⁶Vosotros, por el contrario, erais al principio espirituales, vivos con

¹⁶⁸ Con frecuencia se habla del origen persa del dualismo apocalíptico judío. Tal afirmación debe ser matizada. Sin duda, doctrinas persas se introdujeron en el judaísmo, incluso en el apocalíptico de los judíos piadosos, pues ni la más fuerte oposición al helenismo y demás culturas foráneas consiguió impedir la asimilación de algunas de sus doctrinas. El dualismo que respiran los apócrifos es una de esas doctrinas. Pero el dualismo cósmico persa, consistente en dividir el cosmos en dos fuerzas supremas, un dios bueno y otro dios malo de idéntica categoría, nunca fue aceptado por el judaísmo bíblico o apócrifo. El judaísmo reconoce la existencia de poderes adversos a Dios, mas siempre los subordina a Dios y no los concibe actuando sin la autorización divina. En el origen del mal tienen mucho que ver seres y poderes suprahumanos (que, por otra parte, no quitan la libertad del hombre), pero tales seres perversos —llámense Mastema, Beliar, Satán o Sammael— se conciben siempre como criaturas bajo el supremo dominio de un solo principio bueno, Dios. Díez Macho, *Introducción*, 345.

¹⁶⁹ César González Ochoa, “En torno a una historia de los demonios”, *Acta Poética*, no. 12 (1991): 83-98. <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/504>.

vida eterna, inmortales por todas las generaciones del universo. ⁷Por eso no os di mujeres, pues los (seres) espirituales del cielo tienen en él su morada. ⁸Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada. ⁹Malos espíritus han salido de su carne, porque de arriba fueron creados y de santos vigilantes fue su principio y su primer fundamento. Mal espíritu serán sobre la tierra, y malos espíritus serán llamados. ¹⁰Los espíritus de los cielos en el cielo tendrán su morada, y los espíritus de la tierra, que han nacido sobre la tierra, en ella tendrán su morada. ¹¹Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar; nada de lo que comen les basta, ni cuando tienen sed quedan ahítos. ¹²Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron.¹⁷⁰

Obsérvese la identificación que establece el texto entre “gigantes” y “malos espíritus”. Si bien son de origen espiritual, su rai-gambre en la condición humana los convierte en seres salidos de la carne; los demonios, pues, son espirituales y carnales a un mismo tiempo. Esta doble naturaleza explicaría que sean percibidos por el ser humano como espíritus que habitan en el aire,¹⁷¹ con la facultad de intervenir de manera concreta en los asuntos humanos. Este parece ser el contenido fundamental del concepto *demonios*.

¹⁷⁰ Díez Macho, *Apócrifos, Tomo IV*, 52-53.

¹⁷¹ Según 2 Hen 11, 37-39, los ángeles fueron creados el segundo día de la creación: de fuego, diez miríadas de ángeles; pero un arcángel con la tropa que estaba a sus órdenes se rebeló contra Dios (11,39), y Dios los arrojó desde las alturas, quedando ellos volando en el aire (11, 40). Díez Macho, *Introducción*, 243. Según el apócrifo *Ascensión de Isaías* (10): El Padre del Señor manda al Amado descender de su morada en el séptimo cielo, a través de los siete cielos, de incógnito. Por eso, a partir del quinto cielo, el Amado acomodará su figura a la de los ángeles de los respectivos cielos, incluso a la de los ángeles del firmamento y a la de los espíritus del aire. Al descender al tercero, que es el más alto de los cielos inferiores, tendrá que dar una consigna para que le abran. Bajará luego hasta el reino de los muertos o *seol*, pero no al infierno de los condenados. *En el reino de los demonios, que es el firmamento y el aire*, debe tomar la figura del ángel de tal reino –que es Sammael y los ángeles del aire–, pero a los demonios del aire no les da la contraseña. Díez Macho, *Apócrifos, Tomo IV*, 263.

La naturaleza de los demonios es similar a la condición humana, pues del ser humano también se afirma que posee la facultad de vivir y obrar según el Espíritu o según la carne, tal como lo plantea el apóstol Pablo (Rom 8, 5-9). Surge, entonces, la inquietud: ¿son los demonios, así concebidos, el prototipo del ser humano?, o ¿son concebidos los demonios y su naturaleza a partir de la estructura humana? A la primera pregunta habría que responder que el ser humano ha sido creado, según los testimonios bíblicos, a *imagen y semejanza de Dios* (Gn 1, 26), no de los ángeles. Como los demonios son de origen angelical, *los vigilantes*, degradados por su mixtura con los seres humanos, estos no podrían ser el modelo de aquellos. Quizá sea más sensato considerar que el contenido del concepto *demonio* hunda sus raíces en la misma condición humana, sometida a la tensión permanente entre el bien y el mal. Parece, entonces, que el concepto *demonio* es un constructo que tiene como soporte experiencial la estructura antropológica dual, ambigua y contradictoria del ser humano.¹⁷²

Los términos *gigantes*, *demonios* y *espíritus malos*, según los apócrifos, harían referencia a la misma realidad. Estos seres que destruyen la vida de los seres humanos lo hacen no por propia iniciativa, sino por mandato de sus *jefes*: Satán, Azazel, Belial, Sem-yaza o Mastema. Estos nombres propios, como se afirmó con anterioridad, no sólo indicarían una misma realidad personal, sino la progresiva separación voluntaria respecto de Dios. Estos personajes, en la mentalidad apócrifa, serían los responsables del mal cósmico e histórico para lo cual necesitarían la ayuda de agentes eficaces: los demonios. Se establece así, una relación de jerarquía y dependencia entre los *jefes* y los *subalternos*. Si los demonios

¹⁷² Porque siempre se halla «en camino», la existencia humana constantemente permanece en estado de metamorfosis, despidiéndose sin cesar por tanto. Por eso mismo es una existencia fundamentalmente *ambigua*. Su ambigüedad proviene de la mezcla sorprendente y heteróclita que hay en ella de *libertad* (posibilidad), *finitud* (cantidad determinada de espacio y de tiempo, incertidumbre) y *movilidad* (no fijación en el marco de la instintividad). Duch, *Escenarios*, 182.

asumen el rol de *agentes del mal* por encargo de sus patronos, estos han de tener un motivo específico para hacerlo. En la *vida de Adán y Eva o Apocalipsis de Moisés*, versión latina, apócrifo del siglo I a. C. o, en todo caso, anterior al 70 d. C.,¹⁷³ se explica el motivo que tuvo el *diablo*, traducción al griego del nombre Satán, no sólo para su *caída*, sino para el mal que, desde entonces, intenta infligir al ser humano. En *La adoración de Adán, motivo de la caída del demonio*, se narra lo siguiente:

¹²El diablo, entre lágrimas, le replicó: -Adán, toda mi hostilidad, envidia y dolor vienen por ti, ya que por tu culpa fui expulsado de mi gloria y separado del esplendor que tuve en medio de los ángeles; por tu culpa fui arrojado a la tierra. Adán le contestó: -¿Qué te he hecho o en qué está mi culpa, si no te había conocido? ¹³Insistió el diablo: -¿Qué estás diciendo? ¿Que no has hecho nada? Sin embargo, por tu culpa fui arrojado. Precisamente el día en que fuiste formado me arrojaron de la presencia de Dios y me expulsaron de la compañía de los ángeles, cuando Dios inspiró en ti el hálito vital y tu rostro y figura fueron hechos a imagen de Dios; cuando Miguel te trajo e hizo que te adorásemos delante de Dios, y dijo Dios: «He aquí que hice a Adán a nuestra imagen y semejanza». ¹⁴Entonces salió Miguel, convocó a todos los ángeles y dijo: «Adora la imagen del Señor Dios». Yo respondí: «No, yo no tengo por qué adorar a Adán». Como Miguel me forzase a adorarte, le respondí: «¿Por qué me obligas? No vaya adorar a uno peor que yo, puesto que soy anterior a cualquier criatura, y *antes* de que él fuese hecho ya había sido hecho yo. Él debe adorarme a mí y no al revés». ¹⁵Al oír esto, el resto de los ángeles que estaban conmigo se negaron a adorarte. Miguel me insistió: «Adora la imagen de Dios». Y contesté: «Si se irrita conmigo, pondré mi trono por encima de los astros del cielo y seré semejante al Altísimo». ¹⁶El Señor Dios se indignó contra mí y ordenó que me expulsaran del cielo y de mi gloria junto con mis ángeles. De esta manera fuimos expulsados por tu culpa de nuestras moradas y arrojados a la tierra. Al instante me sumí en el dolor,

¹⁷³ cf. Díez Macho, *Apócrifos, Tomo II*, 320.

porque había sido despojado de toda mi gloria, mientras que tú eras todo *mimos* y alegrías. Por eso comencé a envidiarte, y no soportaba que te exaltaran de esa forma. Asedié a tu mujer y por ella conseguí que te privaran de todos tus *mimos* y alegrías, lo mismo que había sido yo privado anteriormente.¹⁷⁴

Quien explica el motivo de la caída es el mismo *diablo*. Importante notar el intercambio de nombres: mientras el título indica *la caída del demonio*, en el desarrollo del texto quien habla es *el diablo*, de donde se sigue que ambos nombres serían sinónimos. Esta observación no carece de importancia, pues, como se tendrá oportunidad de indicar, la tradición cristiana usa de manera indistinta estos nombres para referirse a la misma realidad. Hasta ahora, se ha logrado establecer, y así lo muestra el relato, que el *diablo* asume el rol de Jefe: *El Señor Dios se indignó contra mí y ordenó que me expulsaran del cielo y de mi gloria junto con mis ángeles* (v. 16). El motivo de su caída es una pasión humana, la envidia: *Por eso comencé a envidiarte* (v. 16). Además de la envidia, el texto insinúa una pretensión del diablo respecto del ser humano: Él debe adorarme a mí y no al revés (v. 14). Esta pretensión de *ser adorado* por el hombre fue identificada como un pecado de *orgullo*.¹⁷⁵ La dinámica de la narración muestra que la hostilidad del diablo se dirige contra el ser humano, no contra Dios a quien reconoce como *Señor*. Se infiere, entonces, que el *diablo* no es un adversario de Dios, sino del ser humano;¹⁷⁶ de esta forma, la mentalidad apócrifa mantiene su convicción, según la cual, el *diablo* es una criatura subordinada a Dios, al tiempo que le atribuye la responsabilidad

¹⁷⁴ Díez Macho, *Apócrifos, Tomo II*, 340-341.

¹⁷⁵ Así, para la Vida de Adán y Eva, la caída de los ángeles se debió a un pecado de orgullo: cuando Dios creó a Adán a su imagen y semejanza, Miguel le rindió pleitesía e invitó a Satán a que hiciera lo propio; pero Satán se negó a ello alegando que había sido creado antes que Adán y que debería ser Adán quien le hiciera reverencia a él; en esta actitud secundaron a Satán otros ángeles, y por el pecado de orgullo fueron arrojados del cielo. Díez Macho, *Introducción*, 339.

¹⁷⁶ Satán es un adversario del hombre por encargo divino, según 1Cro 21,1, y no un enemigo de Dios, el origen del mal o cosas parecidas. Preuss, *Teología*, 447.

sobre el mal que atribula al ser humano, protegiendo a Dios de toda responsabilidad sobre él mismo y alejándolo del mundo.¹⁷⁷

Este breve recorrido por algunos textos apócrifos de la literatura intertestamentaria permite extraer un compendio de ideas sobre el diablo y los demonios que será de utilidad para comprender el desarrollo de estos conceptos en la literatura del Nuevo Testamento: 1. Satán, Diablo, Azazel, Belial, Semyaza y Mastema son nombres propios que designan a personas, no a fuerzas personificadas, y una función común: liderar acciones contra el ser humano; 2. Su liderazgo precisa la cooperación de otros seres: los *demonios*; estos están subordinados a aquellos; 3. Tanto los *jefes* como sus *subalternos* son creaturas, esto es, dependen de Dios en su ser y su obrar; 4. Su caída o separación de Dios está motivada por pasiones humanas: *lujuria* (1Henoc 2), *orgullo* (Vida de Adán y Eva 14) y *envidia* (16); 5. Movidos por estas pasiones devienen adversarios del ser humano y buscan que este pierda todos *sus mimos y alegrías*; no son adversarios de Dios; 6. A estos seres intermedios se les atribuye la responsabilidad respecto del mal cósmico e histórico, liberando a Dios de esta responsabilidad y salvando su trascendencia; 7. Los demonios son realidades mixtas; en ellas

¹⁷⁷ Los apócrifos desarrollan la tendencia del judaísmo posexilico a trascendentalizar a Dios. Tendencia manifestada, por ejemplo, en la personalización de la sabiduría en los libros de Prov y Sab, en el uso de los conceptos «espíritu» y «palabra» de Dios, y en el especial respeto al nombre de Yahvé. La trascendentalización de Dios no es sino un desarrollo del atributo de la santidad de Dios: Dios es «santo», *qados*, es decir, el separado. Al igual que en la Biblia, también en los apócrifos la santidad es la esfera de Dios; los autores de estos libros, experimentando -como Isaías- la vivencia de la santidad de Dios, lo describen como el totalmente «otro», celoso de su autonomía. Al trascendentalizarlo, alejan a Dios del mundo: le hacen habitar en un trono inaccesible, en el séptimo cielo, rodeado de fuego; es un rey sobre trono excelso (AsMa 4,2), un trono inimaginable (4 Esd 8,21). El vacío dejado por la lejanía de Dios se llena en los apócrifos con miríadas de ángeles que hacen de intermediarios entre Dios y el hombre o el cosmos. Se considera que Dios está en las alturas, por encima del mundo, igual que se representa en la Biblia: Dios no es parte del mundo, inmanente a él, como ocurre en el pensamiento griego. Díez Macho, *Introducción*, 309-310.

confluyen lo espiritual y lo carnal, de allí su facilidad para movilizarse entre la morada de los hombres, la tierra, y su propia morada, el aire; 8. No se atribuye a los demonios una realidad personal; y 9. El lugar de residencia de los demonios es el aire. Este conjunto de ideas es indispensable para comprender su recepción y desarrollo en los autores cristianos del mismo período intertestamentario.

El diablo y los demonios en el Nuevo Testamento

La literatura cristiana coincide en su desarrollo con el auge y despliegue de la literatura intertestamentaria. No es difícil advertir una evidente influencia de esta literatura en la producción escrita de los primeros autores cristianos. En la cosmovisión general compartida por judíos y cristianos se encuentran temáticas comunes, a saber: 1. Este mundo está bajo el dominio de Satanás; 2. Las estructuras políticas y económicas que afectan a los cristianos son instrumentos utilizados por Satanás para destruir la fe en Jesús, el Cristo;¹⁷⁸ 3. Quienes asumen actitudes hostiles contra los seguidores de Cristo son considerados hijos del diablo;¹⁷⁹ 4. Satanás es el gran adversario de Cristo, entre ellos y sus seguidores se libra una batalla de resonancias cósmicas e históricas;¹⁸⁰ 5. El dominio

¹⁷⁸ La figura del dragón (Apo 12, 1-17), serpiente, cocodrilo o monstruo marino es también familiar en la antigua mitología y en la Biblia hebrea. En los escritos judíos, sirve frecuentemente de símbolo de una nación opresora, como Egipto (Sal 74, 14) y su gobernante el faraón (Ez 32, 2ss), o como Siria y Babilonia (Is 27, 1). Daniel usa este símbolo en referencia a la última gran nación antdivina y a su gobernante, oponente de Israel (7, 1-7). En este contexto simbólico, los lectores pueden percibir en el dragón rojo al enemigo último del pueblo de Dios. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2018), 117.

¹⁷⁹ Su público estaba siempre confundido, pero como Jesús era la última revelación de Dios en el mundo, esta falta de acogida comportaba una condena: aquellos que lo rechazaban eran hijos del diablo y permanecerían en las tinieblas. Karen Armstrong, *Historia de la Biblia* (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017), 81.

¹⁸⁰ En la producción apócrifa, en la apocalíptica y sobre todo en el Nuevo Testamento, muy probablemente debido a influencia persa, el concepto

de Satanás está fijado en el tiempo, después será derrotado por el más fuerte, Cristo, en su aparición gloriosa; 6. Satanás es de naturaleza espiritual, es un ángel caído que lidera una hueste considerable de demonios para oponerse al reinado de Dios; y 7. Satanás se empieza a identificar con el principio del mal.¹⁸¹ Estas ideas proceden, en su gran mayoría, de la literatura apócrifa, heredada y re-interpretada por los autores del Nuevo Testamento y demás autores cristianos.¹⁸² A pesar de la importancia de esta influencia,

'satan se convirtió en la encarnación del mal y, sobre todo, en el antagonista supremo de Dios, en *'Sataná'el*. El concepto, así, de ser un nombre común pasa a convertirse en nombre propio, en antropónimo. *'Satan* se convierte en señor de un sinfín de demonios y su actuación y su poder se esparcen por toda la tierra. Juan Pedro Monferrer, "Ángeles, demonios y anticristos entre los monoteísmos semitas", *Cuadernos del CEMyR*, no. 11(2003): 87-112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1112990>.

¹⁸¹ cf. Burton, *El diablo*, 229.

¹⁸² Algunos de estos contactos entre 1 Hen el NT son livianos y se reducen a un uso común de sintagmas con contenido teológico similar, lo que puede indicar simplemente la procedencia, igualmente común, de una misma atmósfera espiritual. Respecto a los contactos del *Libro de las Parábolas*, especialmente lo que se refiere al Hijo del hombre y a la unión de éste con las figuras del Juez-Mesías-Elegido-Rey-Siervo de Yahvé (cf. VI, E) —de tan trascendental importancia teológica en 1 Hen y en los evangelios sinópticos—, lo menos que puede decirse es que ambos *corpora* proceden del mismo ámbito teológico judío, que progresa sobre las concepciones de Dn 7. Siendo altamente probable que las *Parábolas* sean precristianas, podemos afirmar que nos encontramos aquí con las raíces judías de tales concepciones en Jesús y los evangelistas, aunque esto no signifique afirmar una dependencia *directa* del NT respecto a las *Parábolas*. Descartada, con suma probabilidad, la influencia cristiana en las *Parábolas*, queda rotundamente claro que la teología mesiánica de Jesús y los sinópticos no es una radical novedad respecto al Antiguo Testamento y al judaísmo helenístico, sino una continuidad con las doctrinas de los círculos apocalípticos. Es también interesante señalar las concomitancias del NT en el ideario sobre el Seol-gehenna-infierno, demonio-ángeles caídos y las doctrinas sobre el juicio, el reino mesiánico y la resurrección. La epístola de Bernabé (16,4 = 89,56) y Tertuliano (*De culto femin.* 1,2,1; 2,10 = 8, 1-3) citan a 1 Hen expresamente como «Escritura». Es el origen del mal con la historia de los ángeles caídos, junto con la procedencia de los demonios, lo que parece interesar más a estos escritores. Reso-

han de considerarse algunos textos neotestamentarios que exponen de forma explícita la cuestión del diablo y los demonios atendiendo, claro está, a las intenciones e intereses de los autores; será de utilidad recurrir a los resultados de la exégesis bíblica que ayuda a comprender el contenido de sus ideas.

Antes de profundizar en el significado de los términos diablo y demonios resulta importante señalar su frecuencia en los textos del Nuevo Testamento. Esta es una primera aproximación que orienta en la búsqueda de sus significados. El término διάβολος aparece 34 veces como traducción del sentido de la palabra hebrea Satán (*adversario* por excelencia), 18 veces en Juan, 6 en Mateo, 5 en Lucas, 5 en las cartas deuteropaulinas, 2 en Hechos y una vez en Hebreos, Santiago, 1 Pedro y Judas. El sustantivo σατανᾶς se encuentra 36 veces. De las 15 veces que el término aparece en los Sinópticos, 10 se hallan en las perícopas de Marcos (1, 12s; 3, 22-27; 8, 31-33), 10 en el corpus paulino, 8 en el Apocalipsis, 2 en Hechos y una en el evangelio de Juan. No existe ninguna diferencia de significado entre σατανᾶς y διάβολος, como se identifica en la comparación de Mc 1, 13 con sus paralelos Mt 4, 1 y Lc 4, 2. Δαιμόνιον, forma sustantivada neutra del adjetivo δαιμονίους, aparece un total de 63 veces. La gran mayoría de las referencias (53) se encuentran en los evangelios: Mateo (11), Marcos (13), Lucas (23) y Juan (6). Las otras 10 referencias se distribuyen entre Hechos (1), 1 Corintios (4), 1 Timoteo (1), Santiago (1) y Apocalipsis (3). En una ocasión (Mt 8, 31), en vez de δαιμόνιον se encuentra el sustantivo δαίμων. Es oportuno indicar que este sustantivo procede de una raíz verbal, δαίω, cuyo significado sería *distribuir fortunas*, conectando con el sentido dado a la palabra

nancias y citas expresas de los caps. 6-9 encontramos en Justino (2 *Apol.* 5); Taciano (*Or. Adv. Graecos* 8.20); Atenágoras (*Leg.* 24s); Ireneo (*Adv. Haer.* 1,15, 16; 4,36,4); Tertuliano (*De idol.* 9); Clemente de Alejandría (*Strom.* 3,9; 5,1); Comodiano (*Instructiones*, Migne PL 5,203-204); Cipriano de Cartago (*De hab. virgo* 14). Curiosamente –como hemos señalado antes–, no hay ninguna cita del *Libro de las Parábolas*. A partir del siglo IV, el libro cae en descrédito y queda excluido de manera oficial del canon de escritos sagrados. Díez Macho, *Apócrifos, Tomo IV*, 33.

genio.¹⁸³ Las expresiones πνεῦμα ἀκάθαρτον, *espíritu inmundo*, 14 veces en Marcos, 2 en Mateo y 6 en Lucas, y πνεῦμα πονηρόν, *espíritu maligno* (Lc 7, 21), son utilizadas en el Nuevo Testamento como sinónimos del término demonio.¹⁸⁴

Dada la importancia de estos términos en la literatura neotestamentaria, especialmente en los evangelios, se procederá a examinar algunas narraciones para identificar el significado que los autores le atribuyen y qué realidad antropológica y relacional intentan señalar. No se pierda de vista que, según lo dicho, el accionar del diablo y los demonios está en función de oponerse e impedir el reinado de Dios. Esta es una clave de lectura que facilitará la comprensión de estos conceptos, toda vez que el reinado de Dios es un acontecimiento que implica al ser humano en su estructura fundamental.¹⁸⁵ Si bien en la tradición cristiana se

¹⁸³ Daimon. De la raíz griega “dai”, del verbo “daiomai”: *dividir la carne* (devoradores de cadáveres). En la lengua griega se distingue entre *genio*, término que aparece en los textos clásicos con el significado de “divino”, para indicar un ser intermedio entre Dios y el hombre, y *demonio*, que es la fuerza que procede del genio, pero menos poderosa y más limitada en el tiempo. Con el término *genio* se indicaba originalmente todo ser divino, y en los textos más antiguos no existe ninguna diferencia entre “genio” y “dios”. Homero no distingue aún entre *dioses* y *genios*. En la distinción entre *dios* y *genio*, *dios* se usaba para los seres divinos superiores, y *genio* era reservado para entidades menores que no eran consideradas inmortales. Según la concepción de la época, mientras que a los dioses se les había asignado el espacio desde el cielo hasta la luna, donde el aire era más puro (el éter), a los genios se les había reservado los espacios desde la luna hasta la tierra, donde el aire, a causa de los vapores y las nieblas, era considerado impuro. La maldad o la bondad del genio dependían de su procedencia: cuanto más baja era la posición del genio en la esfera celeste, más maligno y dañino era, y quedaba degradado, pasando de la condición de genio a la de demonio. Alberto Maggi, *Jesús y Belcebú. Satán y demonios en el Evangelio de Marcos* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000), 52-53.

¹⁸⁴ cf. Horst Balz y Gerhard, Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, V.I-II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 815, 897, 1027, 1375.

¹⁸⁵ Es indudable que, en la teología de los evangelios sinópticos, el Reino de Dios incluye, como elemento indispensable, la tarea, el empeño y hasta la lucha por asegurar (o por devolver) a las personas la plenitud de la vida

utilizan de manera indistinta los términos *diablo* y *demonios* para señalar una realidad común, los textos bíblicos establecen una clara diferenciación. Para captar esta diferencia en el contenido de los conceptos se analizarán algunos fragmentos de los textos bíblicos que los presentan, llamando la atención sobre los nombres utilizados por los autores y las acciones concretas que realizan.

¹Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. ²Y después de haber ayunado cuarenta días y cuarenta noches, entonces tuvo hambre. ³Y acercándose el tentador, le dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. ¹⁰Entonces Jesús le dijo: ¡Vete, Satanás! Porque escrito está: “Al Señor tu Dios adorarás, y sólo a él servirás.” ¹¹El diablo entonces le dejó; y he aquí, ángeles vinieron y le servían (Mt 4, 1-3; 10-11).

Mas Él volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: ¡Quítate de delante de mí, Satanás!, porque no tienes en mente las cosas de Dios, sino las de los hombres (Mc 8, 33).

¹⁷Los setenta regresaron con gozo, diciendo: Señor, hasta los demonios se nos sujetan en tu nombre. ¹⁸Y Él les dijo: Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo (Lc 10, 17-18).

Y he aquí, cierto intérprete de la ley se levantó, y para ponerle a prueba dijo: Maestro, ¿qué haré para heredar la vida eterna? (Lc 10, 25).

¹⁴Pero el oficial de la sinagoga, indignado porque Jesús había sanado en día de reposo, reaccionó diciendo a la multitud: Hay seis días en

humana. Con esto no se trata de decir que el Reino de Dios se reduzca a eso. Lo que se quiere decir es que donde no hay empeño y lucha por asegurar (en la medida de lo posible) la plenitud de la vida, no puede hacerse presente el Reino de Dios. Lo que Jesús pide no es hacer *cosas extraordinarias*, que llamen la atención y que rompan las pretendidas *leyes de la naturaleza*. Lo que Jesús quiere de su comunidad de discípulos es que defiendan la vida y alivien el sufrimiento de los seres humanos. Eso sí está al alcance de todo el que quiera hacerlo. José M. Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos* (Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 1999), 67.

los cuales se debe trabajar; venid, pues, en esos *días* y sed sanados, y no en día de reposo. ¹⁶Y ésta, que es hija de Abraham, a la que Satanás ha tenido atada durante dieciocho largos años, ¿no debía ser libertada de esta ligadura en día de reposo? ¹⁷Y al decir Él esto, todos sus adversarios se avergonzaban, pero toda la multitud se regocijaba por todas las cosas gloriosas hechas por Él (Lc 13, 14. 16-17).

³¹Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para zarandearos como a trigo; ³²pero yo he rogado por ti para que tu fe no falle; y tú, una vez que hayas regresado, fortalece a tus hermanos (Lc 22, 31-32).

⁷⁰Jesús les respondió: ¿No os escogí yo a vosotros, los doce, y *sin embargo* uno de vosotros es un diablo? ⁷¹Y Él se refería a Judas, *hijo* de Simón Iscariote, porque éste, uno de los doce, le iba a entregar (Jn 6, 70-71).

Sois de *vuestro* padre el diablo y queréis hacer los deseos de vuestro padre. Él fue un homicida desde el principio, y no se ha mantenido en la verdad porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, habla de su propia naturaleza, porque es mentiroso y el padre de la mentira (Jn 8, 44).

²Y durante la cena, como ya el diablo había puesto en el corazón de Judas Iscariote, *hijo* de Simón, el que lo entregara, ³*Jesús*, sabiendo que el Padre había puesto todas las cosas en sus manos, y que de Dios había salido y a Dios volvía, ⁴se levantó de la cena y se quitó su manto, y tomando una toalla, se la ciñó (Jn 13, 2-4).

^{26b}Y después de mojar el bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote. ^{27a}Y después del bocado, Satanás entró en él. Entonces Jesús le dijo: Lo que vas a hacer, hazlo pronto (Jn 13, 26-27).

En Mateo 4, 1-3 aparecen los nombres *diablo* y *tentador*. La expresión ó *πειραζων*, *el tentador*, es el agente que realiza la acción expresada en el verbo *πειράζω* (*peirazō*). Este verbo aparece 38 veces en el NT y su significación es amplia: 1. Examinar, poner a prueba con buenas intenciones; 2. Someter a prueba críticamente, con intenciones no serias; 3. Amenazar, imponer una carga,

tentar; 4. Seducir, descarriar; 5. Desafiar, poner en duda, mostrar desconfianza; y 6. Disponer o planear algo.¹⁸⁶ En el v. 10 de este fragmento se hace referencia a Satanás, estableciendo de esta manera una acción común a tres nombres distintos: *diablo*, *tentador* y *satanás*. En un lacónico comentario exegético sobre estos versículos, Luz comenta que “el diablo no es aquí, como tampoco en el Nuevo Testamento ni en el judaísmo, el contendiente paritario de Dios”.¹⁸⁷ Este comentario sugiere que la figura del diablo o es un adversario semi-divino del ser humano, en este caso de Jesús, que tienta con el consentimiento de Dios, o hace referencia a otros seres humanos que no tienen intenciones buenas con él; en todo caso, se descarta considerar a este personaje como un principio del mal emparejado con el principio del bien.

En el fragmento de Marcos (8, 33) se utiliza el verbo ἐπιτιμάω (*epitimaō*) con el posible significado de una *repreensión fraterna*; lo cual sitúa la escena en la relación maestro-discípulo.¹⁸⁸ Pedro es llamado por Jesús Satanás y este nombre adquiere su cualidad de *adversario* u *oponente*. El discípulo se opone a la misión de su maestro porque *su idea no es la de Dios, sino la de los hombres*. El término Satanás, entonces, sirve para indicar una posición contraria, *adversa*, a la propuesta de Jesús, de donde se sigue que la identificación Pedro-Satanás es una forma de expresar la dureza de corazón de este y de aquellos, *volviéndose y mirando a sus discípulos*, que no entendían o rechazaban la enseñanza de su maestro (Mc 8, 17). Aquí el nombre Satanás se refiere a otro ser humano, Pedro, que por sus ideas religiosas o políticas asume el rol de adversario.¹⁸⁹

¹⁸⁶ cf. Balz, *Diccionario*, V. II, 863.

¹⁸⁷ cf. Ulrich Luz, *El evangelio según san Mateo*, V. I (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 228.

¹⁸⁸ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 1550.

¹⁸⁹ Jesús llama a Pedro Satanás, el peor apelativo que podía dirigirse, que alude a la tentación en el desierto (Mc 1, 13), tentación que se ha materializado en la petición de la señal a Jesús por parte de los fariseos (8, 11). Pedro ha propuesto a Jesús el mismo programa mesiánico con que lo tentaban éstos en Dalmanuta. No ha abandonado la ideología del judaísmo: lleva consigo “la levadura de los fariseos” (cf. 8, 15). La última frase de Jesús: “Tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres” expresa contundentemente la

El fragmento de Lucas (10, 17-18) se inscribe, al parecer, en una perspectiva escatológica, según la cual, el poder de Satanás y sus subordinados, *los demonios*, queda derrotado por el enviado de Dios y sus seguidores. La afirmación de los discípulos, *hasta los demonios se nos sujetan en tu nombre*, muestra que ellos se han enfrentado en pie de lucha con los demonios, derrotándolos en nombre de su Maestro quien, como lo muestra el texto, es testigo de la caída de su oponente y rival: *yo veía a Satanás caer del cielo*. Se establece, así, un paralelo entre los discípulos y los demonios, de la misma manera que se establece la confrontación entre sus respectivos jefes: Cristo y Satanás. El término Satanás, entonces, lo mismo que el término demonios, estaría indicando a quienes se oponen frontalmente a Cristo y a sus discípulos. Parece que el motivo histórico apunta a las tensiones de los cristianos con otros grupos religiosos y políticos que rechazaban o perseguían a la comunidad de discípulos. La expresión *caer del cielo como un rayo* es un préstamo de algunas temáticas propias de la literatura apócrifa.¹⁹⁰ Es necesario destacar en este pasaje la referencia a opositores

oposición entre las dos concepciones, situándolas en dos esferas diferentes. Los que actúan contra el designio de Dios son “los hombres”, aquellos que se oponen con sus tradiciones al mandamiento divino (7, 8), los que, como “árboles” que no ven ni oyen (8, 24), no comprenden la identidad de Jesús (8, 28), porque, encerrados en su nacionalismo exclusivista, rechazan el amor universal de Dios. Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético, V. II* (Madrid: Ediciones el Almendro de Córdoba, 2001), 280-281. De esa forma se ha opuesto, de hecho, al camino de Dios, representado por Jesús, en línea de entrega de la vida, y ha retomado un camino propio de los hombres, que aparece vinculado a un deseo de dominio y triunfo que es propio del Diablo. Xabier Pikaza, *Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012), 606. Si a Pedro se le llama Satán, quiere decirse que está en juego lo tentador de su objeción. Satán designa más que al opositor que puede despertarse en muchos. Indica a aquel que retuerce la verdad y habla la mentira. Puesto que en el cristianismo primitivo se considera a los falsos maestros como herramienta e hijos del diablo (cf. Rom 16, 17-20; 2 Cor 11, 13-15; Hech 13, 10), también aquí hay que pensar en una influencia de Satán. Joachim Gnllka, *El Evangelio según san Marcos, V. II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986), 18-19.

¹⁹⁰ La caída del tirano, el rey de Babilonia por ejemplo (Is 14, 12-14), percibida de antemano y anunciada por los profetas bíblicos, fue comprendida

intra-humanos concretos, si bien son presentados como enemigos cósmicos y supra-humanos.

En Lucas 10, 25 se introduce a un intérprete de la Ley que realiza una acción concreta; el verbo ἐκπειράζω (*ekpeirazō*), cuyo significado en el Nuevo Testamento hace referencia a *desafiar, lanzar un reto*, es una acción que constantemente va dirigida contra Dios o contra Cristo.¹⁹¹ Desde esta perspectiva, [ὁ] νομικός (*nomikos*), que hace referencia a un judío *experto en la ley o doctor de la ley*, es presentado por el evangelista como un opositor o adversario de Jesús. El uso del verbo πειράζω, tanto en Mateo como en Lucas, remite a una misma acción, aunque sus agentes sean aparentemente distintos; ὁ πειράζων en el primero, ὁ νομικός en el segundo. No es difícil advertir que ambos sujetos tienen la misma intención: *hacer caer al maestro*. La oposición histórica a la enseñanza de Jesús es realizada por agentes humanos concretos, sean los mismos discípulos que no entienden o rechazan la propuesta vital de su maestro (Pedro), sean los representantes del sistema religioso judío (intérprete de la ley). Todos ellos asumen actitudes propias de Satanás.¹⁹²

en la literatura intertestamentaria como la del mismo Satán. Lucas inscribe a Jesús en esta corriente profética y apocalíptica. Satán ha caído del cielo con la celeridad del rayo. Ya están, pues, desarrollándose los sucesos del fin. Visionario privilegiado, Jesús ha asistido a la expulsión y a la caída de Satán, el acusador y el tentador. Para poner de relieve esta visión apocalíptica es por lo que Lucas ha construido el escenario del retorno victorioso de los setenta y dos. A su juicio, Jesús no es solamente el espectador de este derrumbamiento del maligno, sino el principal ayudante de Dios. Si él no ha hecho más que asistir a la caída, participa sin embargo de la derrota de las milicias de Satán, de las expulsiones de los demonios y más en general de la victoria sobre el mal. Sin embargo, Satán, expulsado del cielo, no ha sido matado definitivamente todavía. Todavía habrá de librarse la batalla final. Su poder en la tierra debe ir viéndose paso a paso cercenado por las tropas de Cristo. François Bovon, *El evangelio según san Lucas, V. II*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 80.

¹⁹¹ cf. Balz, *Diccionario, V. II*, 863.

¹⁹² El tema se plantea en la tentación de Jesús donde el diablo aparece en persona (Mc 1,12s y par.). Esta escena no es la película de un hecho puntual, sino que representa en resumen las tentaciones que Jesús su-

En el relato de Lucas (13, 14. 16-17) aparecen unos personajes que configuran la escena: el oficial de la sinagoga, la mujer encorvada, Jesús y todos sus adversarios. El contexto está bien definido: *estaba enseñando en una de las sinagogas un día de reposo* (v. 13). La referencia a la sinagoga y al día de reposo (sábado) indicarían la controversia entre Jesús y los representantes de la religión oficial. La expresión ὁ ἀρχισυνάγωγος (*archisunagōgos*), *presidente de la sinagoga*, señala a una persona que, en nombre de la asamblea, reacciona contra las palabras y las acciones de Jesús; este, en efecto, ha realizado una liberación, expresada en el texto por el verbo λύω (*luō*), *desatar, disolver, destruir y suprimir*. La mujer, representante de todos los que están bajo la influencia de la sinagoga, estaba encorvada, συγκύπτω (*sugkuptō*), esto es, subordinada o subyugada, de tal forma que no podía enderezarse de ninguna manera, ἀνακύπτω (*anakuptō*), con esto se hace énfasis en la situación de esclavitud y opresión a la que se encontraba sometida. La sinagoga, según el evangelista, es un lugar de opresión y esclavitud. La referencia a Satanás, *quien la ha tenido atada durante dieciocho largos años* (v. 16), es una referencia a los responsables de la sinagoga, representados en el presidente de la misma. Se establece, de este modo, un enlace semántico entre ὁ ἀρχισυνάγωγος y σατανᾶς, quienes serían los agentes del sometimiento y la esclavitud en nombre de una ideología religiosa. La vergüenza de οἱ ἀντικείμενοι, *los adversarios*, participio sustantivado de ἀντίκειμαι (*antikeimai*), *ser opuesto, ser contrario, estar en conflicto con*, acredita a Jesús y pone de manifiesto la insensatez de la sinagoga. Una vez más el nombre Satanás se asocia con personas concretas, el jefe de una sinagoga, cuya acción va en contra de Dios y de la libertad de otros seres humanos.¹⁹³

En Lucas 22, 31, Satanás aparece como el agente de dos acciones: reclamar y zarandear. El verbo ἐξαίτέομαι (*exaiteomai*), en voz activa significa *pedir, reclamar*; en voz media, *reclamar para sí*,

frió, no ya a través de Satán, sino de sus propios contemporáneos. Xavier León-Dufour, "Que Diable!", *Études*, no. 3 (2002): 354. <https://www.cairn.info/revue-etudes-2002-3-page-349.htm>.

¹⁹³ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 327; Bovon, *El evangelio*, V. II, 488-490.

reivindicar, remite a la conocida historia de Job: Satanás solicita permiso al Señor para *extender su mano sobre él* (1, 12). Parece que el evangelista re-elabora esta historia veterotestamentaria para indicar la autorización dada a Satanás para zarandear a Pedro. El verbo σινιάζω (*siniazō*), *hacer pasar por el cedazo*, está en relación directa con la proximidad de la pasión del Maestro. Es la pasión de Jesús la que *zarandeará*, pondrá a prueba, a Pedro y a los demás discípulos. Desde este punto de vista, habría que centrar la atención en los responsables de la pasión: las autoridades judías, las autoridades políticas, los soldados y la gente que reclama la crucifixión. De hecho, en el relato de la pasión una sirvienta interroga a Pedro sobre su pertenencia al grupo de discípulos, él responde con una negación (Lc 22, 56-60). Judas, sacerdotes, oficiales del templo, ancianos, sumo sacerdote, Pilato, la multitud, Herodes y los soldados, son todos ellos seres humanos concretos que participan en el sufrimiento infligido a Jesús. El *cedazo* por el que tiene que pasar Pedro es un drama elaborado por personas de carne y hueso. Satanás es un nombre que sirve al evangelista para señalar a aquellos que se declaran *enemigos* de Jesús y tramán deshacerse de él. La oración de Jesús a favor de Pedro (v. 32), es un recuerdo histórico de lo sucedido: después de negar al Maestro, *un fallo en la fe*, Pedro fortalece a sus hermanos en la misma fe.¹⁹⁴

En Juan 6, 70-71 se identifica a uno de los discípulos de Jesús con el término διάβολος (*diabolo*): *uno de vosotros es un diablo*. El contexto de esta identificación es una referencia a las dificultades de los discípulos para mantenerse fieles al seguimiento de Jesús: ¿Acaso queréis vosotros iros también? (6, 67). La mención de los Doce, como símbolo del nuevo pueblo-humanidad, indicaría que no todos los amigos íntimos de Jesús estarían lo suficientemente convencidos de su propuesta. Judas representa, en efecto, a aquellos discípulos que no se han adherido a Jesús, de allí que se afirme sobre él que es un ladrón (12, 6), que traicionará a Jesús (13, 30) y que estará al frente de quienes lo entregarán (18, 5). Estas referencias convierten a Judas en un verdadero adversario de Jesús, εις διάβολος, *un diablo*, que rechaza su propuesta y se dispone

¹⁹⁴ cf. Balz, *Diccionario*, V. II, 1410, 1421; Bovon, *El evangelio*, V. IV, 310-312.

a participar en su pasión y muerte. De estas consideraciones se pueden extraer dos consecuencias: 1. Los oponentes al mensaje de Jesús no sólo son las autoridades religiosas y políticas, también lo son sus discípulos más cercanos; 2. La expresión εἰς διάβολος indicaría que cualquier discípulo de Jesús podría convertirse en su adversario. Llama la atención que el texto no utiliza la expresión ὁ διάβολος, *el diablo*, con lo cual concretiza la oposición a Jesús en una persona singular: Judas.¹⁹⁵

En Juan 8, 44 Jesús está discutiendo con los judíos. Estos son identificados por Jesús como *hijos del diablo* porque realizan las obras de su padre. Este padre de los judíos es calificado por Jesús como homicida, ἀνθρωποκτόνος (*anthrōpoktonos*), y mentiroso, ψεύστης (*pseustēs*); el primer término se refiere a todo el que aborrece, es decir, no ama a sus hermanos (1Jn 3, 15), y el segundo, designa de ordinario a aquel que adopta la actitud de oponerse a Dios y de volverse hacia la futilidad (cf. Rom 3, 4).¹⁹⁶ Es probable que la referencia al *diablo* remita a la mentalidad apócrifa que había convertido a Satanás en el gran opositor de Dios y enemigo de los seres humanos; sin embargo, en el contexto del fragmento se encuentra una crítica al aparato religioso de las autoridades judías que, por sus prácticas, se opone al Dios-Padre revelado por Jesús. La institución religiosa no sólo se opone al Dios verdadero, de allí el calificativo de mentirosa, sino que esclaviza al ser humano, por eso su designación como homicida. En todo caso, el aparato religioso no sería tal si no estuviera sustentado por personas concretas, las autoridades religiosas, cuyo accionar es contrario a Dios. La expresión *hijos del diablo* se ajustaría, perfectamente, a la práctica de los líderes religiosos, pues sus obras amenazan la vida de los seres humanos.¹⁹⁷

En Juan 13, 2-4 el evangelista utiliza el verbo βάλλω (*ballō*) que traduce *arrojar*, acción realizada por el diablo en el corazón

¹⁹⁵ cf. Juan Mateos y Juan Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992), 357-358.

¹⁹⁶ cf. Balz, *Diccionario, V. I-II*, 298, 2178.

¹⁹⁷ cf. Mateos, *El Evangelio*, 424. Véase. Ernst Kaesemann, "La guérison des démoniaques", *Etudes théologiques et religieuses*, no. 54 (1979): 231-241. <https://ixtheo.de/Record/1643139053>.

de Judas. Este verbo, de múltiples significados en el NT, adquiere en este fragmento el sentido tomado de acciones cotidianas: *depositar* dinero en un cofre (Mc 12, 41ss), *poner* dinero en un banco (Mt, 25, 27) o *sugerir* una idea.¹⁹⁸ Siguiendo esta sugerencia hermenéutica se podría inferir que Judas, al modo de un cofre o de un banco, sería el recipiente en el que el diablo deposita una sugerencia: la *ambición* por el dinero. Esto estaría en sintonía con la parábola de las semillas que caen, son *lanzadas*, a diferentes clases de terrenos, en uno de los que *el diablo arrebató la palabra de sus corazones* (Lc 8, 12). El corazón humano es el escenario donde son *arrojadas* muchas propuestas, entre ellas el deseo de acumular dinero: *Cuando ellos lo oyeron, se alegraron y prometieron darle dinero* (Mc 14, 11). La traición de Judas, según esta interpretación, estaría motivada por el dinero: *Entonces uno de los doce, llamado Judas Iscariote, fue a los principales sacerdotes, y dijo: ¿Qué estáis dispuestos a darme para que yo os lo entregue? Y ellos le pesaron treinta piezas de plata* (Mt 26, 14-15).¹⁹⁹ El diablo es presentado como el seductor del corazón humano, aquel que siembra deseos de acumulación, de mentira y de homicidio en el ser humano, sin embargo, es importante recordar que dichos deseos vienen sugeridos por otras personas que hablan al oído y ponen a prueba el corazón (cf. 1Re 21, 7).

En Juan 13, 26-27 aparece una afirmación llamativa: *Y después del bocado, Satanás entró en él*. En los versículos 2-4 se había indicado la seducción obrada por el diablo en el corazón de Judas, se sugería con esto que la semilla de la codicia ya estaba sembrada. Ante la invitación de Jesús a participar en su círculo de amigos, y *después* de mojar el bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, *hijo de Simón* Iscariote, éste decide abandonarlo. *Y Judas, después* de recibir el bocado, salió inmediatamente; y *ya era de noche* (13, 30). La codicia es más poderosa que la amistad; esta experiencia humana viene expresada en el texto con los gestos realizados por Jesús, proponer la amistad, y la reacción del discípulo, abandonar al amigo para traicionarlo. El bocado no sólo es la señal solicitada

¹⁹⁸ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 570.

¹⁹⁹ cf. Mateos, *El Evangelio*, 593.

por el discípulo a *quien Jesús amaba*, sino la señal para la acción de Satanás, el enemigo y adversario del maestro, quien no acepta hacer parte del grupo de discípulos. La referencia a la noche, por su parte, establece un paralelo entre las tinieblas y el corazón torcido del ser humano (Mc 7, 21).²⁰⁰

Para completar el panorama ofrecido por las narraciones evangélicas conviene hacer una referencia al primer escritor del Nuevo Testamento, Pablo, a partir de una de sus cartas más importantes. El siguiente fragmento de la carta a los Romanos ofrecerá los elementos indispensables para corroborar lo que se ha expuesto sobre el concepto Satanás-Diablo en los textos evangélicos examinados hasta el momento.

¹⁷Por favor, hermanos, estad siempre en guardia contra esos que crean disensiones y escándalos opuestos a la doctrina que habéis aprendido; evitadlos. ¹⁸Gente de ésta no está al servicio de Cristo nuestro Señor, sino al de su propio estómago, y con zalamerías y halagos engañan a los ingenuos. ¹⁹Sin duda, la respuesta de vuestra fe ha llegado a oídos de todos, y esto me alegra de vosotros; pero además querría que fuéis sabios para lo bueno y perspicaces para lo malo, ²⁰que el Dios de la paz no tardará en aplastar a Satanás bajo vuestros pies. El favor de nuestro Señor Jesús os acompañe (Rom 16).

Pablo hace referencia a personas que crean disensiones y escándalos, oponiéndose a la enseñanza del Señor Jesús. Es probable que “esos” haga referencia a *misioneros judaizantes*, que se presentan como misioneros “al servicio de Cristo”, pero que son, según el Apóstol, falsos servidores de Cristo, pues su interés es el propio estómago. El sustantivo κοιλία (*koilia*), *vientre, cavidad abdominal*, adquiere en Pablo el sentido peyorativo de *estar aprisionado por la naturaleza particular y los estreñimientos de la existencia corporal en este mundo*,²⁰¹ en otras palabras, los falsos misioneros no buscan otro interés que el propio; en este sentido, ellos se con-

²⁰⁰ Mateos, *El Evangelio*, 612.

²⁰¹ cf. Balz, *Diccionario*, V. I-II, 260, 2354.

vierten en adversarios de Cristo y de los cristianos, tal como lo denuncia el mismo Pablo en 2Cor 11, 13-14. Se establece, en estos textos, una identificación entre aquellos que crean disensiones y escándalos con la figura de Satanás (Rom 16, 17-18), lo mismo que sucede en 2Cor cuando se identifica a los *falsos apóstoles* que se disfrazan como ángeles de luz, tal como lo hace el mismo Satanás. El verbo empleado por el Apóstol en 2Cor 11, 14, μετασχηματίζω (*metaschēmatizō*), adquiere el sentido negativo de *hacerse pasar por alguien, pretender hipócritamente ser alguien, disfrazarse de alguien*; la experiencia humana que late detrás de estas palabras es la capacidad de engaño y de mentira propias del ser humano. La comparación con Satanás quizá se fundamente en la identificación de este como el padre de la mentira. Los *misioneros judaizantes* de Romanos y los *falsos apóstoles* de Corintios son presentados por Pablo como funcionarios del diablo.²⁰² Una vez más se utiliza el nombre Satanás para indicar actitudes dañinas de algunos seres humanos que buscan sus propios beneficios y recurren a cualquier estrategia para alcanzarlos. La carta a los Romanos advierte sobre este peligro real e invita a los miembros de la comunidad a saber evitarlos.

De lo expuesto hasta el momento se puede extraer un compendio de ideas que favorecen la comprensión del concepto Satanás-Diablo, a saber: 1. Si bien se perciben rastros de la mentalidad apócrifa respecto de la figura de Satanás y sus funciones en la historia de la humanidad, los textos bíblicos referenciados hacen un especial hincapié en la vinculación de Satanás con seres humanos concretos; 2. Estos seres humanos de carne y hueso asumen actitudes que les convierte en adversarios y opositores de Cristo y sus seguidores: codicia, disensiones, escándalos, divisiones, falsas enseñanzas, mentiras y homicidio; 3. Esta adversidad y oposición no procede solo de aquellos que no se identifican con Cristo, también de los amigos más cercanos a Jesús: Pedro y Judas son denominados por el Maestro como Satanás y Diablo, respectivamente;

²⁰² cf. Ulrich Wilckens, *La carta a los Romanos, V. II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 488-490.

4. Las características que se le atribuyen a Satanás, adversario del ser humano, padre de la mentira, homicida desde el principio, opositor al reinado de Dios, entre otras, son posibilidades inscritas en el corazón humano; y 5. Satanás es presentado como un individuo de género masculino con capacidad de accionar e influir en otros individuos. Una vez realizado este rastreo del concepto diablo en algunos textos bíblicos del Nuevo Testamento, ha de focalizarse la atención en otro concepto que ocupa el interés del presente apartado, a saber, los *demonios*.

Cuando llegó al otro lado, a la tierra de los gadarenos, le salieron al encuentro dos endemoniados que salían de los sepulcros, violentos en extremo, de manera que nadie podía pasar por aquel camino (Mt 8, 28).

³²Y al salir ellos de allí, he aquí, le trajeron un mudo endemoniado. ³³Y después que el demonio había sido expulsado, el mudo habló; y las multitudes se maravillaban, y decían: Jamás se ha visto cosa igual en Israel. ³⁴Pero los fariseos decían: El echa fuera los demonios por el príncipe de los demonios (Mt 9, 32-34).

Y he aquí, una mujer cananea que había salido de aquella comarca, comenzó a gritar, diciendo: Señor, Hijo de David, ten misericordia de mí; mi hija está terriblemente endemoniada (Mt 15, 22).

¹²Ellos se fueron y se pusieron a predicar que se enmendaran; ¹³Y echaban fuera muchos demonios, y unguían con aceite a muchos enfermos y los sanaban (Mar 6, 12-13).

³³Y estaba en la sinagoga un hombre poseído por el espíritu de un demonio inmundo, y gritó a gran voz: ³⁴Déjanos ¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé quién eres: el Santo de Dios. ³⁵Jesús entonces lo reprendió, diciendo: ¡Cállate y sal de él! Y después que el demonio lo derribó en medio *de ellos*, salió de él sin hacerle ningún daño (Lc 4, 33-35).

Y también algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios (Lc 8, 2).

²⁷Y cuando Él bajó a tierra, le salió al encuentro un hombre de la ciudad poseído por demonios, y que por mucho tiempo no se había puesto ropa alguna, ni vivía en una casa, sino en los sepulcros. ²⁸Al ver a Jesús, gritó y cayó delante de Él, y dijo en alta voz: ¿Qué tengo yo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te ruego que no me atormentes. ²⁹Porque Él mandaba al espíritu inmundo que saliera del hombre, pues muchas veces se había apoderado de él, y estaba atado con cadenas y grillos y bajo guardia; *a pesar de todo* rompía las ataduras y era impelido por el demonio a los desiertos. ³⁰Entonces Jesús le preguntó: ¿Cómo te llamas? Y él dijo: Legión; porque muchos demonios habían entrado en él (Lc 8, 27-30).

Cuando éste se acercaba, el demonio lo derribó y lo hizo caer con convulsiones. Pero Jesús reprendió al espíritu inmundo, y sanó al muchacho y se lo devolvió a su padre (Lc 9, 42).

⁴⁸Contestaron los judíos, y le dijeron: ¿No decimos con razón que tú eres samaritano y que tienes un demonio? ⁴⁹Jesús respondió: Yo no tengo ningún demonio, sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí. ⁵²Los judíos le dijeron: Ahora sí sabemos que tienes un demonio. Abraham murió, y *también* los profetas, y tú dices: “Si alguno guarda mi palabra no probará jamás la muerte.” (Jn 8, 48-49. 52).

²⁰Y muchos de ellos decían: Tiene un demonio y está loco. ¿Por qué le hacéis caso? ²¹Otros decían: Estas no son palabras de un endemoniado. ¿Puede acaso un demonio abrir los ojos de los ciegos? (Jn 10, 20-21).

En Mateo 8, 28, aparecen en escena dos endemoniados, δαιμονίζομαι (*daimonizomai*) en griego, que traduce *estar poseído por un demonio*. Este verbo aparece 13 veces, sólo en los evangelios, y significa un estado de enfermedad atribuido a la inhabilitación de un demonio.²⁰³ El término δαιμόνιον, *demonio*, forma sustantivada neutra del adjetivo δαιμονίσις, sería el responsable de la posesión y, de forma específica, de la violencia extrema. La

²⁰³ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 824.

expresión *χαλεποι λαν* (*chalepoi lian*) acentúa la agresividad y la peligrosidad de esta persona, estableciéndose así un vínculo entre *demonio* y *agresividad*.²⁰⁴ Parece que para Mateo no son importantes los endemoniados en sí, “pues sólo ejercen la función de *reflejar* el poder del Hijo de Dios”.²⁰⁵ Aunque los demonios se concebían como seres personales,²⁰⁶ estos se asocian con enfermedades o situaciones humanas, en este caso, la *agresividad*, de las cuales es difícil admitir que tengan algún tipo de personalidad y, por supuesto, género. Quizá sea este el motivo por el cual el término *δαιμόνιον* (*daimonion*) aparezca, en la morfología griega del NT, como un sustantivo neutro que sirve para expresar tanto entidades concretas como abstractas.²⁰⁷ Demonio, entonces, sería un sustantivo que remite a una entidad que si bien es concreta, *la enfermedad*, no es posible identificar como una persona con capacidad de acción. Demonio indicaría, pues, una *fuerza* que se apodera del ser humano, de allí el término *endemoniado*, que podría proceder del exterior y que, asimilada por la persona, actúa desde su propio interior que deriva en alteraciones de la personalidad.²⁰⁸

²⁰⁴ cf. Balz, *Diccionario*, V, II, 2038.

²⁰⁵ cf. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo*, V, II (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 58.

²⁰⁶ A los demonios se los concibe enteramente como seres personales: conocen secretos como la identidad de Jesús, saben cuál es su propio destino, hacen preguntas y dan respuestas, y pueden ser reducidos al silencio. Balz, *Diccionario*, V, I, 820.

²⁰⁷ En efecto, el término “daimonion”, de origen griego, denota una entidad abstracta, que se expresa bajo un adjetivo neutro y quiere significar algo indefinido, como Ser sobre o preternatural, genio o espíritu. A. Yelo Templado, “Homologación Demonio-Diablo en el uso popular”, *Revista Murciana de Antropología*, no. 3 (1996): 72. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=210722>.

²⁰⁸ Ya se ha explicado que la palabra “espíritu” significa originalmente “viento” o “aliento”. Un espíritu, lo mismo el “Espíritu Santo” que el “espíritu inmundo” se conciben como fuerzas o principios activos que proceden del exterior del hombre; si éste acepta su influjo, actúan desde su interior. Hay que retener los siguientes rasgos del espíritu inmundo: a) es un factor activo que no procede del hombre, sino del exterior; b) el hombre puede aceptarlo y, en ese caso, las acciones se atribuyen igualmente al hombre y al espíritu; c) es alienante: una vez que se apodera del hombre,

En Mateo 9, 32-34 aparece un mudo endemoniado. El adjetivo κωφός (*kōphos*) significa originalmente *embotado, obtuso*; puede referirse al órgano de la fonación o al de la audición, y por tanto, puede significar tanto *mudo* como *sordo*.²⁰⁹ En este fragmento no se menciona ninguna palabra o acción de Jesús que indique la expulsión del demonio: *y después que el demonio había sido expulsado, el mudo habló* (v. 33). Lo que sí establece el texto es la íntima relación entre el *demonio* y la *mudez*, pues una vez expulsado, el mudo pudo soltar la lengua. La reacción de los fariseos podría indicar el motivo de la mudez de quien estaba poseído, toda vez que ellos representan la enseñanza oficial de la religión judía.²¹⁰ Es la ideología de los fariseos la que *embot*a a los destinatarios de su enseñanza y no les permite hablar con libertad, libertad que ofrece Jesús a quienes se adhieran a su proyecto salvífico. En Mateo 15, 22 la endemoniada es la hija de una mujer extranjera, cananea; esta hija está *terriblemente* endemoniada. El uso del adverbio κακῶς (*kakōs*) en los relatos de curación casi siempre está relacionado con una enfermedad que no es fácil determinar; el adverbio enfatiza que el mal sufrido es extremo y puede afectar física o moralmente a la persona. Se infiere, entonces, que el demonio que la posee estaría relacionado con una enfermedad grave,²¹¹ de allí el grito de la madre: *Señor, Hijo de David, ten misericordia de mí*. Si en 9, 32-34 se puede establecer el origen de la mudez, la ideología de los fariseos, en este fragmento resulta difícil establecer cuál sería la fuerza externa que afecta a la hija y la posee en su totalidad. Basta reconocer la identificación del demonio con una terrible enfermedad y cómo la adhesión de la madre al seguimiento de

lo despersonaliza: ya no actúa realmente el hombre, sino el “espíritu”; d) “el espíritu inmundo” es figura de una ideología contraria al ser de Dios. Juan Mateos y Fernando Camacho, *Evangélio, figuras y símbolos* (Córdoba: Ediciones el Almendro, 1999), 169-172.

²⁰⁹ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 2454.

²¹⁰ En el caso de un poseído israelita, la alienación proviene de la doctrina de los letrados. Cuando el poseído es un pagano o los espíritus se encuentran en una multitud compuesta por judíos y paganos, hay que investigar qué ideología contraria a Dios está representada por ellos. Mateos, *Evangélio, figuras*, 173.

²¹¹ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 2163.

Cristo significa una liberación de esta fuerza que domina a la hija: *y su hija quedó sana desde aquel momento* (Mt 15, 28).

En estos breves versículos de Marcos (6, 12-13) se expone una síntesis del programa propuesto por Jesús a sus discípulos. El objetivo de la predicación de los discípulos es el arrepentimiento. El verbo μετανοέω (*metanoëō*) implica el *cambio de actitud* y tiene su precursor hebreo en el concepto שׁוּב (*shûb*) que, en el Antiguo Testamento, hace referencia a un *volverse*, en el sentido de apartarse de las cosas presentes y retornar al punto de partida.²¹² Para que esto sea posible Jesús les ha dado autoridad sobre los espíritus inmundos (6, 7); la expresión των πνευματων των ακαθαρτων (*ton pneumatōn ton akathartōn*) haría referencia a la ideología judía que dominaba a los discípulos, todavía apegados a su mentalidad nacionalista; la autoridad sobre estos espíritus indicaría el dominio sobre la propia ideología religiosa para no imponerla, ciegamente, a otros. El término ἄρρωστος (*arrhōstos*) hace referencia a la debilidad, la postración o la enfermedad, esto indicaría la situación de *muchos* que estaban sometidos a diferentes ideologías religiosas. El verbo ἐκβάλλω (*ekballō*) se usa con el sentido de *expulsar, arrojar fuera* en forma más o menos violenta, de donde se sigue que los discípulos intentan, en nombre de Jesús, echar fuera de sus destinatarios aquellas ideologías religiosas que se oponen al reinado de Dios;²¹³ el verbo θεραπεύω (*therapeuō*), *curar o sanar*, es decir, *restaurar en una persona el estado de salud*, es el resultado de la acción realizada por los discípulos, *echar fuera*. Una mirada panorámica a estos versículos permite comprender que la enfermedad o postración de muchos obedece a una ideología religiosa asumida como una verdad, “verdad” que los discípulos intentan *expulsar* con su predicación y su acción en nombre de Jesús, para que el ser humano recobre su bienestar completo. Una vez más, según esta línea de interpretación, el demonio es vinculado con una ideología que produce enfermedad y postración.²¹⁴

²¹² cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 474, 1234, 1862; V. II, 250.

²¹³ “Expulsaban muchos demonios”. La existencia de muchos endemoniados supone una situación de opresión ideológica generalizada: la ideología del sistema religioso-político judío. Mateos, *El Evangelio*, V. II, 17.

²¹⁴ Sea como fuere, lo que Jesús quiere anunciar y preparar a través de los Doce es la nueva comunidad mesiánica, aquella familia de personas que

En Lucas 8, 27-30 el evangelista tiene un propósito definido: mostrar el poder divino de Jesús y la disminución del poder de los demonios.²¹⁵ En la primera parte de la narración se afirma que un hombre está poseído por demonios. El verbo ἔχω (*echō*), *haber, tener, mantener, poseer*, designa cualquier forma de vinculación entre dos entidades, tanto de índole personal como también material y metafórica. En el NT, el sujeto de acción de este verbo puede ser Cristo y también otros seres supraterráneos, por ejemplo, ángeles y demonios. Asimismo, pueden serlo algunos cristianos en particular o la comunidad.²¹⁶ Quienes *poseen* al hombre son los demonios, δαιμονία, sustantivo neutro plural, lo que indica que son varios los que ejercen su influencia en el poseso; esto se corrobora cuando Jesús le pregunta el nombre y el demonio responde: *Legión* (v. 30). La consecuencia de esta posesión viene expresada de una forma dramática: *y que por mucho tiempo no se había puesto ropa alguna, ni vivía en una casa, sino en los sepulcros* (v. 27), *y estaba atado con cadenas y grillos y bajo guardia* (v. 29). Estas indicaciones no sólo evidencian la situación personal, *no se había puesto ropa alguna*, familiar-social, *ni vivía en una casa*, y de muerte, *sino en los sepulcros*, sino, también, los posibles responsables de esta situación, *estaba atado con cadenas y grillos y bajo guardia*. El término λεγεών (*legeōn*) designa la mayor unidad del ejército romano y podría indicar a los responsables de la situación del hombre poseso, toda vez que la referencia a las cadenas, a los grillos y a la guardia remite a una subordinación de carácter militar. La reacción del poseso, *a pesar de todo rompía las ataduras* y era impelido por el demonio a los desiertos (v. 29), y la indicación del desierto, podrían evidenciar las resistencias locales a la imposición de la fuerza invasora. El hecho que sea el demonio quien envíe al desierto a este hombre podría sugerir que el poseso reacciona agresivamente a la imposición violenta de los extranjeros. Aunque el término λεγεών se usa,

cumplen la voluntad de Dios, superando así y rompiendo los muros de la vieja casa de la Ley judía que los escribas de Jerusalén y los habitantes de Nazaret quieren mantener, pero siempre dentro de Israel. Pikaza, *Evangelio*, 464.

²¹⁵ cf. Bovon, *El Evangelio*, 610.

²¹⁶ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 34, 1716.

en el NT, únicamente para designar a los poderes espirituales,²¹⁷ no se descarta el trasfondo militar que late detrás de estos poderes. En todo caso, la presencia y la intervención de Jesús tienen una consecuencia favorable: *Y encontraron al hombre de quien habían salido los demonios, sentado a los pies de Jesús, vestido y en su cabal juicio* (v. 35). El uso de los términos demonio-demonios, entonces, sirve para identificar a aquellos, *Legión*, que poseídos por una ideología militar se disponen a someter a otros por la fuerza, y a aquellos que, violentamente, quieren resistir a la imposición igualmente violenta.²¹⁸

En Lucas 9, 42 se atribuye al espíritu inmundo, τῷ πνεύματι τῷ ακαθάρτῳ, la situación de un muchacho, τὸν παῖς, que es derribado y sufre convulsiones. El verbo ῥήγνυμι (*rhēgnumi*), *desgarrar, hacer que irrumpa a través*,²¹⁹ indica la primera acción del espíritu inmundo en el muchacho seguida de συσπαράσσω (*susparassō*), *sacudir violentamente*. Ambas acciones hacen referencia a la violencia. El contexto de la violencia remite a una relación: *padre e hijo*. Es el hijo quien sufre las acciones violentas y hace que se dirija la atención al padre como origen de la misma. Es él, no el hijo, quien solicita ayuda al Maestro, lo cual indicaría su interés por asumir la propuesta no violenta de Jesús (Lc 6, 29); sin embargo, esta *generación es incrédula y perversa* (v. 41), lo cual muestra la férrea adhesión a ideologías violentas, sean religiosas, políticas o económicas. La reprensión al espíritu inmundo por parte de Jesús, ἐπιτιμῶ (*epitimaō*), sugiere la *capacidad de vencer con una palabra de poder*,²²⁰ de donde se sigue que la propuesta de Jesús logra vencer la ideología

²¹⁷ Balz, *Diccionario*, V. I, 35.

²¹⁸ En realidad, la distinción entre hombre y espíritu inmundo no es la que existe entre dos seres yuxtapuestos, sino solamente la que existe entre el hombre y el fanatismo que lo despersonaliza. El hombre es uno con su violencia, aunque pueda renunciar a ella. Puede hablarse de una doble personalidad: la suya de hombre y la que adquiere por el influjo de la ideología y el fanatismo. Por eso, la expresión “Espíritu inmundo, sal de este hombre”, se dirige al hombre en cuanto poseído e identificado con su violencia fanática. Mateos, *Evangelio, figuras*, 99.

²¹⁹ cf. Balz, *Diccionario*, V. II, 1306, 1614.

²²⁰ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 1550.

violenta del padre. Esta es la condición para que se restablezca la relación padre-hijo: *y se lo devolvió a su padre* (v. 42). Desde esta perspectiva, el espíritu inmundo es una forma de señalar ideologías que justifican la violencia sobre los frágiles y pequeños, desgarrándoles la vida y sacudiéndoles violentamente. Se establece, pues, una relación directa entre espíritu inmundo y violencia.²²¹

En este breve fragmento de Juan (8, 48-49. 52) se presenta una discusión entre Jesús y los judíos. Ante los argumentos demolidores de Jesús, los judíos reaccionan con insultos identificándolo como un heterodoxo, *tú eres samaritano*, y demente, *tienes un demonio*. Σαμαρείτης (*samareitēs*) es un gentilicio de Σαμαρία (Samaría), nombre de ciudad que es utilizado por los judíos como un insulto y se equipara a estar equivocado o en un error.²²² El término δαιμόνιον, por su parte, adquiere el significado de estar fuera de los propios cabales o haber perdido la cordura. Es una forma de etiquetar a Jesús como un ‘loco’.²²³ Esta designación de

²²¹ Una parte de la multitud (el hijo) busca la liberación de la violencia; otra (el padre), escarmentada de una violencia que no lleva más que a la autodestrucción, busca una alternativa. La falta de fe de aquella generación la había encontrado Jesús en “los de su tierra”, donde fue rechazado; el paralelo insinúa que la causa de ambas incredulidades es la misma: el extremismo fanático que buscaba la solución en la violencia. Mateos, *Evangelio, figuras*, 127.

²²² El cisma propiamente tal se realizó, según Josefo, Ant XI, 324, en el año 332 a.c., en tiempo de Alejandro Magno se estableció en Samaría una colonia militar macedonia, con lo cual la ciudad se fue helenizando poco a poco. Esta evolución continuó en la época de los Tolomeos y el de los Seléucidas y alcanzó su punto culminante en tiempo de Herodes el Grande, que siguió ampliando la ciudad y la llamó Sebaste en honor del emperador Augusto. Desde entonces el nombre de Samaría quedó reservado para la región. Balz, *Diccionario, V. II*, 1353.

²²³ En los Evangelios, las enfermedades cuyas causas o síntomas son externos (lepra, parálisis) nunca son atribuidas a los demonios; pero las enfermedades “internas”, cuyas causas eran desconocidas para la medicina, sobre todo cuando sus síntomas se presentan de forma intermitente (por ej., epilepsia, esquizofrenia, sordez, mudéz, etc.), son concebidas como causadas por un demonio o por una fuerza demoníaca. La designación de los demonios como *espíritus impuros* se debe a que estos enfermos contraían “impureza legal” y quedaban apartados de la plena participación en los

locura obedece a la afirmación de Jesús: *Si alguno guarda mi palabra no probará jamás la muerte* (v. 52). La respuesta de Jesús: *yo no tengo ningún demonio*, no sólo es una defensa de su misión en nombre del Padre, sino que pone en evidencia la verdadera locura de las autoridades judías: identificar el templo y la idea de Dios que lo sostiene como el culto al Dios verdadero.²²⁴ Interesa observar la vinculación del demonio, en este caso, con la locura o la desviación social. En esta misma dirección ha de entenderse Juan 10, 20-21. Las críticas de Jesús provocan en sus adversarios la siguiente afirmación: *δαίμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται* (v. 20). El verbo *μαίνομαι* (*mainomai*) expresa siempre un juicio negativo de otros acerca de personas que aparecen dotados de especial autoridad o que refieren experiencias habidas por el poder de Dios. Y mientras muchos trataban a Jesús de desviado,²²⁵ otros reconocían que sus palabras no proceden de una persona endemoniada, con lo cual se hacen evidentes las distintas posturas de las autoridades judías respecto de la enseñanza de Jesús. La pregunta del v. 21 indica la

actos litúrgicos o en las asambleas de la sinagoga. Esto dará un sentido mesiánico muy claro a las curaciones de Jesús. Por contaminación semántica, el sentido del término se amplía a las conductas que no encajan en los parámetros socialmente establecidos. Así fueron llamados endemoniados Juan Bautista (Mt 11, 18) y Jesús (Mc 3,30; Jn 8,52). Juan A. Ruiz de Gopegui, “As figuras bíblicas e dos demonios em face da cultura moderna”, *Perspectiva Teológica*, no. 29 (1997): 327-342. <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/884>.

²²⁴ Lo que él está haciendo es precisamente defender la honra de su Padre, reivindicar su fama, destruyendo la imagen falsa de Dios que ellos han creado. Su dios es el reflejo de lo que ellos son, no un Dios-amor, sino un dios-tirano. El verdadero Dios es para ellos una herejía y una insensatez. Mateos, *El Evangelio de Juan*, 428.

²²⁵ La etiqueta de desviado implica no sólo una acusación de violar la ley, sino la asignación de un estatus ontológico de desviado, que identifica a quien lo recibe como un extraño y lo aparta del grupo. Como ha mostrado E. Katz, la identificación de una persona como desviada no se refiere a su rol social, sino a su identidad ontológica. Santiago Guijarro, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *Estudios Bíblicos*, no. 58 (2000): 65. <https://www.origenesdelcristianismo.com/index.php/es>. Véase: Jack Katz, “Deviance, Charisma and Rule-Defined Behaviour”: *Social Problems*, no. 20 (1972): 186-202. <https://academic.oup.com/socpro>.

imposibilidad de relacionar al demonio con la apertura de los ojos. El verbo ἀνοίγω (*anoigo*), *abrir* en sentido transitivo y *estar abierto*, en sentido intransitivo, indica la acción salvífica de Dios y, en este caso, la actuación de Jesús quien trae la salvación escatológica de parte de Dios.²²⁶ El destinatario de esta apertura es el ciego, τυφλός (*tuphlos*), adjetivo sustantivado que significa *ciego*, tanto en sentido literal, como en sentido metafórico y figurado. En este fragmento del evangelio se utiliza el término en el sentido de *no abrirse a la revelación* o *no entender* el mensaje de Jesús.²²⁷ Si el Maestro abre los ojos al ciego para que este pueda comprender y aceptar su mensaje salvífico, difícilmente podría atribuirse esta acción a un demonio. De lo anterior se infiere que el término demonio estaría más relacionado con la ceguera que con la apertura de los ojos.

Pablo, en la primera carta a los Corintios (10, 19-21), establece una relación directa entre los ídolos y los *demonios*: ¿Qué quiero decir, entonces? ¿Que lo sacrificado a los ídolos es algo, o que un ídolo es algo? *No, sino que digo que lo que los gentiles sacrifican, lo sacrifican a los demonios y no a Dios; no quiero que seáis* partícipes con los demonios. *No podéis* beber la copa del Señor y la copa de los demonios; *no podéis* participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios. El término “demonios” utilizado por el Apóstol adquiere el sentido que se le atribuye en la biblia hebrea, esto es, *un falso dios*. Desde esta perspectiva, el demonio es asociado con la idolatría.

Una vez realizado este breve rastreo sobre el significado del término demonio conviene extraer un compendio de ideas que facilite su comprensión: 1. Demonio es una palabra que remite a una realidad no personal; 2. Esta realidad no personal es percibida como una *fuerza* que, si bien procede del exterior, sólo actúa en el interior del ser humano cuando este le asimila, a veces, de modo inconsciente; 3. La presencia de esta *fuerza* en el interior del ser humano altera la totalidad de la persona, quizá de manera transitoria; 4. Estas fuerzas externas son identificadas, en algunos textos

²²⁶ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 314.

²²⁷ cf. Balz, *Diccionario*, V. II, 1811.

evangélicos, como ideologías religiosas, políticas o económicas que se imponen desde fuera y *poseen* a las personas; 5. Los demonios son asociados con entidades abstractas tales como la mudez, la ceguera, la enfermedad, la violencia, el sufrimiento o la idolatría; 6. Los términos demonio/demonios y espíritu inmundo/impuro son intercambiables en su significación;²²⁸ 7. El término demonio es utilizado, en algunos textos, para señalar la conducta desviada o heterodoxa de quienes son percibidos como poseídos; 8. La posesión demoníaca sugiere que una *fuerza impersonal* toma, transitoriamente, el control de una persona en sus dimensiones fisiológica, emotiva, cognitiva, relacional y comportamental; y 9. Es posible, según el testimonio neotestamentario, ser liberado o liberarse de estas *fuerzas* que influyen en la totalidad de la persona, recuperando el dominio sobre sí mismo.

Si bien la tradición cristiana ha utilizado los términos diablo y demonios como si se tratara de la misma realidad, el análisis bíblico ha mostrado que ambos términos remiten a realidades distintas. Diablo, y los términos equivalentes (Satanás, Beliar, Mastema, Semyasa), hacen referencia a un ser personal que actúa como adversario y opositor, en primer lugar, del ser humano, del reinado de Dios y, por supuesto, de Dios mismo. En los textos bíblicos se evidencia que personas concretas (Doctor de la Ley, Pedro, Judas) asumen este rol de adversarios, y opositores, siendo denominados con el término Satanás o con la expresión hijos del diablo. Demonio, por su parte, remite a *fuerzas impersonales* que influyen negativamente en el ser humano y alteran la totalidad de la persona. Estas fuerzas impersonales se identifican con una variedad de

²²⁸ En Marcos, encontramos pela primeira vez o termo *espírito impuro* e depois, *demônio*. Num lugar como Cafarnaum, ouve-se primeiro a respeito de um *espírito* impuro e depois de *demônios*. Num texto como o da mulher sirofenícia, ouve-se primeiro de um *espírito impuro* e depois de um *demônio*. Sem contexto específico, realmente o termo *demônio* comunica pouco; o termo *espírito impuro* comunica muito mais, embora Marcos trate o termo *demonio* como mais usual na sua comunidade. Archibald Mulford Woodruff, “O demoníaco no Evangelho de Marcos”, *Estudos de Religião*, no. 33 (2007): 111. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/190>.

entes abstractos (enfermedades, idolatrías, ideologías) que, si bien son reconocidos por su sintomatología, difícilmente se les puede atribuir un carácter personal.²²⁹ Esta diferenciación de significados es fundamental para comprender lo que se denomina posesión demoníaca o estar endemoniado, pues la expresión posesión diabólica o satánica no es posible encontrarla en los textos bíblicos, ni en la literatura intertestamentaria.²³⁰ En otras palabras, no se puede hablar de posesión diabólica o satánica. El análisis de una perícopa del evangelio según san Lucas ayudará a identificar esta diferenciación entre el significado de los términos diablo y demonios.

¹⁰Jesús estaba enseñando en una de las sinagogas un día de reposo, ¹¹y había allí una mujer que durante dieciocho años había tenido una enfermedad causada por un espíritu; estaba encorvada, y de ninguna manera se podía enderezar. ¹²Cuando Jesús la vio, la llamó y le dijo: Mujer, has quedado libre de tu enfermedad. ¹³Y puso las manos sobre ella, y al instante se enderezó y glorificaba a Dios. ¹⁴Pero el oficial de la sinagoga, indignado porque Jesús había sanado en día de reposo, reaccionó diciendo a la multitud: Hay seis días en los cuales se debe trabajar; venid, pues, en esos *días* y sed sanados, y no en día de reposo. ¹⁵Entonces el Señor le respondió, y dijo: Hipócritas, ¿no desata cada uno de vosotros su buey o su asno del pesebre en día de reposo y lo lleva a beber? ¹⁶Y ésta, que es hija de Abraham, a la que Satanás ha tenido atada durante dieciocho largos años, ¿no debía ser libertada de esta ligadura en día de reposo? ¹⁷Y al decir Él esto, todos sus adversarios se avergonzaban, pero toda la multitud se regocijaba por todas las cosas gloriosas hechas por Él (13, 10-17).

El texto sitúa la escena en un contexto determinado: una de las sinagogas, un día de reposo (v. 11) y el oficial de la sinagoga (v. 14). De entrada, se le informa al lector que todo acontece en el

²²⁹ Esas fuerzas no son seres personales sino poderes, y “ésta es también la causa de que no haya personalidad divina que no conserve algo de impersonal”. Jacinto Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones de sí mismo* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002), 39.

²³⁰ En el Antiguo Testamento, en la literatura judía y en el Nuevo Testamento no existe ningún caso de persona poseída por el *satán* o el *diablo*. Maggi, *Jesús y Belcebú*, 33.

ámbito de la religión oficial del judaísmo. De la mujer se afirma que tiene una enfermedad *causada por un espíritu* (v. 12), y que está “encorvada” desde hacía dieciocho (18) años. La referencia a los dieciocho años es una forma bíblica para indicar un período de opresión y sometimiento: “*Y ellos afligieron y quebrantaron a los hijos de Israel ese año; por dieciocho años oprimieron a todos los hijos de Israel que estaban al otro lado del Jordán, en Galaad, en la tierra de los amorreos*” (Jue 10, 8). De lo anterior se infiere que la sinagoga y los que sostienen la religión oficial son los responsables de la enfermedad; la ideología religiosa es la responsable de la opresión de la mujer, opresión que viene confirmada por el tipo de enfermedad que padecía: *estaba encorvada, y de ninguna manera se podía enderezar*. Obsérvese la relación que se establece entre sinagoga/ideología religiosa/espíritu y enfermedad. Jesús interviene liberando a la mujer del sometimiento ideológico: *y al instante se enderezó* y glorificaba a Dios (v. 13). Quienes reaccionan ante la posición liberadora de Jesús son *el oficial de la sinagoga* (v. 14) y *todos sus adversarios* (v. 17), reacción que implica una oposición a la propuesta liberadora de Jesús. La réplica de Jesús llamándolos *hipócritas* y la mención de Satanás, *quien la ha tenido atada durante dieciocho largos años* (v. 16), se convierten en una denuncia profética ante la opresión ejercida por ellos en nombre de una ideología religiosa. Satanás, entonces, es una referencia a personas concretas, en este caso, el oficial de la sinagoga y los adversarios de Jesús, que asumen el rol de enemigos de la mujer y la someten-*encorvan* en nombre de una ideología religiosa. La enfermedad es causada por un espíritu, que está en estrecha relación con la misma ideología religiosa, de donde se sigue que el motivo de la opresión es esta misma ideología-*enfermedad*. Téngase presente que el término *demonio-espíritu* sirve para indicar realidades abstractas que tienen efectos nocivos en las personas. El oficial de la sinagoga (Satanás) promueve e impone una ideología (espíritu-demonio) que enferma-*somete* a la mujer.

El asunto del diablo y de los demonios, tal como queda señalado, adquiere unas connotaciones claramente antropológicas, toda vez que los conceptos remiten a situaciones humanas donde están implicadas personas concretas (Satanás) quienes, a partir de sus propias invenciones (ideologías religiosas o políticas), inten-

tan someter a otros seres humanos en busca del propio interés o beneficio.²³¹ Se intuye, entonces, que la posesión demoníaca es la puesta en escena de un drama relacional que involucra a diferentes actores, esto exige, para su comprensión, tener presente todas las dinámicas interpersonales implicadas. Una mirada al corazón humano, desde el punto de vista bíblico, ayudará a entender que estas dinámicas interpersonales se inscriben en lo más profundo e íntimo de cada ser humano. En algunos textos bíblicos se expone la siguiente convicción: *el origen de todos los males está en el corazón humano*. Comprender el corazón humano como sede de la maldad no sólo está en sintonía con la enseñanza de Jesús, sino que ayuda a esclarecer la cuestión del diablo y los demonios.

El corazón humano como origen del mal moral e histórico

El asunto del mal es una cuestión que inquieta profundamente al ser humano y su presencia en la historia le desborda cualitativa y cuantitativamente. Ha intentado comprender su origen recurriendo a entidades más grandes que él mismo: algún principio trascendente que sea la causa del mal cósmico e histórico, tal como lo han planteado y sostenido los dualismos cosmológicos (Zaratustra). Las tendencias monistas, por su parte, consideran que el mal es el resultado de una rebelión en el mundo divino, de allí las ideas de un rival u oponente del Dios bueno y poderoso quien sería el responsable de la maldad en el cosmos y en la historia. En la mentalidad bíblica se reconoce, inicialmente, a Yahvé como el responsable del bien y del mal, sin embargo, debido al proceso de trascendentalización de Dios, y gracias a los desarrollos de la literatura intertestamentaria, va emergiendo un personaje sobre el que recae toda la responsabilidad sobre el mal: *Satanás*. Si bien

²³¹ En este contexto, por consiguiente, no se trata de considerar el mal como cuestión teórica o metafísica, sino, más sencillamente, como dato que posee una evidencia semejante a la de la *acción* en la existencia cotidiana de hombres y mujeres, sea cual sea su grado de cultura, sus creencias, sus aficiones, su sanidad o su patologización, etc. Duch, *Estaciones del laberinto*, 39.

esta manera de comprender el mal se ha instalado en la mentalidad de no pocos creyentes hasta el día de hoy, la mentalidad bíblica ofrece otra alternativa de interpretación respecto del origen del mal y sus repercusiones históricas: *el corazón del ser humano*. El estudio de algunos textos bíblicos pondrá de manifiesto esta convicción bíblica.

Y el SEÑOR vio que era mucha la maldad de los hombres en la tierra, y que toda intención de los pensamientos de su corazón era sólo hacer siempre el mal (Gn 6,5).

[...] Y el SEÑOR percibió el aroma agradable, y dijo el SEÑOR para sí: Nunca más volveré a maldecir la tierra por causa del hombre, porque la intención del corazón del hombre es mala desde su juventud; nunca más volveré a destruir todo ser viviente como lo he hecho (Gn 8, 21).

[...] Pero cuando llegó a ser fuerte, su corazón se hizo tan orgulloso que obró corruptamente, y fue infiel al SEÑOR su Dios, pues entró al templo del SEÑOR para quemar incienso sobre el altar del incienso (2Cro 26, 16).

[...] El necio ha dicho en su corazón: No hay Dios. Se han corrompido, han cometido hechos abominables; no hay quien haga el bien (Sal 14, 1).

[...] Las palabras de su boca eran más blandas que la mantequilla, pero en su corazón había guerra; más suaves que el aceite eran sus palabras, sin embargo, eran espadas desnudas (Sal 55, 21).

¹Líbrame, oh SEÑOR, de los hombres malignos; guárdame de los hombres violentos, ²que traman maldades en su corazón; que cada día provocan guerras (Sal 140, 1-2).

[...] No dejes que mi corazón se incline a nada malo, para practicar obras impías con los hombres que hacen iniquidad, y no me dejes comer de sus manjares (Sal 141, 4).

[...] Tu comportamiento y tus acciones te han traído estas cosas. Esta es tu maldad. ¡Qué amarga! ¡Cómo ha penetrado hasta tu co-

razón! (Jer 4, 18). Más engañoso que todo, es el corazón, y sin remedio; ¿quién lo comprenderá? (Jer 17, 9).

²⁰Y decía: Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre.²¹Porque de adentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, ²²avaricias, maldades, engaños, sensualidad, envidia, calumnia, orgullo e insensatez. ²³Todas estas maldades de adentro salen, y contaminan al hombre (Mc 7, 20-23).

El sustantivo masculino לֵב (*lèb*), es un término hebreo de carácter polisémico que adquiere las siguientes connotaciones: 1. Órgano físico; 2. Lugar donde se asienta la vida; 3. *Yo* interior donde reposan los sentimientos e impulsos; 4. Mente, carácter, disposición o inclinación; 5. Determinación y lugar moral; 6. Intenciones; 7. Atención, consideración y comprensión; 8. Estado de ánimo en su totalidad; 9. Conciencia; 10. Interioridad humana; y 11. Capacidad de organizar la vida y a las personas. El corazón es asociado con la intención, יָצַר (*yétser*) en hebreo, que hace referencia a un propósito y se deriva del verbo יָצַר (*yàtsar*) que remite a la idea *de moldear una forma a partir de la tierra*,²³² adquiriendo, figurativamente, el sentido de *formar una resolución*. Las intenciones, pues, se forman en el corazón. Esta parece ser, por otra parte, la convicción del autor bíblico cuando narra la confrontación entre Saúl y David, citando un proverbio de los antiguos, según el cual, *De los malos procede la maldad* (1S 24, 23), para explicar que la intención de matar se origina en el corazón de los seres humanos. En este relato no se hace mención a entidades sobrehumanas que persuadan a David para que asesine a Saúl, todo lo contrario, son sus compañeros quienes le sugieren: *Mira, este es el día del que te habló el Señor: 'He aquí, voy a entregar a tu enemigo en tu mano, y harás con él como bien te parezca'* (24, 4). Las sugerencias de los otros contribuyen, según se infiere de la narración, a la configuración de las intenciones en el propio

²³² יָצַר *Modelar, formar, configurar, plasmar, labrar, forjar, tallar, esculpir; proyectar, planear, organizar; armar, montar, disponer.* En sentido figurado, *planear, preparar, realizar y ejecutar.* Schökel, *Diccionario*, 330.

corazón. Si bien es el corazón humano la sede de las intenciones, estas se van configurando biográficamente a partir de las palabras y sugerencias de los otros.

En los breves fragmentos del Génesis (6, 5; 8, 21), el yahwista establece una íntima relación entre el corazón humano, entendido como su interioridad, y la maldad en la tierra; cuando afirma *que la intención del corazón del hombre es mala desde su juventud*, el relator sugiere que la interioridad del ser humano es moldeada y va adquiriendo características nocivas para sí mismo y para los otros: *La necedad está ligada al corazón del niño* (Pro 22, 15). Entendido el corazón como una manera de indicar la interioridad humana,²³³ se comprenderá que es allí donde se originan, desde la infancia, aquellas realidades personales que se vinculan con el mal. En 2Cro 26, 16, por ejemplo, se establece un nexo entre el corazón y el orgullo que conduce a la corrupción y a la infidelidad. La primitiva raíz verbal hebrea גָּבַחַ (gābahh), de donde se deriva el sustantivo *orgullo*, hace referencia a *ser levantado a una gran altura, exaltar, elevar y ser altanero*. Esto es lo que se afirma del rey Uzías en el relato de las Crónicas, quien, movido por su condición de soberano, transgredió las normas culturales establecidas, cuya consecuencia fue la lepra que le condujo a la muerte. Es interesante constatar que la lepra es una herida provocada por el Señor (26, 20), de donde se infiere que sólo a Dios corresponde la grandeza y el reconocimiento. El orgullo que se concibe en el corazón humano le induce a querer ocupar el lugar de Dios. Esta parece ser, entre otras cosas, la clave hermenéutica de Isaías 14,12-15,²³⁴ texto que ha sido interpretado para justificar la caída del ángel que dio origen al enemigo de Dios llamado *Lucifer*.²³⁵

²³³ En el Antiguo Testamento el “corazón” no es exclusivamente la sede de los sentimientos, sino también del entendimiento y la voluntad; el enunciado abarca pues todo el conjunto de la vida interior del hombre. Von Rad, *El Libro del Génesis*, 137.

²³⁴ Joseph Blenkinsopp, *El libro de Isaías (1-39)* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), 296-300.

²³⁵ Las palabras de los profetas cuando son realmente inspiradas por Dios, pueden tener más de un sentido, sin que el uno anule al otro. Isaías podía creer que su vaticinio se refería a un hombre futuro y Dios pudo haberlo

La negación de Dios que hace el necio justifica la corrupción y los hechos abominables (Sal 14, 1). El sustantivo לָבָל (*nâbâl*) hace referencia a una persona *vil, estúpida y malvada*. Su vileza y maldad brotan del corazón y es allí donde se conciben la violencia (Sal 140. 1-2), la iniquidad (141, 4) y la guerra (55, 21). Las afirmaciones del profeta Jeremías consolidan la convicción bíblica según la cual la maldad emerge del corazón humano (4, 18), convirtiendo a la persona en una realidad engañosa (17, 9). El término corazón, pues, es una imagen bíblica para indicar la complejidad de la interioridad humana y la inclinación al mal que brota desde lo más íntimo del ser humano.²³⁶ A diferencia de los autores

hecho hablar de manera que representara también la antigua suerte de un ángel. Giovanni Papini, *Il Diavolo* (Firenze: Editorial Vallecchi, 1969), 42; Laurentin, *El Demonio*, 96; Balducci, *El Diabolo*, 14; Maggi, *Jesús y Belcebú*, 101.

²³⁶ En TestXII Sim 2,7, Beliar es llamado «el príncipe de la mentira»; paralelamente, Jn 8, 44, refiriéndose al demonio, dice: «Cuando dice la mentira, dice lo que *le* sale de dentro, porque es falso y padre de la mentira». Según TestXII As 1, 8, quien se deja llevar por la mala inclinación - lo que el judaísmo llamará *yesser ra'* - está gobernado por Beliar; por el contrario, Beliar no tiene ningún poder sobre los puros (TestXII Rub 4,10). Díez, *Introducción*, 336. El rabinismo -que se niega a explicar el mal por el pecado original- acepta una tercera explicación: el mal deriva del *yesser ra'*, criatura perversa o mala inclinación creada en el hombre. También ciertos apócrifos recogen esta explicación. El origen de la misma está en Gn 6,5: «Toda la inclinación (*yesser*) de los pensamientos de su corazón son el mal continuamente», y en Gn 8,21: «Porque la inclinación (*yesser*) del corazón del hombre es el mal desde su juventud». El esquema rabínico es el siguiente: junto al *yesser ha-ra'*, o mala inclinación, hay en el hombre un *yesser ha-tob*, o buena inclinación; la doble inclinación se deduce -según bBer 61a- de la doble *yod* del verbo *wayyiser* (“y formó al hombre...”) en Gn 2,7; el misterio de la doble *yod* es que Dios creó al hombre con las dos inclinaciones; Dios mismo es, pues, el creador único de las dos. Gn. R. 9,7 justifica aún la creación de la mala inclinación: «¿Es que la mala inclinación es buena? Si no fuera por ella, el hombre no construiría casas, ni se casaría, ni engendraría hijos, ni emprendería negocios». Otra explicación dice que la mala inclinación la crea Dios el día del nacimiento, y se torna realmente «mala» si no se la controla; la inclinación buena se recibe a los trece años cuando uno se hace *bar miswá* obligado a cumplir la ley (Ecl. R. 4,13). En el mundo futuro no existe la mala inclinación, como tam-

apocalípticos que responsabilizaron al diablo de todo el mal en el cosmos y en la historia, la tradición rabínica, fiel a esta tradición bíblica, considera que es en el corazón humano donde se hallan las posibilidades para el bien o para el mal.²³⁷ Entendieron que el corazón se inclina hacia lo uno o hacia lo otro. Estas tendencias al bien o al mal fueron denominadas בוטָה רַצִי (*yets'er ha-tob*) o רַצִי הַרָה (*yets'er ha-ra*) por la tradición rabínica a partir del estudio y la interpretación de algunos textos de la biblia hebrea,²³⁸ tal como lo documenta Burton en su trabajo histórico:

poco en los ángeles, pues «en el mundo futuro ni se come ni se bebe ni se engendra, ni hay comercio ni envidia ni odio ni riñas, sino que los justos se sientan con las cabezas coronadas contemplando la gloria de la *Sekiná*» (bBer 17a). Nótese que el *cor malignum* de 4 Esd es una noción equivalente al yeser *ra'*. TestXII As 1,2-9 menciona también las dos inclinaciones o voluntades que están en el corazón del hombre. Maggi, *Jesús y Belcebú*, 341. Aranda, *Literatura judía*, 328. Fernando Bermejo, “Lógica dualista, piedad monoteísta: la fisonomía del dualismo maniqueo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, no. 12 (2007): 62. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0707110055A>. Antonio Bravo, “El Diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (Siglos IV-VII)”, *Románico Digital*, (?): 45. http://www.romanicodigital.com/documentos_web/documentos/C11-2.

²³⁷ Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano moral. Si todo lo real ha sido creado por Yahveh, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única creada: el corazón humano -y no un dios-. Siendo operados por el hombre -el bien y el mal- no pueden ya ser “creaturas” (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una relación intersubjetiva. El hombre falta, comete una infidelidad contra (relación negativa) Yahveh, contra la Alianza, contra otro hombre. Pero ese “mal” no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un “estado” de alguien: *Y Yahveh vio que era inmenso el mal (rahat) del hombre en la Tierra; y (vio) que en todo tiempo solo mal producen (tets'er) los pensamientos del Corazón (libó)* (Génesis 6, 5). Enrique Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969), 39.

²³⁸ Gen 2,8; 6,5; 8, 21; 1Re 8, 37; 1Cro 28, 9; 2Cro 6, 28; Job 20, 22; Sal 94, 9.20; Pro 3,1; 4,12; Isa 11,13; 26,3; 44,10; 45,18; Hab 2,18.

Las enseñanzas de los rabinos en el Talmud rechazaban conscientemente la tendencia dualista de los autores apocalípticos, e insistían en la unidad de un Dios benévolo. El mal es resultado del estado imperfecto del mundo creado, o bien del mal empleo del libre albedrío por los seres humanos, y no de las maquinaciones de un enemigo cósmico de Dios. Por lo general, los rabinos rechazaban la noción de un ser personificado que dirige las fuerzas del mal, y preferían hablar del Diabolo como un símbolo de la tendencia al mal en la humanidad. Según las enseñanzas rabínicas, en cada individuo habitan dos espíritus antagónicos: una tendencia al bien (*yetser ha-tob*) y una tendencia al mal (*yetser ha-ra*). Los rabinos solían argumentar que el Señor creó ambas tendencias, pero dio el *Torá* a la humanidad para que pudiéramos superar el *yetser* maligno, siguiendo la ley. Se concibió al Diabolo como una personificación del *yetser*: El rabino Simón ben Lakish escribió que “Satanás y el *yetser* y el ángel de la muerte son uno mismo”. Los rabinos rechazaron la tradición de la rebelión de los ángeles, ya que estos no poseen un *yetser* maligno y no pueden pecar.²³⁹

En Marcos 7, 20-23, Jesús afirma que *lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre*. La enseñanza de Jesús sitúa el origen de los malos pensamientos y las maldades en el corazón de los hombres. El sustantivo femenino καρδιά es el equivalente del hebreo לֵב (*léb*) y significa el *interior del hombre, la sede del entendimiento, del conocimiento y de la voluntad*, pero adquiere también el sentido de *conciencia moral*.²⁴⁰ El sustantivo masculino διαλογισμός deriva del verbo διαλογίζομαι que indica la capacidad de reflexionar de forma calculada con una intención, generalmente, negativa,²⁴¹ en el texto es señalado con el adjetivo κακός, perjudicial, dañino y malvado. Los malos pensamientos, pues, son consideraciones o razonamientos que se generan en el diálogo interior y persiguen una intención dañina. Πονηρός se deriva del sustantivo πόνος, *esfuerzo, dificultad, aflicción y enfermedad*, y del verbo πονέω, *trabajar, esforzarse, causar dolor, sentir dolor*, adquiriendo

²³⁹ Burton, *Satanás*, 30-31.

²⁴⁰ cf. Balz, *Diccionario*, V. I, 2196.

²⁴¹ Balz, *Diccionario*, V. I, 930.

el significado de causar el mal o realizar acciones caracterizadas por el mal.²⁴² Los malos pensamientos y las maldades, entonces, brotan de la interioridad humana. La expresión *el corazón de los hombres* (v. 21), sugiere que estas consideraciones adquieren un carácter universal, esto es, aplican para todos los seres humanos. Desde esta perspectiva, la enseñanza de Jesús se aproxima a la doctrina rabínica sobre el עֲרֵה רָעָה (*yetser ha-ra*) o tendencia/inclinación al mal.²⁴³ En esta misma línea interpretativa habría que situar el pensamiento del *Pastor de Hermas*:

Dos ángeles acompañan al hombre, uno de justicia y otro de maldad. El ángel de justicia es delicado y recatado y manso y tranquilo. Así pues, cuando este ángel penetre en tu corazón, te hablará inmediatamente de justicia, de pureza, de santidad, de contentarte con lo que tienes, de toda obra justa y de toda virtud reconocida. Cuando sientas que tu corazón está penetrado de todas estas cosas, entiende que el ángel de la justicia está contigo, porque éstas son las obras del ángel de la justicia. A él pues has de creerle, y a sus obras. Considera por otra parte las obras del ángel de la maldad: en primer lugar, es impaciente, amargado e insensato: sus obras son malas y capaces de abatir a los siervos de Dios. Cuando este ángel penetre tu corazón, has de saber conocerle por sus obras. Cuando te sobrevenga alguna impaciencia o amargura, entiende que él está dentro de ti: igualmente cuando tengas ansias de hacer muchas cosas, o de muchos y exquisitos manjares, de muchas y variadas bebidas, de embriagueces muelles o inconvenientes; igualmente cuando tienes deseos de mujeres, o de posesiones o de gran soberbia y altanería y de otras cosas por el estilo: cuando estas cosas penetren en tu corazón, sábetete que el ángel de la maldad está dentro de ti. Así pues, tú, conociendo sus obras, apártate de él y no le

²⁴² cf. Balz, *Diccionario*, V. II, 1075-1076.

²⁴³ Conociendo la praxis y la enseñanza anterior a Jesús, debe concluirse que estas malas ideas son particularmente funestas por oponerse radicalmente al amor al prójimo y frustrar, por eso mismo, el desarrollo humano. Unas absorben la vida del hombre impidiéndole centrarla en el amor a todos y en su propio crecimiento como persona; otras vician al hombre por dentro y lo llevan a causar daño a los demás, oponiéndose así frontalmente al amor, única senda de vida. Mateos, *El Evangelio de Marcos*, 156.

creas para nada, pues sus obras son malvadas y no traen provecho alguno a los siervos de Dios.²⁴⁴

El planteamiento de *Hermas* hace pensar en realidades externas al ser humano, sin embargo, su inhabitación en el corazón de la persona y lo que provocan en él permite considerar que ambas obras, las buenas y las malas, proceden de la interioridad humana, tal como sugiere Jesús en el evangelio de Marcos. Los autores de la biblia hebrea, la tradición rabínica, el mensaje de Jesús en el Nuevo Testamento y la producción escrita de algunos autores cristianos plantean una interpretación alternativa para comprender el origen del mal y su agente principal: *el corazón del ser humano*. De esta manera, en la tradición pre-cristiana y en la misma tradición cristiana se identifican dos maneras de entender y explicar el asunto del mal: 1. La que atribuye el origen y la responsabilidad del mal a una realidad *no humana* que estaría al mismo nivel del principio divino del bien o se derivaría de este a partir de un proceso de rebeldía; y 2. La que considera el corazón humano como el lugar donde se gestan los malos pensamientos y desde donde se planean, consienten y ejecutan las malas acciones.²⁴⁵ El estudio de la primera alternativa muestra que las elaboraciones y especulaciones para explicar a-históricamente el origen del mal tienen un trasfondo antropológico e histórico, toda vez que la experiencia humana constituye el fundamento somático, emotivo, cognitivo y comportamental de las realidades que se perciben como causa del mal cósmico e histórico. La segunda alternativa no duda en soste-

²⁴⁴ Vives, *Los Padres de la Iglesia*, 58. No está claro si *Hermas* quería decir que dos ángeles cósmicos se debaten en nosotros, o bien que cada uno de nosotros tiene sus dos ángeles personales, como en la teoría de los *yetserim*. Burton, *Satanás*, 51-52.

²⁴⁵ Dado que el diablo sí persuade a otros seres a pecar, puede denominarse causa indirecta del pecado, pero eso sólo es una manera de hablar, porque el pecador mismo es siempre la causa directa del pecado. El diablo, por tanto, no es necesario para explicar el acto pecaminoso. Ni siquiera es necesario para explicar la tentación. Si el diablo no existiera, la humanidad seguiría sujeta a tentaciones a pecar debido a las pasiones del cuerpo. Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. En diablo en la Edad Media* (Barcelona: Editorial Laertes, 1984), 228.

ner que es el corazón humano el origen del mal ético e histórico, quizá con repercusiones cósmicas (cf. Gn 6, 7). Las dos alternativas justifican sus explicaciones a partir de una experiencia antropológica básica. Siguiendo esta convicción se hará una exposición sobre el origen antropológico del concepto *demonio* que ayudará a comprender, todavía más, el asunto de la posesión demoníaca.

Origen antropológico y relacional de los conceptos diablo y demonios

Las palabras con las que el ser humano se comunica tienen un origen antropológico, pues surgen en situaciones cotidianas y concretas; con las palabras se intenta expresar lo que experimenta el ser humano en su encuentro con otras realidades distintas de él mismo, algunas de ellas, desbordantes; piénsese, por ejemplo, en la experiencia de observar la erupción de un volcán, o una inundación de grandes proporciones o un fenómeno meteorológico descomunal; estas experiencias provocan en el ser humano sensaciones corporales, emociones intensas, reacciones comportamentales y cogniciones con las que intenta comprender y explicar lo que acontece independientemente de su acción. Es en este proceso secuencial donde emergen las palabras como un modo de condensar una experiencia más amplia que las palabras mismas. Desde este punto de vista, la palabra *demonio/demonios* emerge de una experiencia antropológica y condensa, en sí misma, una compleja estructura relacional que no siempre se hace evidente cuando se pronuncia. Es importante anotar, además, que el ser humano es estructuralmente relación, esto es, no puede comprenderse al margen de su condición relacional básica,²⁴⁶ y, por

²⁴⁶ La sociología relacional se caracteriza por proponer un nuevo enfoque analítico e interpretativo que se mueve entre la sociología y la antropología filosófica. Al adoptar la noción de relación como categoría fundamental, plantea la estructura ontológica del ser desde una perspectiva relacional. Es decir, la relación, o el carácter relacional, está ya presente en la misma configuración de la identidad personal: uno se reconoce como quien es precisamente cuando entra en relación con la alteridad. Sólo frente a un Tú, el Yo se reconoce “como quien es en lo que es”. Esa cons-

tanto, separado de realidades distintas a él con las que interactúa de manera permanente.

La palabra Satanás, por ejemplo, remite en sus orígenes a una persona que asume una postura adversa y hostil frente a un semejante. Una mirada a la experiencia humana de la que emerge esta palabra ayudará a comprender su estructura relacional. El verbo hebreo שָׂטַם (*śâṭam*) indica la experiencia de *guardar rencor contra, albergar animosidad hacia, odiar, hostilizar y atacar*,²⁴⁷ situaciones estas que sólo se entienden en el contexto de una relación interpersonal, pues el odio, el rencor y la animosidad no sólo remiten a la condición emocional del ser humano, sino que surgen en una relación humana concreta. Es posible que una persona afirme que odia al sol o a la lluvia, sin embargo, esta experiencia de odio no se explicaría por la presencia del sol o de la lluvia, sino por un tipo de asociación de estos fenómenos naturales con situaciones interpersonales. El término Satanás, entonces, remite a una persona que experimenta el odio y el rencor hacia otro ser humano, de allí que asuma actitudes hostiles de oposición y adversidad. Satanás,

tatación de la necesidad de los demás para descubrir y construir la propia identidad lleva a la sociología relacional a confirmar que el hombre es un ser-con-otro, un ser-en-relación. Esto significa que ya su misma estructura ontológica es relacional y, por consiguiente, necesita de los demás y de las relaciones con ellos para su propio desarrollo personal. De ahí que se considere que el hombre es un ser dependiente por naturaleza; dependencia que también está presente en la relación social. Nuria Garro-Gil, “Relación, razón relacional y reflexividad: tres conceptos fundamentales de la sociología relacional”, *Revista Mexicana de Sociología*, 79, no. 3 (2017): 633-660. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57681/51148>. Francisco Altarejos, “La co-existencia: fundamento antropológico de la solidaridad”, *Studia Poliana*, no. 8 (2006): 119-150. <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/studia-poliana/article/view/26055>. Pierpaolo Donati, *Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Sciences* (Londres: Routledge, 2011), 71; Juan A. Ruíz de Gopegui, “Inferno: *revelação* ou fruto do imaginario colectivo?”, *Perspectiva Teológica*, no. 33 (2001): 363-390. <https://es.scribd.com/document/325995563/163-gopegui-Inferno-Revelacion-o-Imaginario-Colectivo>.

²⁴⁷ cf. Schökel, *Diccionario*, 729.

pues, es la “encarnación” de sentimientos hostiles hacia otra persona.²⁴⁸ ¿Dónde está el odio? No es una realidad independiente del ser humano, es la abstracción de una experiencia interhumana e interpersonal, por eso, Satanás es la concreción, o mejor, la personificación, del odio.²⁴⁹ Si esto es verdad en relación con la palabra Satanás, también lo es para la palabra demonio.

El término δαίμων, en Platón, hace referencia a una entidad indeterminada que guía a cada ser humano en su vida y estaría, por su misma naturaleza, en condiciones de conocer y revelar el porvenir.²⁵⁰ Para el estoicismo antiguo, δαίμων, es un ser provisto de una naturaleza dividida e ígnea, significado que podría derivar del verbo δαίω, *brillar*, en el sentido de δαήμων, *brillante e ilustre*, o del verbo δαίω, *dividir*, haciendo referencia a un ente dividido y sepa-

²⁴⁸ Pero el estar en contra no forma parte de la naturaleza misma de esta clase de adversarios, sino que sólo lo son para un caso concreto y temporalmente. Por consiguiente, en el uso de esta raíz (stn) late la referencia a una conducta entre hombres. Preuss, *Teología*, 446.

²⁴⁹ Pero los teólogos actuales tienden cada vez más a considerar al diablo como una *personificación* de ese mal en vez de como un agente personal y responsable en gran parte de esos males que sufre el mundo. Charles Meyer, “Doctrina del Magisterio sobre ángeles y demonios”, *Concilium. Revista internacional de Teología*, no. 103 (1975): 390-400. <https://es.scribd.com/document/214158476/103-marzo-1975>.

²⁵⁰ Platón emplea, además, el término δαίμων en otros pasajes de sus diálogos para distintos referentes. Habría que resaltar un sentido tradicional para indicar la divinidad indeterminada, bien sea superior o inferior, o simplemente un genio protector, como ocurre en el *Fedón*, donde δαίμων hace referencia a una especie de *espíritu* guía que a cada uno le ha sido asignado en la vida, para acompañarle e iluminarle el camino, no sólo en vida, sino también en la muerte, y conducir al alma al lugar donde ha de ser juzgada, antes de purificarse de sus delitos y pasar al Hades, de donde, después, otro la saca de allí. Es significativo que Platón emplee el viejo término religioso, que ya antes había utilizado Empédocles, para el yo oculto, o sea, demon. En este caso, el consejero divino y guía del hombre durante su existencia. Inmaculada Rodríguez Moreno, “Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico”, *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, no. 6 (1994): 190. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=163898>.

rado del cuerpo. La concepción de Posidonio coincide con la idea socrática sobre el δαίμων, según esta, el término hace referencia a una *entidad interior* del hombre, quizá divina, que al no escucharla o seguirla conduce al ser humano a su sufrimiento.²⁵¹ En efecto, “el hombre perverso no sigue al *demon* que está en él, sino que en su lugar se deja influir por su lado perverso y de instinto animal e irracional”.²⁵² Desde esta perspectiva, el *demon* es para Platón *un ser interior*, independiente del cuerpo con el cual establece un vínculo transitorio, cuya finalidad es conducir al ser humano hacia su felicidad por el uso de la razón, para esto debe distanciarse de la dimensión animal e irracional que también le constituye.²⁵³ Parece, pues, que el δαίμων se identifica con el νοῦς, aquel don entregado por los dioses al ser humano para guiarle y protegerle.²⁵⁴ Este modo de comprender el significado del término ofrece interesantes pistas: 1. El δαίμων es una realidad interior en el ser humano; 2. Está emparentado con los dioses; 3. Tiene la función de guiar al ser humano hacia su felicidad; 4. Se identifica con la capacidad racional

²⁵¹ “La causa de los sufrimientos, esto es, del desacuerdo y de una vida desdichada, está en no seguir en todo al *demon* interior, que es connatural y tiene una naturaleza semejante al que administra todo el mundo, sino que ellos (los hombres), decayendo, se dejan llevar algunas veces por uno inferior y animal, y sin poner los ojos en esto, ni en esos que mejoran la causa de los sufrimientos ni en los que tienen una correcta opinión sobre la felicidad y la armonía. Pues no ven que lo primero en ella es el no dejarse arrastrar en nada por el alma irracional, desgraciada y abandonada por los dioses”. Claudii Galeni, *De placitis Hippocratis et Platonis*, V. I (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1874), 448.

²⁵² cf. Inmaculada Rodríguez Moreno, “Demonología estoica”, *Habis*, no. 30 (1999): 175-187. https://www.researchgate.net/publication/28271058_Demonologia_estoica.

²⁵³ Platón, en el *Timeo*, expone la teoría del genio, protector, concedido por Dios, el cual habita en la cabeza. Este ser ha sido identificado con un tipo de *alma* racional. Frente a ella, estaría la irracional, que ya no es un demon, sino una clase mortal, sometida por terribles e inestables pasiones. Todo ello parece sugerir que para Platón la personalidad humana se halla escindida en dos, aunque no deja bien claro qué nexos podría unir a un demon invencible, residente en la cabeza, con un conjunto de impulsos irracionales, habitantes del pecho o del vientre. Rodríguez Moreno, “Démones”, 192.

²⁵⁴ Rodríguez Moreno, “Demonología”, 185.

del ser humano; 5. Su inhabitación en la persona es transitoria; y 6. No seguir al δαίμων significa sufrimiento.

En otras culturas, como la mesopotámica, era necesario representar los acontecimientos para poder formarse una imagen mental sobre ellos, por ese motivo se le daba mayor importancia a lo concreto y materializable que a lo abstracto. La relación de los vivos con los muertos, desde este código cultural, es importante para rastrear la emergencia de aquellas entidades espirituales que más tarde se identificarán con la palabra demonio.²⁵⁵ Se pensaba que del cuerpo sin vida (*salamtu*) de una persona quedaban tres realidades que sobrevivían a la muerte: los huesos (*esemtu*), el espíritu (*etemmu*) y el nombre (*sumu*). El *etemmu* “adquiría una serie de poderes especiales por los que podía atacar o ayudar a los vivos de diversas maneras; cuando se muestran hostiles con la humanidad podemos destacar las pesadillas, enfermedades, dolores de cabeza y alteraciones psicológicas”;²⁵⁶ esta forma de comprender la permanencia de los muertos en la tierra de los vivos se fundamenta en un temor no sólo a la muerte y a lo desconocido, sino a echar en el olvido a quienes habían muerto. Se creía que no rendir cultos a los muertos, sea por el recuerdo de sus nombres o por algún tipo

²⁵⁵ Los espíritus de los antepasados muertos protegen y aseguran la prosperidad de sus sucesores, quienes a cambio les honran con ofrendas y ritos periódicos en santuarios locales o en sus propias tumbas. Dichos espíritus velan por el mantenimiento de las costumbres tradicionales de la familia o del clan, castigando con enfermedades y desgracias a quienes las transgreden o ignoran. [...] En la tradición marcana incorporada por Mateo y Lucas a sus respectivos evangelios encontramos algunos textos que podrían presuponer la creencia, frecuentemente señalada tanto por antropólogos como por historiadores, según la cual los espíritus de los muertos, sobre todo de los muertos a destiempo (*aoroi*), pueden poseer a personas vivas. Esther Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), 42, 118.

²⁵⁶ La idea del Mal en el *etemmu* aparece, básicamente, del temor que provocaba la muerte, del temor a lo desconocido, a la nada. Juan M. Herretero de la Iglesia, “Antecedentes al concepto de *satanismo* en la tradición acadia”, *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, no. 4 (2001): 129-138. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3016536>.

de rito funerario, era una afrenta para ellos que provocaban su ira y, por supuesto, sus acciones dañinas respecto de los vivos. Había, según parece, una necesidad de mantener *vivos* a los muertos.²⁵⁷ De lo anterior se puede inferir lo siguiente: 1. El motivo de estas consideraciones es la relación entre vivos y muertos; 2. El planteamiento de la pervivencia allende la muerte lo elaboran los vivos, quizá por temor a los muertos y a la propia muerte; 3. Se afirma la vida después de la muerte, aunque sólo sea de algunas dimensiones de la persona; 4. El *etemmu* es la parte activa del muerto que sigue interviniendo en el mundo de los vivos; 5. Se atribuye al *etemmu* la causa de las pesadillas, las enfermedades y las alteraciones psicológicas;²⁵⁸ y 6. Se elaboran unas estrategias para calmar

²⁵⁷ Los Shang creían que los espíritus de los muertos podían ser peligrosos, de modo que los parientes enterraban a los muertos en gruesos ataúdes de madera, cubrían sus cuerpos de jade y rellenaban sus orificios, para que no escapasen sus espíritus y se cebasen con los vivos. Los rituales estaban destinados a lograr que un fantasma, peligroso en potencia, se convirtiera en una presencia benévola y servicial. Armstrong, *La gran transformación*, 58.

²⁵⁸ En la cultura sápara, como en otras culturas amazónicas e indígenas en general, existe la concepción de la profunda interacción entre el cuerpo y el espíritu, de modo que los efectos de la ausencia de salud operan tanto en el cuerpo como en el espíritu, rompiendo este equilibrio ideal. Algunos relatos orales presentan esta compleja trama entre la unidad de cuerpo y espíritu y su relación con el mundo de los espíritus y los muertos. Se presenta a continuación el relato “*Historia del hijo enfermo de secas*” que explica esta imbricada relación y permite comprender de qué manera los sápara se confrontan con el mundo de la enfermedad y de la muerte: *Un padre tenía un hijo. El padre salió a barbasquear. El hijo quedó con secas (inflamación de los ganglios). El padre había tenido otro hijo que se había muerto. Es decir, el enfermo había tenido un hermano muerto. El padre salió a buscar a la hormiga ukuy. El hijo se quedó en la casa y el papá se fue a la chacra. Llegaron los fantasmas y le preguntaron al enfermo, le picaron la seca, le picaron con un hueso y le sacaron la pus. Cuando el padre volvió, el hijo [el muerto] le relató lo sucedido. El papá dijo: Tú ya estás muerto. ¿Por qué llegaron [los fantasmas] si estás muerto? Mira tu hueso: Aquí está. Ahí se ha enojado el muerto y lanzó el hueso al río. Después de esto se ha ido. Ahí llega el papá y conversa con el que se quedó en la cama. ¿Por dónde se fue [el muerto]? Allí se ha ido. Han hecho unas casitas para dormir y han sido ukuy, esas hormigas comestibles. Han vivido ahí los fantasmas, pero cuando el hombre, el papá llegó, habían desaparecido”. Ruth Moya, *La selva y la**

el ímpetu de los *espíritus* y mantener la memoria de los difuntos. Interesa destacar, por el momento, que el *etemmu* de los difuntos era percibido como un *espíritu* que podría devenir dañino y destructor para los vivos, así como benefactor, dependiendo del comportamiento de estos.

El *etemmu*, según se pensaba, era una manera de continuar con vida de forma inmaterial, desligada de las condiciones espacio-temporales del mundo material, pero con cierta capacidad de intervenir en la tierra de los vivos, especialmente de los propios familiares o miembros del clan. Palabras como *espectro* o *fantasma* adquieren un significado similar. La expresión *ardanan miti* era otro modo de referirse a los muertos con referencia al *doble del muerto*, que se representaba en una figurilla de arcilla que permanecía en las casas de los familiares asegurando, de esta forma su continuidad entre ellos. El contexto familiar es importante para entender este tipo de relacionalidad entre los vivos y los muertos.²⁵⁹ Las buenas relaciones entre padres e hijos, mostrar afecto (*ramu*), honrar (*kubuttu*), complacer (*libbam tubbu*), reverenciar (*palahu*) y estar a su disposición (*wasabu mahar*), seguían vigentes después de la muerte.²⁶⁰ Las obligaciones funerarias, enterra-

nacionalidad sápara: Espiritualidad, conocimientos y biodiversidad (Quito: Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales, 2017), 511.

²⁵⁹ Cuanto más arcaica es la humanidad, más débil es la ruptura entre la vida del doble y la vida de los vivos. Se trata, en realidad, de una proyección de la vida cotidiana en la muerte. Originalmente, los espectros no abandonan el espacio de los vivos. Y éstos los sienten omnipresentes: la atmósfera está impregnada de espíritus; pululan por todas partes; los muertos aparecen en sueños; el desconocido suele ser interrogado así: “¿Quién eres tú, oh desconocido, hombre o espíritu?” Lo que significa que la vida de los muertos está imbricada en la de los mortales, análoga a ella. Morin, *El hombre*, 146.

²⁶⁰ In Greek view, death did little to change the essential features of human personality. Ghosts retained the emotions of living persons and were assumed to feel the same way about both good and bad treatment as they would have felt when alive; the real difference lay in what the dead were able to do about their feeling. S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece* (London: University of California Press, 1999), 38.

miento y alimento periódico, garantía del paso al ultramundo, y la realización de ritos tras la muerte, eran la forma de garantizar la pervivencia del difunto, ya que en Mesopotamia no se había desarrollado la creencia de una recompensa en el más allá, de donde se sigue que el bienestar de los muertos dependía, exclusivamente, de la disposición de los vivos a complacerlos en sus necesidades. De la buena muerte, esto es, cuando acaecía de modo natural en la senectud y al cuidado de la familia, dependía el ingreso del muerto en el *kurnugi*, manera de indicar el bienestar en el ultramundo.²⁶¹

Una mala muerte, sea por causa de transgresiones o pecados, de forma prematura o por circunstancias violentas, además de unas obras fúnebres inexistentes o descuidadas, podía provocar en los *etemmu* el deseo de venganza contra los vivos, venganza que se materializaba en forma de enfermedad.²⁶² La manera de accionar de los *etemmu* era a través de *apariciones* y *sueños*. Algunos síntomas en los vivos eran identificados como una retaliación de los *espectros*, a saber: *el rostro convulso* y *la garganta contraída* era la expresión somática de un *etemmu* que habría muerto en el desierto por falta de agua; *morderse la mano* era manifestación de haber estrangulado el cuerpo de aquel que había devenido como *espectro*, con lo que aparece el sentimiento de culpabilidad en los vivos; *el latido acelerado del corazón*, *el estómago contraído o nervioso*, y *el mirar constantemente hacia la oscuridad*, eran síntomas del miedo que provocaba la aparición de un *fantasma*; afecciones gástricas, dolores abdominales, fiebre, dolor de articulaciones, parálisis de pies y manos, expulsión de sangre por la boca, incontinencia urinaria, convulsiones, vértigo, conjuntivitis, vómito, así como alteraciones mentales o del comportamiento, eran atribuidas a la *mano del*

²⁶¹ Érica Couto, “Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia”, *Historiae*, no. 2 (2005): 27-55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2166812>.

²⁶² Existen amenazas específicas que son atribuidas a determinados espíritus malignos; por ejemplo, una enfermedad concreta al demonio causante de dicha enfermedad, pero en este aspecto la fantasía humana se ha desatado hasta tal punto que una enumeración de los distintos tipos nunca lograría abarcar todas las variaciones existentes. Mulder, “Los demonios”, 339.

*fantasma (su.gidim.ma).*²⁶³ Se establece, pues, una íntima relación entre la intervención de los *espíritus/espectros* y una variedad de enfermedades que afectan a los vivos, atribuyendo a la presencia de aquellos la alteración de la salud en estos. En esta misma línea de investigación, según Couto, se establece un vínculo entre *demonios* y enfermedades, permitiendo identificar los *etemmu* mesopotámicos con los *demonios*.

Pero, al mismo tiempo, la enfermedad *per se*, como entidad independiente no ligada a la percepción individual, posee otros rasgos de interés: a menudo se la representa como un ser vivo entre lo animalesco y lo humano, demonizada, brutal, y con gran capacidad de actuación. En el “Descenso de Istar a los infiernos”, la diosa entra en el Más Allá despojada de todo objeto y ocupa el trono de Ereskigal, quien, como contestación, comanda a Namtar para que envíe los 60 demonios de la enfermedad sobre ella. Mientras en el “Descenso de Inanna” la diosa es transformada en cadáver por haber penetrado en el mundo inferior, en la versión acadia son las enfermedades, a modo de horda demoníaca, las que convierten a la diosa en difunto. En este tipo de textos, las formas habituales de actuación de los demonios sobre el enfermo se basan en acciones de cariz fundamentalmente físico y violento, de forma que la víctima de tales ataques se presenta como golpeado, inmovilizado, indefenso, sin capacidad de reacción. Algunos de estos verbos utilizados en las composiciones literarias son: *abatu*, “destruir, arruinar”; *kasu*, “atar, unir, ligar”, aunque cuando se aplica a una enfermedad, suele interpretarse como “paralizar”; *sahapu*, “envolver, cubrir, extenderse sobre”; *nakasu*, “cortar, descuartizar, dividir”; *sapahu*, que adquiere el sentido de “debilitar” cuando se aplica a miembros del cuerpo.²⁶⁴

Esta revisión documental evidencia que el origen de las palabras remite a una experiencia antropológica y relacional de base. En el caso de la cultura mesopotámica es claro que la relación

²⁶³ Mulder, “Los demonios”, 45-50.

²⁶⁴ Érica Couto, “Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia: Algunas reflexiones”, *Historiae*, no. 4 (2007): 1-24. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2373951>.

interpersonal entre los vivos condiciona, posteriormente, la relación de estos con los muertos. El buen trato a los padres y a los ancianos en vida, como las honras fúnebres bien ejecutadas en el momento de la muerte, garantiza que, una vez hayan fallecido, no sientan la necesidad de retaliación y se prevenga la enfermedad. Esta, por su parte, es asociada con los *etemmu* que no fueron honrados ni en vida ni en la transición de la muerte. Los *espectros/espíritus* serían, según esta comprensión, la causa y los responsables de las enfermedades en el mundo de los vivos. No es claro, en la investigación, si los *etemmu* mesopotámicos son el origen de las creencias en los fantasmas y demonios que asustan y amenazan la vida humana, o si esta manera de comprender la pervivencia de los muertos es una elaboración influenciada por la ya asentada creencia en los demonios. No obstante esta dificultad investigativa, los registros documentales muestran una clara relación entre los *etemmu* y el origen de las enfermedades. Obsérvese, por otra parte, que en el trasfondo de estas consideraciones late una problemática relacional: los *etemmu* desarrollan toda la emocionalidad humana. La ira, la venganza, la tristeza y el deseo de lastimar a otros caracterizan al ser humano, y los *etemmu*, que siguen siéndolo de alguna forma, no dejan de manifestar todas estas características. Es en este punto donde se plantea la posibilidad, antropológicamente plausible, de proyectar sobre entidades que habitan otros planos de existencia situaciones propias de la cotidianidad humana. Los *etemmu*, pues, serían elaboraciones humanas para explicar, desde unas coordenadas espacio-temporales distintas, no sólo las enfermedades que lastiman al ser humano, sino la complejidad y peligrosidad de sus pasiones.²⁶⁵

²⁶⁵ A todas luces, estas entidades objetivizan mediante un proceso de proyección externa, los instintos y pasiones que llevan al ser humano a comportarse vengativa e inhumanamente, pero también sintetizan en sí muchas otras tendencias. Expresan su miedo a la muerte, a las circunstancias y al momento en que pueda ocurrir; a los padres que pierden a sus hijos en manos de estos seres les ayuda a aceptar la pérdida y también a eximirse de culpa. Los *lilú* envidian la condición matrimonial, la preñez, la maternidad, la sexualidad, el esplendor de la vida y de la salud: lo desean porque no pueden disponer de ello. Como en los fantasmas-demonios *Lilú*, el sentimiento de venganza que nace de su destino truncado los

En la épica tibetana de Gesar de Ling, fechada entre los siglos VI-VIII d. c.,²⁶⁶ quizá antes, se establece el origen de los demonios a partir de un drama familiar. Este poema se fundamenta, al parecer, en un acontecimiento histórico: *el arribo del budismo y la confrontación con las creencias locales del Tibet*. En el poema late, pues, la interpretación budista sobre el origen de los demonios. Según la narración, una mujer ha sido testigo de cómo un iluminado (*bodisatva*) entrega voluntariamente su cuerpo a las fieras en un acto de compasión por los seres que sufren. Ella contempla cómo del cuerpo inmolado se eleva una *energía vital* que emprende su retorno a la India. Esta mujer decide seguir la energía vital para alcanzar la iluminación abandonando a su hija y sus riquezas. La hija se negó a seguir a la madre. Pasado el tiempo, la hija dio a luz tres hijos y, por diversas circunstancias, fue perdiendo todo su patrimonio hasta quedar en la miseria. Sus hijos mueren y ella culpa al iluminado de su desgracia; antes de morir, ella profiere, inundada de odio, una maldición: *Que mis hijos y yo podamos renacer como reyes ricos y poderosos que destruyan definitivamente la doctrina de Buda y a aquellos que la profesan*. La maldición se realiza y ella, junto con sus hijos, renacen como *demonios*. Desde el punto de vista budista, tres son las causas de este renacimiento demoníaco: *la ignorancia*, no reconocer al iluminado; *avidez por las posesiones materiales*, deseo de ser rico y poderoso, y *la ira incontrolable* que produce el deseo de venganza. Estas tres emociones obstructivas, según el budismo, son los llamados *tres venenos*.²⁶⁷ Obsérvese que dos de ellos son, propiamente, pasiones humanas: la *avaricia* y la

convierte en enemigos de lo que habrían podido llegar a ser: atacan a los bebés, la realidad tangible y viva de la que ellos sólo son sombra borrosa. Por tanto, los estados de ira que se manifiesta en estos agentes etiológicos se hacen derivar de la frustración y de la envidia, dos sentimientos que sintetizan su existencia. Couto, “Los espectros”, 44.

²⁶⁶ cf. Li Lianrong, “History and the Tibetan Epic Gesar”, *Oral Tradition*, no. 16 (2001): 335. https://www.researchgate.net/publication/239581694_History_and_the_Tibetan_Epic_Gesar.

²⁶⁷ cf. Bertha Aceves, “Naturaleza y origen de los demonios en la épica tibetana de Gesar de Ling”, *Acta Poética*, 33, no. 2 (2012): 181-208. <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/401>.

ira. Resulta de capital importancia identificar la íntima relación que establece el poema entre las pasiones humanas y la emergencia de los demonios. Esta vinculación entre *demonios* y *pasiones* la establecen otros estudios:

Tanto protestantes como católicos creyeron que existían demonios que se dedicaban exclusivamente a asuntos relacionados con el matrimonio, la caza, la embriaguez, la usura, las finanzas, la brujería, la moda, la adulación, las mentiras, los tribunales, etc. Martín del Río diferenció, en su *Disquisitionum magicarum libri VI*, seis tipos de demonios. [...] Una segunda categoría era la aérea, porque vivía cerca de la tierra, podía descender a las capas inferiores y era capaz de aparecerse ocasionalmente a los hombres. Con permiso de Dios, perturbaba la atmósfera, levantaba truenos y tempestades, etc. Se movía por afectos pasionales, sobre todo por la soberbia y la envidia, estaba en permanente agitación, sin cuerpo sólido que resistiera a esta categoría, ni lugar fijo que la retuviera. [...] La cuarta especie era la de los espíritus acuáticos, aquellos que vivían sumergidos en la humedad, a orillas de ríos y lagos. Eran muy iracundos, agitados e inquietos.²⁶⁸

[...] La prueba de que los demonios son de naturaleza corpórea, tan diversos y variados como diversos y variados son todos los tipos de cuerpos, es que experimentan afectos, deseos, movimientos de ira, celos, idénticos a los que sienten los hombres y los seres compuestos de materia más espesa y sensible.²⁶⁹

Los registros documentales provenientes de Mesopotamia, que se retrotraen a épocas anteriores al desarrollo de la demonología judía y cristiana, y del Tíbet, desarrollados en la era común, ayudan a comprender el origen antropológico e interpersonal de la creencia en los demonios. A modo de síntesis se podría afirmar: 1. El miedo a la muerte y, por supuesto, a los muertos, junto con

²⁶⁸ María J. Zamora, “Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII”, *Edad de Oro*, 27 (2008): 411-445. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2669506>.

²⁶⁹ Giordano Bruno, *De la magia. De los vínculos en general* (Buenos Aires: Cactus, 2007), 45.

la creencia en la pervivencia de estos allende la muerte, explica la representación mesopotámica sobre los *etemmu* o *espíritus*;²⁷⁰ 2. La importancia de una buena muerte, acompañada de un adecuado rito funerario, garantiza la tranquilidad de los *etemmu*;²⁷¹ 3. La mala muerte y el descuido funerario, por otro lado, provocan el deseo de venganza de los *etemmu*; 4. La venganza de los *espíritus* adquiere, normalmente, la forma de enfermedades o sufrimientos emocionales en los vivos;²⁷² 5. Sea en la cultura mesopotámica o

²⁷⁰ Por otra parte, como ocurre en muchos países y a lo largo de todos los tiempos, no se podía evitar el temor a los muertos, a los que se imputaban numerosas fechorías tristes, dolorosas o desesperantes; digamos, de pasada, que en Mesopotamia se atribuía a su intervención un cierto número de «enfermedades mentales». Contra ellos, como contra todas las criaturas maléficas («demonios» y otros fantasmas inquietantes o espantosos, cuyo estatus, hay que precisarlo, no tenía nada que ver con el Infierno, con el que no parecen haber estado nunca verdaderamente ligados), se había protestado tradicionalmente, pidiendo de forma ritual a los dioses, mediante los «exorcismos» apropiados, que les librasen tanto de ellos como de las otras «fuerzas malvadas», que se suponía aportaban el castigo de los «pecados». Jean Bottéro, *La religión más antigua: Mesopotamia* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), 80; Maximiliano Korstanje, “Demonología y riqueza: el papel del diablo en el mundo moderno”, *Revista de Filosofía Factótum*, no. 12 (2014): 20. http://www.revistafactorum.com/revista/f_12/articulos/Factorum_12_2_Maximiliano_Korstanje.pdf.

²⁷¹ Significa —como dice De Groot, en su descripción de la religión china—, que los lazos familiares con el muerto no se rompen y éste continúa ejerciendo su autoridad y dispensando su protección. Los muertos son los patronos divinos naturales del pueblo chino, los dioses domésticos que protegen contra los espectros y promueven así la felicidad. Es el culto a los antepasados el que, consiguiendo para el hombre la protección de los miembros difuntos de la familia, le proporciona riqueza y prosperidad. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 75.

²⁷² Ni en sumerio ni en acadio existía un término para evocar a los «demonios» o los «diablos», ni nada que se le pareciera, sino solamente designaciones particulares de seres misteriosos y nocivos tomados, o bien de instituciones represivas y tradicionalmente poco amables, como «el gendarme/el policía» (*gala/galliü*), o bien de otros seres antropomorfos o zoomorfos más o menos monstruosos, espantosos y peligrosos o malvados y que no conocemos bien (*udug/utukku*; *ásàg/asakku*; *gedim/etemmu*; los más antiguos de estos términos fueron tomados de los sumerios, como

en la tibetana, los *espíritus/demonios* actúan movidos por pasiones humanas: ira, celos, soberbia, avaricia, envidia y deseo de venganza; 5. Los *espíritus/demonios* son identificados con las pasiones humanas y las enfermedades; 6. En la cultura griega, mesopotámica y tibetana, los demonios adquieren una cualidad específica: viven en las fronteras de dos mundos, convirtiéndose en seres intermedios;²⁷³ 7. Los *espíritus/demonios* son equiparados a *fuerzas impersonales*²⁷⁴ y dañinas que alteran la integridad de los seres humanos; 8. Si bien el origen de los *espíritus/demonios* es antropológico y relacional,²⁷⁵ adquieren una cualidad *no humana* que interviene

muchos nombres de los dioses); incluso de entidades funestas, como las enfermedades y otras «fuerzas malvadas» evocando el mismo nombre el efecto y la causa personalizada: la «fiebre» era causada por Fiebre; la «náusea», por Náusea... Si bien posteriormente, los acadios, no contentándose ya con acadizar las denominaciones sumerias, añadieron a ellas otras de su propia cosecha (*abbāzu*: «el Envenenador»; *mamītu*, el «Perjuro»). Cassirer, *Antropología filosófica*, 133.

²⁷³ cf. Rodríguez Moreno, “Démones”, 188.

²⁷⁴ La noción de fuerza impersonal, que Codrington estudió bajo la denominación de “mana” en Melanesia, y otros autores bajo la de “orenda” entre los iroqueses o “wakan” entre los sioux, es la que Hubert y Mauss consideraron como referente común de las creencias religiosas y de las prácticas mágicas. Esa es la materia primitiva con la que se han construido los seres de todas clases que han consagrado y adorado las religiones de todos los tiempos. Los espíritus, los demonios, los genios, los dioses de cualquier rango, no son otra cosa que formas concretas que ha tomado esa energía, esa “potencialidad”, individualizándose. Jacinto Choza, *Antropología filosófica*, 38-39; Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Alianza, 1993), 331.

²⁷⁵ Si consideramos el ser humano aisladamente, fuera de cualquier relación con sus semejantes, se puede incurrir fácilmente en la ilusión de concebir fuera de la humanidad y de forma mítica las fuerzas seductoras y destructoras del mal. Pero, si consideramos el ser humano como un ser que nace y se va haciendo en relación con los otros, un ser que no puede ser pensado fuera de esta relación con los otros, entonces no nos será preciso acudir a esas fuerzas míticas para comprender que el poder seductor del mal, sin identificarse con ningún ser humano y presentándose a cada uno de ellos como exterior a sí, pueda tener su origen en el conjunto de todos ellos o, si queremos, en la red de relaciones por ellos constituida. Ruiz de Gopegui, “As figuras”, 335.

en la vida de los seres humanos;²⁷⁶ y 9. Los sentimientos que caracterizaron la relación entre los vivos, condicionan la relación de estos con los muertos, especialmente, el sentimiento de culpa.²⁷⁷

Esta manera de comprender la emergencia del concepto *demonio* se remonta a los orígenes culturales de la humanidad y remite a un complejo entramado relacional. Este trasfondo relacional e interpersonal es decisivo para la elaboración religiosa del ser humano, toda vez que en los sistemas religiosos se plantea, justamente, una relación con un ser divino benefactor del que procede todo y lo custodia todo, así como una dolorosa relación con otros seres, quizá semi-divinos, que amenazan la vida y de quienes habría que liberarse a través de complejos rituales. La reverencia y el culto a los antepasados es, según plantean algunos investigadores,²⁷⁸ uno

²⁷⁶ La cuestión se plantea de manera algo diferente con respecto a los «demonios», como nosotros decimos. Ese término colectivo no existe ni en sumerio ni en acadio, que no conocían más que vocablos específicos de seres o de «fuerzas» nocivos y peligrosos: personajes superiores a los hombres e inferiores a los dioses, que se habían pensado y planteado para dar razón no del mundo, sino solamente de los males que lo asolaban. Dotados también de capacidades sobrehumanas, análogas a las de los dioses (poder, inteligencia, inmortalidad...), no estaban en el mismo plano ontológico. Bottéro, *La religión*, 50.

²⁷⁷ Este sentimiento es tan profundo que en China se imputaba al hijo la muerte del padre, y todavía hoy, todo hombre ante el cadáver de aquel a quien más ha amado, gime el eterno “Perdóname ... has muerto porque no te he amado lo suficiente ... Yo he sido la causa de tu muerte ...” Así es cómo, al mismo tiempo, la muerte que libera al doble de toda moral, abruma otro tanto al vivo con el peso de la moral; el doble es omnipotente, libre de su maldad, vacío de todo amor; el vivo queda encerrado en sí mismo, aterrorizado, tratando de exhalar su amor hacia el fantasma. Morin, *El hombre*, 163.

²⁷⁸ Según Maurice Leenhardt, la primera etapa en el camino hacia la idea de Dios fue el respeto por los cadáveres. Según su opinión, desde el principio, la humanidad no distinguía entre seres vivos y difuntos: “Mucho más tarde se estableció en el espíritu la clara separación entre el cuerpo muerto y el conjunto del hábitat. Pero desde el momento en que el cuerpo del hombre muerto fue considerado separado en su nueva existencia de difunto, el cadáver adquirió un carácter augusto; el hombre muerto alcanzó su mayor dignidad y su importancia superó ampliamente la

de los fundamentos de las creencias religiosas que veneran una deidad benévola que adquiere, por lo demás, rasgos distintivos de la cultura que les dio origen,²⁷⁹ divinidades que suelen ser representadas con características masculinas. Algo parecido ocurre con las representaciones del mal. El diablo, o cualquier personaje que represente el mal, adquieren características preponderantemente masculinas.²⁸⁰ Los sistemas religiosos, según parece, se configuran a partir de experiencias interpersonales que dan fisonomía a sus representaciones. Así lo sostiene Cassirer:

Algunos de los rasgos más notables y constantes de todo el paganismo antiguo, empezando desde el totemismo de los salvajes, encuentran su explicación suficiente en el parentesco físico que une a

que anteriormente había poseído como viviente”. De esta manera, en la historia de la humanidad se llega a la limpia división entre el mundo terrestre y el mundo infraterrestre o supraterrrestre. Desde entonces, se considera que los difuntos viven en una situación cualitativamente superior: su deificación preparará el posterior culto a los antepasados. “Este culto significa un trabajo de intelección del hombre, ya que construye una existencia invisible y halla el arquetipo de múltiples tradiciones”. Por medio del culto a los difuntos (antepasados), el ser humano no intenta hacer efectiva la voluntad de adquirir más poder sobre su entorno, sino que busca simplemente su supervivencia, oponiéndose al mismo tiempo, a la disolución en la nada. También es cierto, de acuerdo con la opinión de Leenhardt, que entonces, con los recursos que le proporciona su mayor fuerza intelectual, inicia el proceso de deificación de los antepasados. En esta línea argumentativa escribe. “El culto a los antepasados es una piadosa construcción de la racionalidad”. Lluís Duch, *Antropología de la religión* (Barcelona: Editorial Herder, 2001), 117. Véase: Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París: Gallimard, 1971), 98-99.

²⁷⁹ El vocablo griego *theos* no se inscribe en la misma serie. Deriva de un radical que designa el «alma», el «espíritu del muerto»; véanse lit. *dvesiu*, «respirar», viejo eslavo *duch*, respiración, *dusa*, «alma». Se puede suponer, por consiguiente, que *theos*, «dios», se desarrolló a partir de la idea de los muertos divinizados. Eliade, *Historia de las creencias*, 252.

²⁸⁰ La tradición religiosa se ha referido tanto al Diablo como al Señor en términos masculinos. El Diablo es masculino en la mayoría de las lenguas. La tradición sugiere numerosos espíritus femeninos subsidiarios del mal; pero simboliza al espíritu principal como masculino. Burton, *Satanás*, 26.

los miembros humanos y sobrehumanos de la misma comunidad religiosa y social... El vínculo indisoluble entre los hombres y sus dioses es el mismo vínculo de parentesco de sangre que en la sociedad primitiva constituye el eslabón entre hombre y hombre y el principio sagrado de obligación moral. Vemos así que hasta en sus formas más rudas la religión era una fuerza moral. Desde los primeros tiempos la religión, distinta de la magia o de la hechicería, se dirigía a seres emparentados y amigables que podían estar enfadados con su pueblo durante algún tiempo, pero también ser aplacados, pero no por los enemigos de sus servidores o por los miembros renegados de la comunidad. [...] El temor a la muerte representa, sin duda, uno de los instintos humanos más generales y más profundamente arraigados. La primera reacción del hombre ante el cadáver ha debido de ser el abandonarlo a su suerte y huir de él con terror, pero semejante reacción la encontramos sólo en unos cuantos casos excepcionales. Muy pronto es superada por la actitud contraria, por el deseo de detener o evocar el espíritu del muerto. Muy a menudo el cuerpo es enterrado en la misma casa, que se convierte así en su habitáculo permanente. Los espíritus de los difuntos se convierten en los dioses domésticos y la vida y la prosperidad de la familia dependen de su socorro y favor. Cuando muere el padre se le implora para que no se marche. «Siempre te quisimos —dice una canción recogida por Tylor—, y hemos vivido mucho tiempo juntos bajo el mismo techo; ¡no lo abandones ahora!; ¡vuelve a tu casa! Es dulce para ti y limpia; y aquí estamos nosotros, que te quisimos siempre; y aquí tienes el arroz preparado para ti, y agua; ¡vuelve a casa, vuelve a casa, vuelve de nuevo a nosotros!».²⁸¹

Desde la perspectiva de Cassirer ‘los espíritus de los difuntos se convierten en los dioses domésticos’ que favorecen y protegen a los miembros vivos de la familia o el clan. Idea similar expone Platón en el *Crátilo* -diálogo que se propone identificar la ‘propiedad de los nombres’, es decir, la realidad esencial de la que los nombres son representación- cuando afirma que el nombre *demonio* corresponde a ‘un ser humano verdaderamente bueno’, tanto en vida como después de la muerte, con lo que se re-afirma

²⁸¹ Cassirer, *Antropología filosófica*, 76-77.

la configuración antropológica del término; en otras palabras, el nombre *demonio* designa a un ser humano 'de bien' que conserva su condición virtuosa después de la muerte. Por otra parte, esta manera de entender el término *demonio* prescinde de las connotaciones dañinas que otras culturas le atribuyen. Así lo explica el Sócrates platónico a Hermógenes:

Esto basta, a mi juicio, para dar razón del nombre de demonios. Si Hesíodo los llamó demonios, fue porque eran sabios y hábiles, *daémones*, palabra que pertenece a nuestra antigua lengua. Lo mismo Hesíodo que todos los demás poetas tienen mucha razón para decir que, en el instante de la muerte, el hombre, verdaderamente bueno, alcanza un alto y glorioso destino, y recibiendo su nombre de su sabiduría, se convierte en demonio. Y yo afirmo a mi vez que todo el que es *daemon*, es decir, hombre de bien, es verdaderamente demonio durante su vida y después de la muerte, y que este nombre le conviene propiamente.²⁸²

Afirmar que el culto a los ancestros es uno de los fundamentos de las creencias religiosas no excluye que haya otros factores, igualmente importantes, que intervienen en su surgimiento, a saber: la admiración ante la belleza de la naturaleza, la sensación de pequeñez ante fenómenos meteorológicos, la experiencia de incertidumbre ante la propia vida, el deseo de pervivir allende la vida y el encuentro con una realidad más amplia, quizá personal, que colmaría todas las aspiraciones humanas. Estos elementos se pueden identificar en las elaboraciones religiosas de las que se tiene registro documental. Sin embargo, para comprender el asunto de los demonios, su origen y su actividad en la historia, resulta imprescindible el vínculo que se establece entre los vivos y los muertos, tal como quedó indicado en páginas anteriores. Este modo de ver el fenómeno demoníaco invita a establecer un diálogo fecundo entre los resultados de la investigación que se han expuesto y los postulados vigentes de la tradición cristiana, buscando ampliar el

²⁸² Platón, *Obras completas* (Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, 1871), 812.

horizonte de comprensión²⁸³ y maneras renovadas de interpretar el fenómeno que sostengan, a su vez, prácticas de intervención que respondan a la compleja realidad que subyace en los casos de posesión demoníaca.

Elementos para una interpretación alternativa sobre el diablo y los demonios

La interpretación tradicional sobre el diablo y los demonios, como se expuso en anteriores apartados, se ha fundamentado, especialmente, en la literatura apócrifa del periodo intertestamentario, literatura que se preocupó por des-responsabilizar a Dios del mal cósmico e histórico, salvando así su trascendencia, para lo cual se apoyó en algunos contenidos mitológicos que provenían de otras culturas y religiones. Desde esta perspectiva, Satanás fue adquiriendo un papel preponderante no sólo para explicar el mal en el mundo, sino para entender la tendencia humana hacia el mal moral y social. De esta manera, se establecía un claro contraste entre los asuntos de Dios y los asuntos de Satanás. El ser humano, por tanto, quedaba situado en medio de una confrontación cósmica e histórica, obligado a tomar postura a favor o en contra de los principales protagonistas de la confrontación.²⁸⁴ La interpretación

²⁸³ Para que pueda hablarse de cabal tradición es ineludible que se dé la transmisión, en cambio: la recreación de lo trasladado desde cada contexto nuevo. Frontalmente opuesta a los tradicionalismos políticos, religiosos o morales, la genuina tradición implica siempre discernimiento y recreación, ya que lo que en ella prima no es el pasado como tal, sino el presente y las preguntas que este suscita al sujeto, heredante y heredero: alguien que recibe un legado de las generaciones pasadas; que precisa cernerlo y asimilarlo con criterio; y que a su vez está llamado a legarlo a las generaciones futuras. Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación, Vol. 1* (Barcelona: Herder Editorial, 2012), 433.

²⁸⁴ Hasta el lenguaje empleado en una de las tesis centrales de su *Siervo arbitrio* refleja este condicionante social arcaico al dejar al hombre inerme entre Dios y Satán; aquél no podrá hacer nada: «Serán ambos caballeros los que entren en lid por apoderarse de la presa humana». Egipto, “Los demonios”, 275.

sobre el diablo y los demonios se situó en este contexto y adquirió un claro tono teológico. La comprensión de estos asuntos desde el punto de vista antropológico quedó relegada, toda vez que el ser humano era un espectador o, a lo sumo, un protagonista secundario de este drama teológico. Para que la cuestión del diablo y los demonios adquiera una visión más amplia se requiere un diálogo interdisciplinar que valide las contribuciones de otras disciplinas distintas al saber teológico y que, junto con los postulados de la teología, puedan ofrecer herramientas de interpretación renovadas.²⁸⁵ Así parece sugerirlo Walter Kasper cuando afirma:

En todo caso, hoy ya no podemos sostener la interpretación teológica tradicional del diablo que se limitaba simplemente a citar, según el antiguo método fundamentalista de las concordancias, toda una serie de pasajes bíblicos y declaraciones magisteriales sobre el diablo, sin analizar el género literario, el contexto histórico-religioso y la intención asertiva de esos textos.²⁸⁶

Son varios los asuntos que requieren una renovada interpretación. La cuestión de la denominación, sin ser una temática central, recobra especial importancia. Para la tradición cristiana los términos diablo y demonio adquieren un significado intercambiable. Basta leer un par de párrafos en las obras de Balducci²⁸⁷ o de Laurentin²⁸⁸, por citar algunas obras significativas, y se descubrirá

²⁸⁵ Pero, desgraciadamente, las fórmulas de los exorcismos reflejan una concepción trasnochada de la psicopatía y dan prueba de un espíritu precrítico. Esta situación reclama una reflexión teológica renovada, que se apoya sobre el examen de la historia de estas creencias. Antoine Vergote, “Exorcismes et prières de délivrance. Point de vue de la psychologie religieuse”, *La Maison-Dieu*, no. 183/184 (1990): 123-137. <https://theo-psy.fr/Wor-dPress3/wp-content/uploads/2017/06/Vergote-Exorcismes.pdf>.

²⁸⁶ Walter Kasper, *Das Theologische Problem des Bösen. In Teufel – Dämonen-Bessenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1978), 56.

²⁸⁷ cf. Corrado Balducci, *El Diablo*. “...Existe y se puede reconocer (Bogotá: San Pablo, 2016), 149.

²⁸⁸ ¿Qué se entiende exactamente por posesión diabólica? Es cuando el demonio ocupa a su víctima, “habita en ella”, como dice Cristo, hasta el punto de servirse de su cuerpo y de su voz para resistir, protestar y alzarse

que ambas palabras son usadas como sinónimos. Desde el punto de vista bíblico ambos términos significan realidades distintas: *diablo* o *Satanás* hace referencia a personas concretas que asumen actitudes adversas o de oposición, especialmente, ante otros seres humanos; *demonio* y su plural, *demonios*, indican una *fuerza impersonal dañina* que altera la totalidad de la persona, obran desde dentro y se homologan con enfermedades, ideologías o pasiones humanas. Esta tendencia a utilizar ambos términos como sinónimos se reconoce en la producción escrita de los primeros autores cristianos entre los siglos II al IV y permanece vigente hasta hoy.²⁸⁹

Fortea, en la *Summa Daemoniaca*, afirma que “si la persona no da ningún signo ni de trance, ni de que emerja esa segunda personalidad, entonces es que no está posesada”.²⁹⁰ La posesión, según esta opinión, implicaría que una *segunda personalidad*, por lo demás maligna,²⁹¹ asume el dominio en la vida de una persona. El demonio, pues, adquiere la cualidad de *persona*. Este asunto es ya problemático, pues el término *persona* suele ser utilizado para referirse al ser humano, no a otros seres distintos de la especie humana. No obstante, la palabra *persona* se ha usado para referirse a Dios, por lo menos en la teología cristiana, quizá como una manera de señalar la íntima relación que el Creador pretende establecer con su

contra Dios durante el exorcismo. René Laurentin, *El Demonio ¿Símbolo o realidad?* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998), 229.

²⁸⁹ Si Tomás no hace ninguna distinción fundamental entre el diablo y los demonios, con ello sigue una tradición firmemente fundamentada más tarde en los padres de la Iglesia de principios del siglo IV y vigente hasta el papa Pablo VI. Haag, *El problema del mal*, 155. En su conjunto, el Nuevo Testamento se orienta a aglomerar los diversos demonios de las tradiciones del Oriente Próximo y judía en una sola hueste bajo el dominio de Satán. La distinción entre el diablo y los demonios que le siguieron, todavía clara en el empleo de *diabolos* y *daimonion* en el Nuevo Testamento, se difuminan en la tradición cristiana posterior (debido, probablemente, a la identificación del diablo como uno de los ángeles caídos). Muchas traducciones del Nuevo Testamento pierden esa distinción y ponen “diablo” por *daimonion*. Burton, *El Diablo*, 237-238.

²⁹⁰ cf. Fortea, *Summa*, 101.

²⁹¹ Fortea, *Summa*, 93.

criatura,²⁹² aunque no deja de ser problemática esta forma de concebir la realidad divina.²⁹³ Santo Tomás, siguiendo a Boecio, afirma que “persona es la sustancia individual de naturaleza racional”.²⁹⁴ El comentario de Sebastián Fuster Perelló, O.P., subraya tres elementos de esta definición: a. Incomunicabilidad; b. Subsistencia; y c. Intelectualidad. La incomunicabilidad implica que el individuo es intransferible y completo en sí mismo, haciendo un especial énfasis en la realidad concreta del ser humano. La subsistencia hace referencia a una realidad que existe en sí misma y por sí misma: el individuo, entonces, es subsistente. La intelectualidad permite al individuo alcanzar la autonomía de acción, convirtiéndose en maestro y dueño de sus actos, obrando por sí mismo con conocimiento de causa y teniendo conciencia de sí para entrar en relación con otros individuos.²⁹⁵ A estas características de la persona humana habría que adicionar lo que sostiene José Luis Sánchez:

²⁹² Por otra parte, no hay duda de que este texto del Génesis (1, 27) también expresa la dimensión corporal de la creación del hombre con una fuerte acentuación de su relacionalidad con Dios como una forma específica de su presencia en el mundo, que le distingue de todos los otros seres creados, los cuales, a la inversa que el hombre que se relaciona *activamente*, tan sólo lo hacen *pasivamente*, por el sólo hecho de existir. En efecto, Dios quiere mantenerse en contacto con el ser humano mediante el *diálogo*. Duch, *Escenarios de la corporalidad*, 67.

²⁹³ A pesar del mensaje revolucionario de Jesús, el cristianismo de los primeros tiempos adoptó la descripción judía de Dios, que afirma que Dios es *masculino*. La Trinidad también fue interpretada en términos masculinos. En efecto, las dos primeras personas (Padre e Hijo) eran consideradas como pertenecientes claramente al género masculino, mientras que la tercera persona (Espíritu Santo) era adscrita al género neutro, ya que lo es el vocablo griego *pneuma* usado para referirse a Él. Elaine Pagels apunta que la investigación del cristianismo primitivo (la llamada «patrística») permite descubrir, en flagrante contradicción con la actitud de Jesús, un indiscutible androcentrismo. Duch, *Escenarios de la corporalidad*, 118.

²⁹⁴ cf. Santo Tomás, *Suma de Teología 1. q.29 a.1*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 320.

²⁹⁵ Tomás, *Suma de Teología* 321; Jean Paul Martínez, “La dignidad de la persona humana en Santo Tomás de Aquino. Una lectura moral acerca de la ancianidad”, *Intus-Legere Filosofía*, no. 6 (2012): 141-158. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4510574>.

Entendemos como Marías que ciertamente cuando digo “yo”, “tú” o un nombre propio, pienso en un cuerpo, pensamos en un cuerpo en tanto que es de alguien, y ese alguien corporal es lo que por de pronto entendemos como persona. Toda persona, incluida la que soy yo mismo, está asociada a un cuerpo, inseparable de él, presente en él, de hecho “no conocemos o vivimos al margen de nuestro estar en un tiempo y unos espacios concretos, así como a partir de nuestro eje corpóreo”. A lo largo de la vida, muestra su dimensión corporal.²⁹⁶

En la tradición cristiana se encuentran una serie de afirmaciones que no son fáciles de integrar de una manera coherente. En la cuestión 51, el Aquinate responde a la pregunta sobre la corporalidad de los ángeles afirmando que estos “no tienen cuerpo al que estén unidos por naturaleza”²⁹⁷, de donde deduce que los ángeles son de naturaleza intelectual. En la cuestión 59, se asevera que los ángeles no tienen pasiones de concupiscencia que sea necesario moderar con la fortaleza,²⁹⁸ y afirma la no corporalidad de los ángeles, toda vez que esta pasión precisa de una realidad corporal. En la cuestión 63 alude a los demonios, a quienes se les atribuyen aquellos pecados de índole espiritual, con lo cual se excluye la dimensión corporal.²⁹⁹ En esta misma cuestión el santo

²⁹⁶ José Luis Sánchez, “La persona humana y su perspectiva antropológica”, *Fides et Ratio*, no. 1 (2016): 77-104. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5413414>.

²⁹⁷ Por lo tanto, en la naturaleza intelectual hay algunas sustancias intelectuales perfectas que no precisan adquirir su ciencia tomándola de las cosas sensibles. Así, pues, no todas las sustancias intelectuales están unidas a los cuerpos, sino que algunas están separadas de ellos. A éstas las llamamos ángeles. Santo Tomás, *Suma* 1. q.51. a.1.

²⁹⁸ Santo Tomás, *Suma* 1. q.59. a.4. ad 3. *De spiritualibus creaturis* que, con sus 11 artículos, estudia la incorporeidad e inmaterialidad de las sustancias separadas e intelectuales. Ya se puede ver en esta cuestión disputada la semántica aquinatense para hablar de los ángeles: sustancias separadas, intelectuales, inmatrimales, espirituales. Gonzalo Soto, “La concepción de los ángeles y el origen del mal en Tomás de Aquino”, *Cuestiones Teológicas*, 33, no. 40 (2): 337-358. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2373914>.

²⁹⁹ Por todo lo cual resulta claro que sólo la soberbia y la envidia son los pecados puramente espirituales que le pueden competir a los demonios.

dominico reafirma la naturaleza intelectual de los demonios.³⁰⁰ Estas referencias de la *Suma* evidencian que el asunto de la corporalidad, sea de los ángeles o de los demonios, es meridianamente clara: están privados de realidad corporal. Así lo sostiene Fortea cuando escribe que:

Un demonio es un ser espiritual de naturaleza angélica condenado eternamente. No tiene cuerpo, no existe en su ser ningún tipo de materia sutil, ni nada semejante a la materia, sino que se trata de una existencia de carácter íntegramente espiritual.³⁰¹

Si los demonios están privados de corporalidad y no se implican en realidad material alguna, resultaría inconveniente atribuirles el carácter de personalidad, toda vez que una de las características imprescindibles de la persona, según lo expuesto, es justamente su dimensión corporal.³⁰² Desde este punto de vista,

Santo Tomás, *Suma*, 1. q.63. a.2. ad 2. El origen de estos seres se explica de varias maneras en el Talmud. En Gn R. 7 se cuenta que Dios estaba terminando la creación el sexto día, cuando se vio sorprendido por la llegada del Sábado, y como no podía proseguir su labor, dejó las almas que estaba formando sin el complemento corporal, y estos seres inacabados fueron los demonios. Gonzalo Rubio, “La angelología en la literatura Talmúdica”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, no. 14-15 (1966): 140. <http://meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/view/789>.

³⁰⁰ Es evidente que toda naturaleza intelectual está ordenada al bien universal que puede conocer y que es objeto de la voluntad. Por lo tanto, como los demonios son sustancias intelectuales, no pueden tener tendencia natural al mal. Por lo tanto, por naturaleza no pueden ser malos. Santo Tomás, *Suma*, 1. q.63. a.4.

³⁰¹ Fortea, *Summa*, 16.

³⁰² Santo Tomás no quiere decir que el alma y el cuerpo sean realidades indistinguibles; las llama “sustancias incompletas”, pero juntas forman una sustancia, el ser humano, al que se adscriben con propiedad todas las actividades humanas. El cuerpo sin alma no es un cuerpo hablando estrictamente; es un agregado de cuerpos como se manifiesta rápidamente por la desintegración que se presenta después de la muerte. Y aunque el alma humana sobrevive a la muerte, no es, en términos estrictos, una persona humana cuando está separada del cuerpo; pues la palabra “persona” significa una sustancia completa de naturaleza racional. Frederick

Fortea se contradice en los términos cuando afirma del demonio que actúa como una *segunda personalidad*, y al mismo tiempo, la no corporalidad de los demonios. Además, utiliza los términos *Demonio* y *demonios* sin establecer una clara diferenciación, salvo que el Diablo es “el más poderoso de todos ellos”,³⁰³ es decir, los demonios, con lo cual atribuye al Diablo las mismas características de los demonios. A estas confusiones se suma la extendida expresión *posesión diabólica o satánica*. En los comentarios a la cuestión 80 de la *Suma*, Antonio Sanchís y Esteban Pérez, ambos de la Orden de los Predicadores, sostienen que:

En este artículo, el autor reconoce que la acción del diablo sobre el hombre puede llegar en casos extremos —en la posesión diabólica— a impedirle totalmente el uso de la razón y, en consecuencia, conducirlo a que realice actos objetivamente pecaminosos. Pero precisamente porque falta en estas ocasiones el uso de la razón, añade Santo Tomás, no hay formalmente pecado (a.3c).³⁰⁴

También Fortea, entre otros autores,³⁰⁵ habla de *posesión dia-*

Charles Copleston, *El pensamiento de santo Tomás* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 125.

³⁰³ Copleston, *El pensamiento*, 24.

³⁰⁴ Santo Tomás, *Suma*, 631.

³⁰⁵ ¿Qué se entiende exactamente por posesión diabólica? Es cuando el demonio ocupa a su víctima, “habita en ella”, como dice Cristo, hasta el punto de servirse de su cuerpo y de su voz para resistir, protestar y alzarse contra Dios durante el exorcismo. [...] La posesión es el fenómeno en el cual el diablo toma dominio del cuerpo de una persona contra su voluntad y, por tanto, influye eficazmente sobre su alma. También ha habido santos que han estado poseídos por el demonio. Amorth, *Más fuertes*, 34; Gabriele Amorth, *Mi batalla contra Satanás. El último exorcista* (Bogotá: San Pablo, 2012), 17. Según la teología, al Diablo no le es imposible apoderarse de un alma, sustituirse a ella en las decisiones y en las palabras con el fin de acarrear muerte y perdición al mayor número posible de seres humanos; y algunos poderosos, si se los mide con el patrón cristiano, actúan y piensan como si Lucifer se hubiese alojado de manera estable en sus cuerpos. El “Príncipe de este mundo” —que desde hace algún tiempo no quiere presentarse con su propia apariencia, como a menudo hacía

bólica.³⁰⁶ Sin embargo, la expresión no sólo implica la identificación de significados respecto de los términos diablo y demonios, sino un desconocimiento de aquello que los autores del Nuevo Testamento querían expresar en sus relatos de posesión. Así lo explica Álvarez:

La gente habla del «demonio» y del «diablo» indistintamente. Y no hace ninguna diferencia entre «posesión demoníaca» y «posesión diabólica». Se expresa como si «diablo» y «demonio» fuesen sinónimos. Y se imaginan que ambas palabras designan la misma realidad: un ser personal, al que se le atribuyen poderes sobre las personas, capacidad para tentarlas, facultad para causarles enfermedades o incluso poseerlas. Pero en los Evangelios no es así. Los evangelistas emplean estos términos con sumo cuidado y jamás como sinónimos. Siempre distinguen entre el mundo de los demonios y el Diablo. Para los Evangelios, la «posesión» es siempre «demoníaca». La persona está «endemoniada». Jamás se atribuye la posesión al Diablo. No existe un solo caso en todo el NT en el que se hable de «posesión diabólica». Durante siglos la expresión bíblica

en la Edad Media— bien puede, para aumentar en la tierra la apostasía y el terror, utilizar como súcubos y mandatarios a los seres humanos. La historia universal anterior y posterior a Cristo confirma, en vez de desmentirlas, estas satánicas infestaciones y encarnaciones. Pero eso no quiere decir que Lucifer sólo pueda y deba morar en los grandes de la tierra. Hubo, y aún los hay, ciertos hombres —malhechores, astutos y sádicos, o espíritus exaltados y extraviados— en quienes puede muy bien sospecharse la presencia del Diablo. Todos nosotros podemos haber dado con alguno de esos seres secretos y trágicos, antes de que los hayan recibido como huéspedes las cárceles y los manicomios. Algunos de ellos consiguen, a través de toda la vida, y con arteria infernal, rehuir cualquier clase de sanción. Y tal vez alguno de nosotros ha estado hablando hoy mismo, sin darse cuenta, sin saberlo, con uno de esos demonios clandestinos: o sea, que ha estado hablando con el Diablo en forma humana. Giovanni Papini, *El diablo* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1960), 83. Véase: Laurentin, *El Demonio*, 229; Balducci, *El Diablo*, 182-183.

³⁰⁶ cf. José Antonio Fortea, *Exorcística. Cuestiones relativas al demonio, la posesión y el exorcismo* (Zaragoza: Editorial Dos Latidos, 2011), 94, 105.

«endemoniado» se ha tomado lamentablemente como equivalente de «poseído por el Diablo», cosa que los Evangelios jamás han afirmado.³⁰⁷

En consonancia con las razones expuestas se puede sostener lo siguiente: 1. La tradición cristiana ha confundido el significado de las palabras diablo y demonio, utilizándolas de manera indistinta como si se refirieran a la misma realidad.³⁰⁸ Desde el punto de vista exegético resulta difícil mantener esta identificación; 2. Afirmer del Diablo o de Satanás su carácter personal evidencia un proceso de antropomorfización³⁰⁹ que atribuye a estos seres *no humanos* características humanas; resulta especialmente problemático el asunto de su corporalidad, toda vez que la misma tradición mantiene posiciones que van desde la negación radical de lo corporal de estas entidades puramente espirituales hasta la concesión de una corporalidad sutil, casi inexistente.³¹⁰ Si la dimensión corporal es una característica que define a la persona, según la antropología filosófica

³⁰⁷ Ariel Álvarez, “¿El diablo y el demonio son lo mismo? Aclaraciones para una correcta comprensión”, *Revista Bíblica*, no. 57 (1995): 231-238. <https://dialnet.unirioja.es/revista/8068/V/57>.

³⁰⁸ A. Yelo Templado, “Homologación”, 72.

³⁰⁹ Por eso, escribe Panikkar: “El antropomorfismo es una *necesidad radical* de cualquier *experiencia humana*, e *incluso de la divinidad*.” Victorino Pérez, “Descubrimiento y encubrimiento de Dios en la experiencia de la humanidad”, *Theologica Xaveriana*, 62, no. 174 (2012): 433-454. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9332>.

³¹⁰ En el II Concilio de Nicea, celebrado en el año 787, se admitió que tanto los ángeles como los demonios disponían de un cuerpo sutil de naturaleza aérea, pero el IV Concilio de Letrán, en 1215, afirmó que tanto unos como otros eran criaturas espirituales, carentes de corporeidad. Zamora, “Las bocas”, 413. Laurentin, *El Demonio*, 90-91. La corporeidad o no corporeidad de los ángeles es algo sobre lo que Lombardo no puede establecer una postura clara. Por su parte, Agustín, antes que él, estaba seguro de que se trataba de seres corpóreos, con cuerpos de aire, mientras que Tomás, después de él, insistió en que estos entes no tenían nada de corpóreo. Como espíritus puros que son, gozan de un intelecto y un poder gigantescos. Henry Ansgar Kelly, *Pobre diablo. Una biografía de Satanás* (Reino Unido: Cambridge University Press, 2011), 269.

reciente,³¹¹ la ausencia de esta sería una negación de la personalidad, de donde se sigue que ni el Diablo, ni Satanás, mucho menos los demonios, podrían concebirse como realidades personales en sentido estricto; y 3. Resulta difícil sostener, desde el punto de vista bíblico, la posibilidad de una posesión *diabólica* o *satánica*. Los textos hacen referencia, por el contrario, a la *posesión demoníaca*; sugieren que las personas poseídas estarían dominadas o sometidas por *fuerzas impersonales* que alteran su normal funcionamiento.

Los anteriores aspectos permitirían ampliar la reflexión y comprensión respecto del fenómeno de la posesión demoníaca, puesto que trasciende la afirmación tradicional y procura identificar dinamismos antropológicos que se han descuidado o no se han tenido suficientemente en cuenta a la hora de comprender el fenómeno de la posesión demoníaca. La información expuesta en este capítulo servirá de soporte para comprender el fenómeno en cuestión a partir de la estructura antropológica en la que se asienta. Reconocer las dinámicas antropológicas implicadas en la posesión demoníaca ayudará a comprender no sólo su emergencia, sino su desarrollo, manifestación, consecuencias relacionales y, por supuesto, posible restablecimiento. Este será el objetivo del siguiente capítulo. Antes de comenzar su desarrollo, conviene terminar con una referencia al caso clínico que dio inicio al presente capítulo.

Comprensión alternativa del caso clínico inicial

Después de aquella primera sesión la joven religiosa desarrolló una serie de síntomas que le asustaron y le impulsaron a consultar con el predicador. Este ya había observado un par de detalles: utilizaba

³¹¹ El «cuerpo» (*sóma*) es la persona humana en tanto que se encuentra ubicada en un nexo de relaciones y reciprocidades que, desde el nacimiento hasta la muerte, son imprescindibles para la configuración de su existencia. Duch, *Escenarios de la corporalidad*, 95. Véase: Zandra Pedraza, “En clave corporal: conocimiento, experiencia y condición humana”, *Revista Colombiana de Antropología*, 45, no. 1 (2009): 147-168. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S048665252009000100007&script=sci_abstract&tlng=es. Vives, *Los Padres*, 199.

con frecuencia un desinfectante que aplicaba afanosamente en sus manos y se negaba a tomar la hostia consagrada con sus propias manos. Además, en el desarrollo de las temáticas del retiro su actitud era de distancia y distracción, como si estuviera en otro lugar y realizando otras actividades. Cuando ella se acercó para conversar con el predicador parecía un poco más tranquila y confiada, sin embargo, mantenía la agitación. Lo primero que refirió fue una serie de pesadillas que había tenido la noche anterior. En ellas había experimentado persecuciones por parte de un feroz perro negro. Sin embargo, esto no era lo que más le asustaba. La aparición de una especie de quemaduras en la zona pélvica era lo que le generaba un sentimiento de profunda angustia. Mientras describía las quemaduras en su cuerpo, parecidas a lo que generaría un cigarrillo encendido en contacto con la piel, lloraba de manera desesperada y se preguntaba *¿qué me está pasando? ¿No sé por qué me salen estas quemaduras y me arden si yo no fumo, ni tampoco lo hacen las hermanas?* La confusión y la angustia eran las notas características de esta joven religiosa.

El predicador le indicó unos ejercicios de respiración para recobrar la calma. Entre sollozos y lamentos, *¿por qué a mí? ¿Por qué a mí?*, fue tranquilizándose. Después de un momento en silencio, el predicador le sugirió que expresara lo que en ese instante experimentaba en su cuerpo, las emociones que le acompañaban o los pensamientos que le advenían. Ella comentó que experimentaba una sensación de fastidio en su cuerpo, especialmente en la zona pélvica y en sus manos, de allí la necesidad de bañarse continuamente y de aplicarse desinfectante en sus extremidades superiores. En las noches, prosiguió, le costaba ir a la habitación, pues le invadía una especie de horror sin motivos aparentes. Revisaba el baño, el guardarropa y debajo de la cama antes de acostarse. Dejaba la luz del baño encendida y la puerta entreabierta, de tal manera que la habitación quedara con un tenue rayo de luz eléctrica. La rabia, la tristeza y el asco eran las emociones que experimentaba con mayor fuerza. De hecho, la ira le había llevado a querer destrozar el cojín y golpear al predicador en la primera entrevista. Pensaba, simultáneamente, que era una persona inadecuada y se preocupaba por el rechazo que sentía por parte de algunas de sus hermanas de comunidad. Sabía que algo no estaba bien en ella, pero ignoraba de qué se trataba.

Después de describir lo que le sucedía hizo memoria de algunos acontecimientos significativos que había vivido siendo una niña. Recordó que en varias oportunidades había “estripado” algunos “pollitos”, parándose sobre ellos sin sentir remordimiento. También rememoró cómo había introducido un “palito de bombombum” por el ano de una pequeña tortuga haciéndola sangrar y, finalmente, dándole muerte. Estos son episodios un tanto perturbadores si se considera la temprana edad y la evidente crueldad de sus acciones. Sin embargo, estos comportamientos sólo se esclarecen cuando ella comienza a relatar lo acaecido con el esposo de una tía materna. Su madre, mientras iba al trabajo, dejaba a la niña al cuidado de su hermana; esta tenía una hija, prima de la joven religiosa, con quien jugaba. El esposo de su tía materna, aprovechando algunos descuidos de su esposa, abusaba sexualmente de la consultante.³¹² Cuando ella hace memoria de estos episodios se

³¹² Tratemos de dar un panorama muy veloz de esta situación en Colombia: en la mayoría de los casos, el victimario suele ser alguien del círculo íntimo de la víctima, el lugar más frecuente del ataque o acto abusivo es la residencia de la víctima y el grueso de ellas, son del género femenino que no superan los 13 años de edad. Para el año 2017, se registraron 23.798 casos de presuntos delitos sexuales, que contrastan con los 12.485 casos del año 1999. Podría significar que en casi dos décadas los delitos sexuales se incrementaron en un 90 % o se han aumentado las denuncias frente al evento, igualmente en un porcentaje muy elevado. Ahora, ¿qué sucede si se entra a estimar la elevada probabilidad de afectación psicológica de las víctimas? Pereda muestra en su trabajo, cómo se pueden diferenciar cinco áreas en las cuales se suele expresar la consecuencia del ASI (Abuso Sexual en la Infancia) y estas son a su saber: a) problemas emocionales b) problemas de relación c) problemas funcionales d) problemas de adaptación y e) problemas sexuales. En los diversos análisis se empiezan a evidenciar cosas como que en un número importante de casos, la manifestación de la secuela ocurre casi que inmediatamente al abuso, pero que hay casos en los cuales esta pasa inadvertida y es solo hasta la edad adulta cuando se expresa la afectación. Dentro de los problemas emocionales descritos como consecuencias asociadas al ASI se aprecian: síntomas ansiosos y depresivos, desarrollo de estrés post-traumático, trastorno límite de personalidad, conductas auto-lesivas, comportamiento imprudentemente temerario, ideas e intentos de suicidio. En la esfera relacional se observa una fuerte tendencia al aislamiento y la ansiedad social, tener pocos amigos, dificultades en conseguir y establecer relación de pareja y estilos de

evidencia en su rostro no sólo el dolor, sino una profunda ira que inunda todo su ser. Comenta que “ese señor”, so pretexto de cargarla, le introducía uno de sus dedos por el ano y, ante la resistencia de la niña, la quemaba con un cigarrillo encendido. Estos son algunos eventos a los que fue sometida esta mujer en su infancia. Se omiten otros momentos vividos por ella debido a la crudeza de los acontecimientos. Sólo cuando la religiosa verbaliza lo vivido en la infancia se logra comprender, en gran medida, el significado de sus comportamientos en la vida adulta.³¹³

Si se tienen en cuenta los datos de este caso clínico y se relacionan con lo expuesto en el desarrollo de este capítulo respecto del diablo y los demonios, se podría sugerir lo siguiente: 1. Las reacciones extrañas y violentas de la religiosa están íntimamente relacionadas con su malestar intrapersonal; son expresiones de una alteración subjetiva que no logra tramitar de otra forma; 2. La sensación de fastidio en su cuerpo, especialmente en sus manos, es

crianza altamente permisivos. En términos del funcionamiento, se reporta mayor incidencia de problemas como fibromialgia, cefaleas y trastornos gastrointestinales, al igual que la presencia de trastornos alimenticios. Dentro de los problemas de adaptación, se observa proclividad hacia la conducta delictiva y altos niveles de hostilidad. También se observa una mayor proporción de acciones de huida de la casa. Por último, en la esfera de la conducta sexual, sobresalen más las conductas sexuales riesgosas que la presencia de disfunciones propiamente dichas. Como puede apreciarse, no son pocas las afectaciones, secuelas y alteraciones a las que se ve expuesta un niño, una niña y un adolescente (NNA) que es víctima de ASI. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. “Forensis. Datos para la vida”, 2018, 425-426. <https://www.medicinalegal.gov.co/>. Véase: Noemí Pereda Beltrán, “Consecuencias Psicológicas a Largo Plazo del Abuso Sexual Infantil”. *Papeles del Psicólogo* 31, no. 2 (2010): 191-201. <https://www.redalyc.org/pdf/778/77813509005.pdf>.

³¹³ Véase: David Cantón-Cortés, *Características y consecuencias del abuso sexual infantil. Violencia Doméstica, Divorcio y Adaptación Psicológica* (Madrid: Pirámide, 2013); David Cantón-Cortés, “Consecuencias del abuso sexual infantil: una revisión de las variables intervinientes”, *Anales de Psicología*, 31(2015): 552-561. <https://dx.doi.org/10.6018/analesps.31.2.180771>; Enrique Echeburúa, “Secuelas emocionales en víctimas de abuso sexual en la infancia”, *Cuadernos de Medicina Forense*, no. 12 (2006): 75-82. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid.

una rememoración somática de la intervención de otra persona en su corporalidad; lo mismo podría decirse de las quemaduras que aparecían en su zona pélvica 3. Su tendencia a hacerse daño o lastimar a otra persona, especialmente a los varones, podría ser una manera de direccionar la ira que experimenta y que difícilmente logra controlar; 4. Los relatos de crueldad con los animales era una estrategia utilizada por la niña, quizá de modo inconsciente, para comunicar lo que le estaba sucediendo: estaba “siendo estripada” y “violentada” en su cuerpo; 5. Todo el malestar subjetivo e interpersonal se explicaría por la experiencia relacional que ella relata: la presencia abusiva, dañina y violenta del esposo de su tía materna; 6. El diablo o satanás, según se ha expuesto, remite a otra persona que lesiona o destruye la vida, en este caso, el esposo de su tía; la presencia de esta persona no se reducía a los episodios del pasado, seguía presente en la vida de la religiosa, como si los acontecimientos estuvieran sucediendo aquí y ahora, de allí sus alteraciones subjetivas y relacionales;³¹⁴ 7. Lo demoníaco remite a *fuerzas impersonales que destruyen y dañan*, en este caso, el miedo, el asco, la tristeza y la ira; es evidente que la ira domina no sólo el mundo emocional de esta religiosa, sino que distorsiona sus procesos cognitivos y altera sus estrategias relacionales; según la experiencia de la consultante, no puede controlar sus reacciones, ni entender los motivos; y 8. Omitir toda esta información biográfica e interpretar los comportamientos extraños de la religiosa apelando a realidades *no humanas*, significaría desconocer la *estructuración relacional* de la posesión demoníaca y desviar la atención del verdadero problema que subyace al malestar subjetivo de la persona, prolongando innecesariamente el sufrimiento e interviniendo de una manera inapropiada.

³¹⁴ Eso que ella captaba como “ese demonio que se me sale”, que no era ella en realidad; sino justamente la presencia de su papá y de su hermano, dentro de sí, con los que Laura se amalgamaba, confundiendo su ser con el de ellos y suscitando situaciones agresivas poco claras y consistentes con su temperamento y con su modo habitual de proceder. Sofía Uribe Arbeláez, *Afectividad y sexualidad en la vida consagrada* (Bogotá: CMYK Diseño e Impresos, 2018), 260.

Comprender la posesión demoníaca desde este punto de vista psicoterapéutico ayuda ampliar la mirada para contemplar el fenómeno desde varias perspectivas y evitar reducciones que interpretan esta situación sólo desde el punto de vista *espiritual* o sólo desde una perspectiva *psicopatológica*. Ambas perspectivas resultan fragmentarias y no favorecen un estudio interdisciplinar del fenómeno. Al terminar este apartado se adelanta la siguiente hipótesis que será objeto de investigación en el siguiente capítulo: *diablo o satanás no es un qué, sino un quién*, es decir, una persona concreta que interviene en la vida de otras personas generando daño, división y alteración de la personalidad; *demonio no es un quién, sino un qué*, es decir, hace referencia a *fuerzas internas e impersonales* que dominan a la persona y la arrastran a comportamientos extravagantes y dañinos para sí y para otros. Ahora bien, para que emerja lo demoníaco en una persona se requiere la intervención del diablo o satanás. *Sin la presencia del diablo es incomprendible la emergencia de lo demoníaco.*³¹⁵ El cómo una persona interviene en la vida de un semejante y provoca la emergencia de situaciones que alteran su personalidad se hará más comprensible a partir del significado relacional del término *alma*.

³¹⁵ La posesión exige una expresión oral, es solo una voz, el decir un lenguaje por el que se está poseída y que no se puede controlar. Es, en definitiva, lenguaje del otro. Carlos Eymar, “Michel de Certeau: el demonio y la institución”, *Revista de Espiritualidad*, no. 76 (2017): 226. <http://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=2155>.

Capítulo 2

El alma al descubierto

Una comprensión relacional del concepto

Introducción

El término *alma* es una de esas palabras utilizadas por el ser humano para intentar comprender y explicar diferentes realidades. Se usa para indicar lo que da vida y consistencia al cosmos, *anima mundi*, realidad que subyace a todo lo existente;³¹⁶ para reconocer una dimensión constituyente de lo humano que pervive más allá de la muerte natural y le confiere dignidad a la persona, identificándola con la esencia del individuo;³¹⁷ o para identificar una cua-

³¹⁶ Se ha usado la expresión ‘alma del mundo’ para designar la totalidad del universo concebido como organismo, o “la forma” de este universo. La idea de un alma del mundo surgió tempranamente en la filosofía griega. La reducción de la totalidad a la unidad, la suposición de que todo está entrelazado llevó a algunos a admitir un alma del mundo. Según algunos autores, el cuerpo del mundo está envuelto por su alma; pero, a la vez, el alma del universo se halla en cada una de las cosas de éste, no parcial y fragmentariamente, sino de un modo total y completo. En otros términos, el alma del mundo es aquella realidad que hace que todo microcosmos sea un macrocosmos. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía, Tomo I* (Barcelona: Editorial Ariel, 2001), 122.

³¹⁷ Se comenzó a creer que hay en cada hombre una realidad de orden divino, la cual ha preexistido al cuerpo y perdurará tras la muerte y corrupción del cuerpo. Representantes filosóficos o semifilosóficos de esta nueva tendencia son el orfismo, Pitágoras y Empédocles. El alma puede, pues, entrar en el cuerpo y salir de él, sin identificarse nunca completamente con el cuerpo. En cierto modo se trata de una nueva versión del primitivo “doble”, pero con un origen luminoso y divino. El cuerpo puede ser concebido entonces como una especie de cárcel, o sepulcro, del alma. Ferrater, *Diccionario*, 111.

lidad humana que le diferencia de otros seres vivos.³¹⁸ La importancia de este concepto explica la variedad de características que se le atribuyen; el alma es inmortal, emparentada con los dioses o equiparada con lo divino, preexistente y, por tanto, atemporal, imperecedera y eterna. Estos atributos han contribuido a considerar el alma como una esencia o sustancia, esto es, una realidad simple que fundamenta la existencia de otras realidades, sin que ella sea fundamentada por realidad alguna. La importancia de este concepto, pues, es indiscutible. No obstante, la ambigüedad es una característica que “envuelve” la utilización y el significado de esta palabra, pues, en última instancia, es difícil establecer a qué hace referencia.

A pesar de estas dificultades, el término alma estaría íntimamente relacionado con el ser humano, artífice, en definitiva, de la variedad de connotaciones que se le han asignado. Partiendo de esta convicción, se pretende ‘desentrañar’ el origen antropológico e interpersonal que posibilitó la emergencia de este concepto y comprender, simultáneamente, las diferentes connotaciones que fue adquiriendo. Para tal efecto, el punto de partida lo constituye un caso clínico, toda vez que la experiencia situada de una persona, en un contexto determinado, se convierte en el escenario propicio que permitiría inferir las dinámicas relacionales que provocan malestar subjetivo significativo e identificar las ‘personas’ que contribuyeron a configurarlo biográficamente. Una vez expuesto el caso clínico, se intentará establecer la íntima relación entre la

³¹⁸ El motor básico de este cambio fue, como señala Roger Smith en su historia de las ciencias humanas, la reconceptualización del alma como mente: mientras el alma permanecía vinculada, dada su inmortalidad, a su relación con el otro mundo, la mente era una noción que, de manera creciente, se definía en relación con la conciencia, el lenguaje y su relación con este mundo. El principal responsable de este acercamiento, como hemos señalado antes, fue John Locke (1632-1704) con su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1690. En este libro, el mismo Locke empleó la palabra “mente”, no “alma”, y se refirió a la experiencia como fuente de las ideas, más que a algún origen “innato” o religioso. Peter Watson, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad* (Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2018), 844.

experiencia de la muerte, el deseo de pervivencia humana y la emergencia del término *alma* como un recurso lingüístico para expresar y describir el anhelo humano de inmortalidad. Terminado este apartado, se expondrá el pensamiento de algunos autores cristianos que sentaron las bases epistemológicas para comprender el significado de la palabra alma en la tradición de la Iglesia, mostrando, además, la continuidad y discontinuidad de estos autores con el pensamiento filosófico que les precedió.

La antropología bíblica, desde su particular modo de entender al ser humano en su realidad concreta, atribuye al término *alma* una serie de connotaciones que difieren significativamente de otras tradiciones culturales y hace un especial énfasis en el carácter relacional de este concepto. Desde esta perspectiva, se asume la categoría *relación* como realidad fundamental y constituyente de lo propiamente humano, insistiendo en lo *interpersonal* como condición *sine qua non* sería posible la emergencia del alma humana; en otras palabras, el alma humana se entendería como una realidad configurada relacionalmente, dentro de un proceso interpersonal específico, en la biografía de cada ser humano.³¹⁹ Una vez se hayan expuesto los argumentos para justificar esta manera de entender el alma humana, se intentará mostrar que el cuerpo humano ha de entenderse, también, a partir de una dinámica relacional que le da origen y le configura histórica y biográficamente. Lejos de contraponer alma y cuerpo, como si fueran realidades mutuamente excluyentes, se mostrará que ambos conceptos remiten a las relaciones que todo ser humano establece a lo largo de su itinerario vital.

Con estos presupuestos, y teniendo en cuenta las ideas de la antropología bíblica, se presenta una manera alternativa de entender el objeto de estudio de la psicología, toda vez que fundamenta su saber sobre el *alma* humana, y, por su puesto, sus modelos diag-

³¹⁹ Esencia, origen, substancia, alma, son categorías que, ya desde el principio, excluyen la finitud, la vulnerabilidad, el carácter cinético del ser humano. En este sentido, una antropología como la que aquí se ofrece es una antropología «antimetafísica», precisamente, porque entiende que los seres humanos son seres corpóreos, inseparables de la fragilidad de sus «historias» y del tiempo. Duch, *Escenarios*, 28.

nósticos y sus estrategias de intervención, en presupuestos antropológicos que suelen fragmentar la unidad de la persona humana. A partir de esta visión sobre el alma humana, se intentará comprender el fenómeno de la posesión demoníaca, objeto principal de esta investigación, teniendo en cuenta que, sea en la tradición cristiana, en algunos círculos académicos o en la sensibilidad popular, se suele establecer una estrecha vinculación entre los agentes de posesión, el diablo o los demonios, y el alma humana. Por último, se indicará cómo los sistemas de clasificación diagnóstica al uso suelen interpretar la sintomatología, normalmente asociada con la cuestión de la posesión demoníaca, desde una perspectiva estrictamente clínica, lo que reduce este fenómeno a psicopatología.

Un caso clínico para explorar

El padre de la consultante, Federico, presenta el caso de su hija como un asunto de *posesión demoníaca*. La han llevado a la Iglesia de san Antonio y ha participado, la consultante, en varias sesiones de exorcismo. El exorcista afirma que es un caso de posesión 'verídico' que requiere varias intervenciones. Se le informa a Federico que se atenderá a su hija sin el recurso a los exorcismos u otras prácticas por el estilo. La consultante llega puntualmente al lugar de la entrevista, el día acordado. Al ingresar al lugar se recuesta en uno de los muros mientras espera al terapeuta. Quien le recibe intenta saludarle, sin embargo, ella rechaza el contacto físico. Cuando el terapeuta sale a su encuentro le ofrece la mano en señal de saludo, pero la consultante la rechaza. Acto seguido, el terapeuta intenta entrar en contacto con ella y toca su hombro derecho ante lo cual la consultante expresa corporalmente su rechazo. Se le invita a ingresar al lugar preparado para la entrevista.

La consultante se sienta y asume una posición de encogimiento sobre sí misma. Nunca mira al terapeuta. Siente el deseo de salir rápidamente del lugar. El terapeuta le invita a conversar sobre lo que le sucede, especialmente en su cuerpo. Ella afirma que siente un olor desagradable en aquel lugar. Se le pregunta a qué huele el lugar. Después de varios rodeos afirma que el lugar huele a *tranquilidad*. Mantiene un movimiento constante de su pierna

derecha y se comienza a inclinar sobre el lado izquierdo de su cuerpo. Se le invita a comunicar lo que experimenta en su cuerpo y en su mundo interior. Ella comienza un relato sobre una niña que denomina la *niña bonita*, a quien atormenta una *viejita*, quien continuamente la punza con una especie de puntilla. Mientras habla se toca la espalda y expresa dolor en su rostro. Por momentos habla como si fuera esa *niña bonita*. El relato se despliega en torno al sufrimiento de la *niña bonita* y cómo otras personas le hacen daño. Entre las personas que le lastiman está la *viejita*, ya mencionada, la *gorda* que le lastima de manera similar y un *gordo, alto, de ojos claros* que ya no está presente.

En su relato asume, por momentos, el lugar de la *niña bonita*, otras veces asume el lugar de la mujer adulta que sufre indeciblemente y, en otras oportunidades, habla como si fuera una de las personas a la que le están haciendo daño. El terapeuta hace preguntas que permitan el despliegue de la historia por parte de la consultante. En algunos momentos del proceso conversacional ella expresa en su cuerpo el deseo de trasbocar. Se le indica el lugar en el que puede hacerlo, pero se niega a desplazarse para vomitar. Seguidamente, da la espalda al terapeuta y se repliega sobre sí misma. Comienza a llorar mientras relata que la *niña bonita* siempre ha estado sola, que ni siquiera sus padres se han dado cuenta de lo que ella ha tenido que vivir. Después, permanece en silencio por un momento. El terapeuta le dice que él podría ayudarle en la medida en que ella pueda contar sus historias de dolor y, sobre todo, que pueda nombrar a las personas que han intervenido en su cuerpo. La consultante expresa que siente miedo de hablar y el terapeuta le responde que él está para ayudarle y para cuidar su intimidad. Se incorpora y asume una posición corporal que indica disposición al diálogo.

Sigue sin entrar en contacto visual con el terapeuta. Mientras llora, relata que el esposo de una tía que vivía en el tercer piso bajaba hasta su casa, cuando ella estaba sola, y abusaba sexualmente de ella. Él la obligaba a practicarle sexo oral, la desnudaba y la tocaba por todas partes, se excitaba y se masturbaba delante de ella. Después, le entregaba unas monedas. Ella quedaba paralizada y no habló de esto con nadie, ni a sus padres. Esta situación de

abuso sexual se repitió en múltiples oportunidades. El terapeuta le animó a que contara otras historias de intervención en su cuerpo. Relató que un 31 de diciembre, sin precisar el año, por esperar a su novio, que tanto quería, se quedó en una vereda sin recursos para regresar a su casa. Solicitó ayuda a una persona y esta le ofreció apoyo si ella accedía a estar genítalmente con él. Ella asintió. Manifiesta que lleva una vida sexualmente desordenada, que se entrega con facilidad a los hombres, aunque sabe que ninguno se interesa por ella. No sabe quién es el padre de su segundo hijo, pues había estado con varios hombres al mismo tiempo.³²⁰

Este caso clínico plantea una serie de interrogantes: ¿Cómo explicar que la misma persona asuma, aparentemente, diferentes personalidades? ¿Cuál es el significado de sus posturas corporales y de qué hablan sus síntomas? ¿Cómo entender su reacción de rechazo ante el terapeuta y su dificultad para establecer contacto con él? ¿Podría confirmarse, clínicamente, el diagnóstico del exorcista de una posesión demoníaca verídica? Es probable que las expresiones corporales de la consultante, en adelante Irene, hayan llamado la atención del exorcista, quien, por la rareza de sus reacciones, haya concluido que su comportamiento extraño obedecía a la *presencia* de entidades no humanas que se habían apoderado de su cuerpo, de su voluntad y, quizá, de su *alma*. Cada exorcista elabora su diagnóstico de acuerdo con los pre-supuestos que haya incorporado en su esquema de interpretación. Fortea, por ejemplo, sostiene en la cuestión 96 de la *Summa Daemoniaca* que “el espíritu maligno no reside en el alma, ésta en toda circunstancia sigue siendo libre e incapaz de posesión alguna. Sólo el cuerpo es susceptible de sufrir posesión”, y en la cuestión 99, a la pregunta ¿el demonio también posee el alma del poseso?, responde que “no, como se ve, es un fenómeno que afecta al cuerpo”.³²¹ Está claro, según estas afirmaciones, que el objeto de posesión es el cuerpo, no el alma; sin embargo, en otro de sus libros, *Exorcística*, halla-

³²⁰ La consultante ha firmado el consentimiento informado y ha autorizado la exposición de aquellos datos relevantes para comprender el asunto de la posesión demoníaca. El nombre de la consultante ha sido reemplazado por un pseudónimo para proteger su identidad.

³²¹ Fortea, *Summa*, 93, 97.

mos una serie de aseveraciones que parecen no coincidir con las anteriores:

El cuerpo es la llave para el alma. Satán usa el cuerpo para lograr el alma; éste es uno de los mensajes implícitos del libro de Job.

[...] La influencia puede ser sobre el cuerpo provocando determinadas enfermedades corporales. O sobre la mente, provocando una influencia del demonio sobre las potencias del alma induciendo de forma obsesiva a determinados vicios o pensamientos obsesivos.

[...] El alma manifiesta su interior cada vez que hablamos, nos movemos y entramos en contacto con otros.³²²

De las citas anteriores se puede inferir la íntima relación entre el cuerpo y el alma; no se puede obrar en el cuerpo sin repercusión en el alma, pues todo lo que suceda en esta se expresa en aquel. Desde esta perspectiva, la acción de Satanás o de los demonios no podría afectar sólo el cuerpo, sino a toda la persona en su integridad. Lo que sostiene la tradición cristiana en este punto parece estar atravesado por la ambigüedad. San Policarpo, por ejemplo, afirmaba que “El Diablo no tiene poder sobre el alma”. Orígenes, por su parte, sostenía que “El demonio o los demonios que moran en nuestras almas, bajo la dirección de Satanás, constantemente nos tientan al pecado, empleando cualesquiera *instrumento* de que dispongan”. Agustín afirmaba que “Cada ser humano debe luchar por vencer a los demonios que hay dentro de su propia alma”.³²³ Para algunos autores cristianos el demonio o Satanás no puede afectar el alma humana, pues sólo Dios puede ocuparla; para otros, por el contrario, el alma es el lugar de residencia del demonio o de los demonios, desde donde afectan al ser humano en su totalidad.³²⁴ No sólo se evidencia la confusión de los términos

³²² Fortea, *Exorcística*, 18, 33, 73.

³²³ Burton, *Satanás*, 98-189, 239-282.

³²⁴ A este respecto, el pensamiento cristiano –tanto católico como protestante– considera que la intención última que persigue el Diablo, a la hora de entablar alguna relación con el hombre, es la de apoderarse de su cuerpo y de su alma. Visiones, pactos, prestidigitaciones, riquezas materiales,

Satanás, demonio y demonios, tal como se expuso en el primer capítulo, sino la ausencia de claridad respecto del significado del término *alma*. ¿Qué es, en definitiva, el alma humana para que pueda ser objeto o no de posesión por parte de otras entidades *no humanas*?

***Alma*. Un concepto relacionado con la muerte humana y la inmortalidad**

La información documental permite establecer que el concepto alma tiene su origen, como toda palabra, en una experiencia antropológica de profundo impacto: *la muerte de un ser humano*. En el primer capítulo se expuso el significado del término *etemmu*, el cual remitía a una parte del ser humano que sobrevivía a la muerte y adquiriría cualidades espectrales, es decir, seguía siendo la presencia del difunto con cierta capacidad de influencia entre los vivos, pero despojado de toda dimensión corporal, apareciendo,

eternas juventudes, dones de belleza y de seducción, viajes aéreos, conocimientos ocultos, saberes mágicos, piedras filosofales o preciosas, etc., todo un amplio despliegue de poderes y encantamientos culmina con la posesión demoníaca. De ahí que, durante la Edad Moderna, se considere a Satanás como un personaje cotidiano que, mediante la astucia, consigue dominar no sólo el alma, sino también todos los miembros de un cuerpo humano o animal, en su defecto. María Jesús Zamora Calvo, "Posesiones y exorcismos en la Europa Barroca", *Revista de la Sociedad Española de estudios literarios de cultura popular*, no. 3 (2003): 215-216. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=719077>. Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa* (Madrid: Alianza Universidad: 1987), 90-108; Jesús Bujanda, *Ángeles, demonios, magos y teología católica* (Madrid: Razón y Fe, 1955); Juan García Font, *Manía divina y posesión diabólica. Posesiones, exorcismos y brujerías a través de la Historia y en las distintas partes del mundo* (Barcelona: Plaza-Janés, 1982); Henry A. Kelly, *The Devil, demonology and witchcraft* (Nex York: Doubleday, 1974); France Schott-Billmann, *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face a la rationalité occidentale* (Paris: Gauthier-Villars, 1977); Daniel P. Walker, *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries* (London: Scholar Press, 1981).

de forma especial, en la actividad onírica de los que permanecían con vida. El *etemmu* adquiría, de esta manera, el carácter de *doblo superviviente* del difunto. Estas ideas de origen mesopotámico pervivieron en otras culturas. En Grecia, por ejemplo, el término εἶδωλον (*eidôlon*) hacía referencia a la sombra del difunto, una imagen física idéntica a quien había vivido y que era percibida, frecuentemente en los sueños, por aquellos que le habían conocido y con quienes había convivido.³²⁵ Mientras la persona estaba viva se creía que en su interior habitaba un *alma libre* que permanecía inactiva en el estado de vigilia, activándose en el estado de sueño. La actividad onírica, pues, hacía pensar a los griegos en una especie de *doblo* de la persona, sobre todo cuando en el contenido de los sueños se percibía una imagen idéntica a la del soñador. Esta *alma libre* también recibía el nombre de ψυχή (*psiquê*).³²⁶ Cuando se soñaba con una persona que había muerto y se percibía la imagen del difunto tal como había sido en vida, se creía que esa era la manera como permanecía más allá de la muerte. La *psiqué*, pues, remitía a una realidad que permanecía en la transición de la vida a la muerte e identificaba al individuo, aunque este no pudiera interactuar en las coordenadas espacio-temporales.

Con el término alma no sólo se indicaba el *doblo* de la persona, también se hacía referencia a las condiciones que posibilitaban su vida y su estado de conciencia: θυμός (*thymôs*), νοῦς (*noos-nous*)

³²⁵ Las descripciones del *eidôlon* sugieren que los griegos creían que el alma del muerto tenía la apariencia del ser vivo, y describían las acciones físicas del alma del muerto de dos formas contradictorias: pensaban simultáneamente que las almas del muerto se movían y hablaban como un ser vivo y que el alma de los muertos no podía hablar o moverse y en su lugar chillaba y revoloteaba de un lado a otro. Jan N. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia* (Madrid: Ediciones Siruela, 2002), 61.

³²⁶ Si comparamos la descripción del alma libre de Arbmán con lo que sabemos de la *psiqué* homérica, encontramos las siguientes similitudes: 1. Ambas se sitúan en una parte del cuerpo no especificada; 2. Cuando el cuerpo se encuentra activo, ambas permanecen inactivas (y no se mencionan); 3. Ambas abandonan el cuerpo durante un desvanecimiento de éste; 4. Ninguna tiene connotaciones físicas o psicológicas; 5. Ambas son condiciones previas de la continuación de la vida; y 6. Ambas representan al individuo después de la muerte. Bremmer, *El concepto del alma*, 29.

y μένος (*menos*). Estas serían, según Hultkrantz, las “potencias que soportan los distintos actos y fases de la vida consciente”,³²⁷ y constituirían las partes principales del alma del ego. La expresión *alma del ego* parece indicar aquellas estructuras que configuran a un individuo y le dan identidad. El *thymôs* se encuentra activo sólo en el cuerpo despierto y puede empujar a la persona a realizar una actividad específica; es, sobre todo, la fuente de las emociones, pero también estaría implicada en actividades intelectuales. Se creía que su sede corporal era el pecho, aunque podría localizarse en otros miembros del cuerpo, y se solía representar como una especie de “aliento”. Cuando una persona se desmayaba se pensaba que su *thymôs* estaba inactivo, volver al estado de vigilia significaba, por tanto, su activación. El *thymôs* nunca abandonaba el cuerpo, de allí que no pueda establecerse una homologación con el término *psiqué*. El *noos* o *nous* hace referencia a la mente o al acto de la mente, a un pensamiento o a un propósito; se localiza siempre en el pecho y no se entendía como una realidad material, de allí que no fuera identificado con un órgano específico del cuerpo. Con el término *menos* se indicaba el impulso momentáneo de uno, varios, o incluso todos los órganos mentales y físicos dirigidos a una actividad específica; servía para designar el ardor de un guerrero en el campo de batalla y se localizaba en el pecho o en el *thymôs*.³²⁸

El alma libre, *psiqué*, y las partes del alma del ego, *thymôs*, *nous* y *menos*, son las representaciones arcaicas de la cultura griega, específicamente de la épica de Homero, para indicar no sólo aquello que le permite al individuo estar vivo y consciente, sino para señalar su continuidad allende la muerte. El término alma, según esto, es un modo de significar al individuo como una totalidad configurada por partes que le permitirían estar vivo y consciente. Importante señalar que estas partes remiten a dimensiones específicas de lo humano: emociones (*thymôs*), cogniciones (*nous*) e impulsos (*menos*). Después de la muerte, la *psiqué* abandona el

³²⁷ Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians* (Estocolmo: Jarkho, V. N., 1953), 220.

³²⁸ Bremmer, *El concepto del alma*, 48-52.

cuerpo y comienza una vida ultraterrena, desprovista de los rasgos psicológicos de las partes del alma del ego, presentándose a los vivos no sólo como *psiqué* sino como *eidôlon*.³²⁹ Téngase en cuenta que la muerte del individuo supone, según esta concepción, una separación, toda vez que la *psiqué* abandona el cuerpo mortal y comienza una vida de ultratumba que, sin embargo, no representa todavía su inmortalidad.³³⁰ Habrá que esperar hasta el siglo IV a.c. para encontrar referencias explícitas a la inmortalidad del alma; sin embargo, entre los siglos V-IV a.c., en una obra del poeta cómico Epicarmo, se hace alusión no sólo a una separación del hombre en el momento de la muerte, sino a un tipo de pervivencia de alguna dimensión de su realidad personal:

“Se unió y se disgregó, volviendo de nuevo allí de donde había venido, la tierra a la tierra, el aliento arriba. ¿Qué hay de extraño en eso? Nada.”³³¹

³²⁹ De todos los elementos del alma sólo la *psiqué* continúa presente en la vida ultraterrena y representa al individuo. Y de todos estos elementos es precisamente la *psiqué* la que, como se ha demostrado, se corresponde más exactamente con la definición del alma libre de Arbmán. Este hecho sugiere que, para los griegos, al igual que para muchos otros pueblos, el alma de los vivos era lo mismo que el alma de los muertos. Las almas de los muertos, sin embargo, carecían de elementos psicológicos asociados a las almas del ego del alma de los vivos. En Homero, el cuerpo representa a veces al individuo; los muertos son comparados a las sombras, y el término *eidôlon* se utiliza para describir el alma del muerto. Bremmer, *El concepto del alma*, 61, 63.

³³⁰ El alma que se escapa con el último aliento o a través de las heridas del guerrero agonizante en la llanura troyana, sobrevive –no sabemos por cuánto tiempo, sí sabemos en qué tristes condiciones– pero no es inmortal. Sólo los dioses lo son. Así pues, la mera posesión de una $\psi\upsilon\chi\eta$ implica la condición mortal del hombre y, además, que en el momento de la muerte alma y cuerpo se separen no supone la inmortalidad de la primera. Marta González, “La epigrafía funeraria y la idea de alma en Grecia Antigua”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 24 (2014): 87. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/view/44722>.

³³¹ González, “La epigrafía funeraria”, 89.

Es probable que la referencia a la tierra sea una forma de indicar la corporalidad humana, así como el aliento sea una manera de indicar la *psiqué*. No es fácil corroborar si esta correspondencia la quería establecer el poeta, sin embargo, la indicación “volviendo de nuevo allí de donde había venido”, que afecta tanto a la tierra como al aliento, estaría sugiriendo que una parte del ser humano procedería de *arriba*. Otros autores, en la segunda mitad del siglo V, expresan ideas semejantes:

Eurípides en *Suplicantes y Helena*: *de donde cada cosa llegó a la luz / allí vuelve, el aire al éter; / el cuerpo a la tierra. La mente / de los que han muerto ya no vive, pero mantiene la conciencia / inmortal al caer en el inmortal éter.* Y Crisipo: *vuelve atrás / lo nacido de la tierra a la tierra / y lo engendrado de la semilla del éter / de nuevo al círculo celeste.*³³²

En estos fragmentos se establece una relación entre *aire* e *inmortal éter*, y se hace alusión a la *conciencia inmortal* cuando cae en el *éter inmortal*. Es probable que el término *aire* sea una referencia al *aliento* exhalado por el moribundo y su conexión con el *éter* sea una manera de describir la fusión del *aliento* con el *aire*. Pareciera, según Eurípides, que entre la *mente* y la *conciencia* que deviene inmortal se estableciera algún tipo de vinculación, como si se estuviera insinuando que una parte del ser humano, quizá el *nous* mencionado anteriormente, adquiriera características inmortales. Sea como sea, estos fragmentos empiezan a sugerir la inmortalidad de alguna dimensión del ser humano, idea que tendrá resonancias en autores posteriores.³³³ Otra fuente de información sobre este asunto se encuentra en los epitafios funerarios de algunos personajes griegos en el siglo IV a.c. La transcripción de algunos epigramas servirá de ejemplo:

³³² González, “La epigrafía funeraria”, 89.

³³³ Estas ideas sobre una inmortalidad del alma asociada a su naturaleza celeste, tal como se encuentran expresadas en Epicarmo, Alcmeón, Parménides o Anaxímenes, fueron adscritas a Pitágoras por Jámblico, Máximo de Tiro o Hipólito y encontraron gran eco en Platón. González, “La epigrafía funeraria”, 89-90.

Esta tumba de Sosícrates la oculta un túmulo de tierra, a él, que murió de manera impía con muerte inicua; y su alma, mezclada con el etéreo cielo, anda errante.

[...] De la raíz del gran Zeus, soy Licofrón, hijo de Filisco en apariencia, pero, en realidad, del fuego inmortal. Vivo entre los astros celestes llevado al éter por mi padre. El cuerpo, en cambio, nacido de mi madre, ocupa la tierra madre.³³⁴

Estos epigramas reflejan algunas creencias de los griegos durante el siglo IV a.c. respecto de lo que sucedía a los seres humanos en el momento de la muerte: el cuerpo volvía a la tierra, de donde habría surgido, y el alma, ψυχή, se mezclaba con el *etéreo cielo*. En el epigrama de Licofrón se afirma de él que era hijo de Zeus y que su realidad personal se identifica con el *fuego inmortal*, esto se reafirma con la expresión *vivo entre los astros celestes*. De esta fragmentaria información se podría inferir, razonablemente, que se creía en la pervivencia de la *psiqué* de las personas y que su lugar de residencia era el éter, por lo demás, eterno e inmortal. Se barrunta, pues, una primitiva idea sobre *la inmortalidad de la psiqué*. Es difícil establecer, sin embargo, cuál era el contenido del término *psiqué*, aunque, teniendo en cuenta las ideas más arcanas sobre esta, se podría conjeturar que se trataría del *alma libre o doble* que se percibía en la actividad onírica de los vivos. Lo que pervive y participa de lo inmortal no es uno de los constituyentes de la vida humana, *thymós*, *nous* o *menos*, sino una imagen de la persona, es decir, su *psiqué*. Esta, sin embargo, no era la creencia dominante. En otro epigrama del mismo siglo se lee lo siguiente: “Tras muchos y placenteros entretenimientos con los jóvenes de mi edad, he vuelto a ser tierra, yo que he brotado de la tierra. Soy Aristocles del Pireo, hijo de Menón.”³³⁵

³³⁴ González, “La epigrafía funeraria”, 82-83.

³³⁵ πολλά μεθ’ ἡλικίας ὁμοήλικος ἡδέα παίσας ἐκ γαίας βλαστὸν γαῖα πάλιν γέγονα: εἰμὶ δὲ Ἀριστοκλῆς Πειραιεύς, παῖς δὲ Μενώνος. González, “La epigrafía funeraria”, 85.

El recurso al verbo βλαστάνω (*blastanô*), *hacer brotar, germinar*, quizá tomado del mundo vegetal, podría indicar que la vida humana está anclada al mundo natural y más allá de este no hay existencia posible, creencia que se reforzaría con la primera parte del epigrama que indica el disfrute de los placeres de la vida terrena, motivo suficiente para vivir. La muerte, pues, sería el punto final de la vida. A pesar de la coexistencia de ambas creencias, la *inmortalidad del alma* logró trascender los avatares históricos y llegó a convertirse en patrimonio común de no pocas culturas. Así lo confirma Platón en uno de sus diálogos, *Fedón*, cuando presenta sus argumentos para justificar la inmortalidad del alma:

Preguntémonos, por lo pronto, si las almas de los muertos están o no en los infiernos. Según una opinión muy antigua, las almas, al abandonar este mundo, van a los infiernos, y desde allí vuelven al mundo y vuelven a la vida, después de haber pasado por la muerte. Si esto es cierto, y los hombres después de la muerte vuelven a la vida, se sigue de aquí necesariamente que las almas están en los infiernos durante este intervalo, porque no volverían al mundo si no existiesen, y será una prueba suficiente de que existen, si vemos claramente que los vivos no nacen sino de los muertos; porque si esto no fuese así, sería preciso buscar otras pruebas. Así, pues, *Cebes*, todas las cosas vienen de sus contrarias; es una cosa demostrada.

[...] *Cebes*, interrumpiendo a *Sócrates*, le dijo: lo que dices es un resultado necesario de otro principio que te he oído muchas veces sentar como cierto, a saber: que nuestra ciencia no es más que una reminiscencia. Si este principio es verdadero, es de toda necesidad que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en éste; y esto es imposible, si nuestra alma no existe antes de aparecer bajo esta forma humana. Esta es una nueva prueba de que nuestra alma es inmortal.

[...] Precisamente tiene que decirse lo mismo de lo que es inmortal. Si lo que es inmortal no puede perecer jamás, por mucho que la muerte se aproxime al alma, es absolutamente imposible que el alma muera; porque, según acabamos de ver, el alma no recibirá

nunca en sí la muerte, jamás morirá. Por consiguiente, si hay algo inmortal e imperecible, mi querido *Cebes*, el alma debe serlo; y por lo tanto, nuestras almas existirán en otro mundo.³³⁶

Estas serían las tres pruebas expuestas por Platón en boca de Sócrates para demostrar, racionalmente, la inmortalidad del alma. En la primera prueba se apela a la teoría de la *metempsychosis*, adjudicada a Pitágoras, “todas las almas transmigraban en todos los seres vivos”.³³⁷ Sin embargo, lo que el filósofo desarrolla en su diálogo no es la creencia de los pitagóricos, sino el argumento según el cual lo que emerge deviene de su contrario, para justificar que a la *vida* le sigue la *muerte* y a esta le sigue el *re-vivir*, lo que constituiría la “prueba incontestable de que las almas de los muertos existen en alguna parte de donde vuelven a la vida”.³³⁸ Este modo de argumentar probaría la inmortalidad del alma, toda vez que la muerte no significa su extinción. La segunda podría definirse como una prueba epistemológica, pues se afirma que el conocimiento humano sería un ejercicio de rememoración, lo que supone la previa existencia del alma antes de emerger en su forma humana. Aquí late la teoría de las *Ideas* de Platón, desarrollada posteriormente por sus seguidores; estas –las Ideas– serían esencias eternas e inmutables que el alma conocería antes de su encarnación y que, una vez asumida la condición humana, al entrar en contacto con el mundo de las apariencias, tendría la capacidad de reconocer en lo mutable la presencia de lo inmutable.³³⁹ De

³³⁶ Platón, *Fedón* (Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871), 39, 43, 96-97.

³³⁷ Miguel Villena y Antonio García, “La creencia pitagórica en la trans migración de las almas”, *Florentina Iliberritana*, no. 3 (1992): 568. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentina/article>.

³³⁸ cf. Platón, *Fedon*, 42.

³³⁹ Dirijámonos desde luego a esas cosas de que hablamos antes, y cuya verdadera existencia hemos admitido siempre en nuestras preguntas y respuestas. Estas cosas, ¿son siempre las mismas o mudan alguna vez? La igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales, ¿experimentan a veces algún cambio, por pequeño que sea, o cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteración, ni la menor mudanza? Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas sin mudar jamás. Y todas las demás cosas, repuso Sócrates, hombres, caballos, trajes, muebles y tantas otras

esta manera, se probaría no sólo la inmortalidad del alma, sino su pre-existencia. En el tercer argumento se analiza la relación del alma con el cuerpo atribuyendo al alma la responsabilidad de dar vida al cuerpo; si el alma, según los argumentos anteriores, es inmortal, el advenimiento de la muerte no podrá amenazar la vida que es el atributo fundamental del alma, de donde se sigue que esta “no consentirá nunca lo que es contrario a lo que lleva siempre consigo”,³⁴⁰ con lo cual se probaría la existencia del alma allende la muerte. Con otro tipo de argumentación, esta vez en el *Fedro*, el filósofo se propone demostrar la inmortalidad del alma:

Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero.

[...] Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque

de la misma naturaleza, ¿quedan siempre las mismas, o son enteramente opuestas a las primeras, en cuanto no subsisten siempre en el mismo estado, ni con relación a sí mismas, ni con relación a los demás? No subsisten nunca las mismas. Platón, *Fedón*, 53. Me parece que, si hay alguna cosa bella, además de lo bello en sí, no puede ser bella sino porque participa de lo que es bello en sí; y lo mismo digo de todas las demás cosas. Platón, *Fedón*, 86. También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’. *Así es. *Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas. *Indudablemente. Platón, *La República*, 330-331.

³⁴⁰ cf. Platón, *Fedón*, 95.

todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal.³⁴¹

Este superficial análisis de los argumentos propuestos por Platón para justificar la inmortalidad del alma no responde a lo que el alma es en sí misma; no se encuentra en el *Fedón*, tampoco en el *Fedro*, una definición sustancial del alma, esto es, *qué sea* el alma, aunque hayan descripciones, imágenes y comparaciones de *cómo* podría entenderse;³⁴² no obstante, se podría inferir su esencia a partir de algunos apartes del *Fedón*. Lo primero que se afirma es el carácter compuesto del ser humano: “¿No somos nosotros un compuesto de cuerpo y alma? ¿Hay otra cosa en nosotros? No, sin duda; no hay más”.³⁴³ Esta aseveración entronca con las convicciones expuestas en los epigramas mencionados; en el momento de la muerte hay una separación del alma y del cuerpo; tal separación indicaría el carácter compuesto del ser humano. El alma en relación con el cuerpo es considerada como una señora que tiene a su servicio tal esclavo:

Sigamos aún otro camino. Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo; y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?³⁴⁴

La misma cita sugiere el carácter divino del alma y, por supuesto, el carácter mortal y no divino del cuerpo. En otros fragmentos del diálogo se especifica aún más las características del alma:

³⁴¹ Platón, *Diálogos III* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 343-344.

³⁴² Platón, *Diálogos III*, 345.

³⁴³ Platón, *Fedón*, 54.

³⁴⁴ Platón, *Fedón*, 55.

*¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista o no puede serlo? *No puede serlo. *Luego es inmaterial. *Sí. *Por consiguiente, nuestra alma es más conforme que el cuerpo con la naturaleza invisible; y el cuerpo más conforme con la naturaleza visible.³⁴⁵

[...] Mira, pues, mi querido *Cebes*, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente, que nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí propio; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo.³⁴⁶

El alma, entonces, no sólo es invisible, divina e inmortal, también parece identificarse con una facultad humana específica, a saber, *la razón, el pensamiento*.³⁴⁷ Es esta facultad la que le permite al filósofo no sólo contemplar lo verdadero y vivir en función de ello, sino reconocer y dominar las pasiones del cuerpo, relacionadas con aquellos males que provocan sufrimiento al ser humano:

Por el contrario, manteniendo todas las pasiones en una perfecta tranquilidad y tomando siempre la razón por guía, sin abandonarla jamás, el alma del filósofo contempla incesantemente lo verdadero, lo divino, lo inmutable, que está por cima de la opinión; y nutrida con esta verdad pura, estará persuadida de que debe vivir siempre lo

³⁴⁵ Platón, *Fedón*, 54.

³⁴⁶ Platón, *Fedón*, 56.

³⁴⁷ La filosofía, en cambio, en tanto ejercicio de la inteligencia que descubre Ideas, es un saber abierto, libre, cifrado nada más que en esta reflexión del alma que vuelve sobre sí misma. En este centrarse del alma en su mismidad, que Platón sencillamente denomina “pensamiento”. La filosofía es el pensamiento como el horizonte infinito del alma misma. Este horizonte es lo real, lo que es. A esto, propiamente, llama Platón pensar. Juan de Dios Vial Larraín, *Estructura metafísica de la Filosofía* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996), 47; Juan de Dios Vial Larraín, *Razón de existir. ¿Cuál es el fundamento de la Filosofía?* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013), 30; Juan de Dios Vial Larraín, *El Alma Humana. Fundamentos metafísicos de una antropología filosófica* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009), 12.

mismo, mientras permanezca adherida al cuerpo; y que después de la muerte, unida de nuevo a lo que es de la misma naturaleza que ella, se verá libre de todos los males que afligen a la naturaleza humana.³⁴⁸

Estas ideas sobre el alma se desarrollan en el contexto de la muerte de Sócrates, de allí que sea la muerte humana la motivación de estas consideraciones. A propósito de lo que sucederá más allá de la muerte, el diálogo plantea, en labios de Sócrates, la bienaventuranza de aquellos hombres, *filósofos*, que han dedicado su vida a la contemplación de las realidades verdaderas y han logrado, guiados por la razón, dominar las propias pasiones.³⁴⁹ Llama la atención que a la pregunta de Critón sobre lo que ha de hacerse con los restos mortales del filósofo, este responde que *Sócrates no morirá*, de donde se sigue que puede disponer a su antojo del cuerpo sin vida.³⁵⁰

La convicción de seguir viviendo después de la muerte no sólo coincide con la idea que transmiten los epigramas que se han comentado, sino que establece una identificación del alma con la persona. Afirmar que quien gozará de la bienaventuranza es el mismo Sócrates sugiere que no es una parte de él, el *nous*, por ejemplo, quien seguirá con vida, sino una imagen completa de sí

³⁴⁸ Platón, *Fedón*, 61-62.

³⁴⁹ Si el alma, digo, se retira en este estado, se une a un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual goza de la felicidad, viéndose así libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males afectos a la naturaleza humana; y puede decirse de ella como de los iniciados, que pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad. Platón, *Fedón*, 57.

³⁵⁰ Y sonriéndose y mirándonos al mismo tiempo, dijo: no puedo convencer a Critón de que yo soy el Sócrates que conversa con vosotros y que arregla todas las partes de su discurso; se imagina siempre que soy el que va a ver morir luego, y en este concepto me pregunta cómo me ha de enterrar. Y todo ese largo discurso que acabo de dirigiros para probaros que desde que haya bebido la cicuta no permaneceré ya con vosotros, sino que os abandonaré e iré a gozar de la felicidad de los bienaventurados. Es preciso tener más valor, y decir que es mi cuerpo el que tú entierras; y entiérrale como te acomode, y de la manera que creas ser más conforme con las leyes. Platón, *Fedón*, 108.

mismo, quizá su *psiqué* o *eidolon*. Si bien el destino de los filósofos sería, según Platón, la contemplación eterna de las Ideas y su consecuente bienaventuranza, el destino de los seres humanos que no lograron desprenderse de sus pasiones, ni salir de su ignorancia, estaría caracterizado por el rechazo, la soledad y la vida errante.³⁵¹ No es fácil establecer qué sea el alma a partir de estos fragmentos del diálogo; por momentos, pareciera que el término hace referencia a una realidad sublime, de allí su divinidad, inmortalidad, inmutabilidad e invisibilidad, identificándose con la capacidad racional e intelectual del ser humano, lo que haría pensar en una de las potencias del alma del ego, quizá el *nous*, tal como se describió con anterioridad; en otras ocasiones, el alma es presentada como un *doble* de la persona en su totalidad, a la manera de la *psiqué* descrita por autores anteriores a Platón. Sea como sea, el alma sería una realidad pre-existente e inmortal, de origen divino y emparentada con las Ideas eternas que da identidad, consistencia y permanencia al ser humano, de allí que también se le describa como esencial:

Mas la doctrina de que la ciencia es una reminiscencia, está fundada en un principio sólido; en el principio de que, según hemos dicho, nuestra alma, antes de venir a animar nuestro cuerpo, existe como la *esencia* misma; la esencia, es decir, lo que existe realmente.³⁵²

En *La República*, Platón establece un paralelo entre la constitución del Estado y la estructuración del alma. Así como en el Estado se pueden diferenciar unas clases sociales, *los negociantes, los auxiliares y los consejeros*, de la misma manera, el alma estaría constituida por diferentes partes que interactúan permanentemente entre sí y producen, de acuerdo con el tipo de relación que se establezca, el bienestar o malestar de la persona. De igual for-

³⁵¹ Cuando llega de esta manera al punto donde se reúnen todas las almas, si es impura, si se ha manchado en algún asesinato o cualquiera otro crimen atroz, acciones muy propias de su índole, todas las demás almas huyen de ella, y le tienen horror; no encuentra ni quien la acompañe ni quien la guíe; y anda errante y completamente abandonada, basta que la necesidad la arrastra a la mansión que merece. Platón, *Fedón*, 99.

³⁵² Platón, *Fedón*, 74.

ma que las clases sociales entran en conflicto cuando abandonan su peculiaridad y su lugar en la estructura social, así en el alma humana se genera conflicto cuando una de sus partes desempeña defectuosamente la tarea que le corresponde y desea imponerse a las demás. Así lo afirma el Sócrates de Platón:

¿Y es algo distinto de la razón, o bien es una especie racional, de modo que en el alma no habría tres especies sino dos, la racional y la apetitiva? O bien, así como en el Estado había tres géneros que lo componían, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los consejeros, ¿del mismo modo habría en el alma una tercera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción? Por consiguiente, y aunque con dificultades, hemos cruzado a nado estas aguas, y hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases -e idénticas en cantidad- que en el Estado.³⁵³

[...] Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos.³⁵⁴

Este modo de concebir el alma implica una transferencia de la organización social de la condición humana, de tal manera que la estructura del alma se convierte en un reflejo de la forma como se estructura el Estado ideal de Platón.³⁵⁵ Las clases sociales bien establecidas por el filósofo para el buen funcionamiento

³⁵³ Platón, *La República*, 235-236.

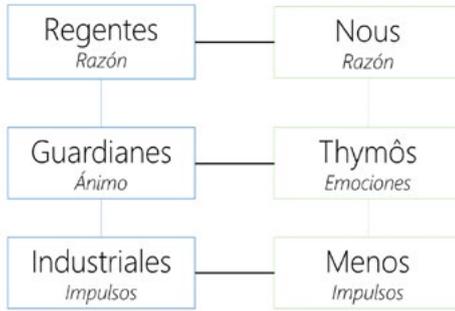
³⁵⁴ Platón, *La República*, 238.

³⁵⁵ Pero como el concepto ético de los griegos parte de la vida colectiva y el concepto político de la dominación, concibe el proceso interior mediante la transferencia de la imagen de una *polis* bien gobernada al alma humana. Para apreciar en su verdadero valor esta transferencia del ideal político del hombre, debemos tener presente la disolución de la autoridad exterior de la ley en la época de los sofistas. Jaeger, *Paideia*, 432.

del Estado encuentran su correspondencia en la vida interior del ser humano, de tal manera que en el alma también se establece una jerarquía que, si no se respeta, provocaría el conflicto interior, fuente de enfermedad.³⁵⁶ Una comparación gráfica de las partes que configuran tanto al Estado como al alma humana deja al descubierto la dinámica de transferencia de lo social a lo individual.

Figura 1. Elaborada a partir de las propuestas de Jaeger y de Bremer

Estructura Análoga del Estado y del Alma



Algunos autores consideran que la estructura del alma individual es la condición necesaria para la estructuración del Estado. Así lo sostiene Jaeger cuando afirma que “las diferencias que se advierten en la estructura del alma no podrían proyectarse sobre las diversas clases profesionales del Estado si no se diesen ya en el alma misma como elementos diferenciales”,³⁵⁷ opinión un tanto diferente en comparación con otra postura del autor en la misma

³⁵⁶ Pues bien, producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza. Platón, *La República*, 242.

³⁵⁷ cf. Jaeger, *Paideia*, 636.

obra.³⁵⁸ En su introducción a *La República*, Eggers sostiene una opinión parecida a Jaeger:

Con la búsqueda de satisfacción de deseos superfluos se complica la vida interna de la *pólis* y nace la guerra, y con ello la necesidad de un gobierno y de un ejército, y a su vez de allí la aparición de una clase gobernante y de una clase militar. Lo que decide esta división es el principio de que cada individuo es apto por naturaleza para realizar una sola tarea, que rige también y sobre todo para los oficios manuales y comerciales, aunque éstos son englobados en una única tercera clase, debido al esfuerzo de Platón por hacer coincidir las partes de la sociedad con las del alma, que son: la racional, la fogosa y la apetitiva.³⁵⁹

Sin embargo, hay motivos documentales para postular una dinámica inversa a la propuesta realizada por Jaeger y Eggers. Armstrong, en un reciente estudio sobre los orígenes de las tradiciones religiosas en Oriente y Occidente sostiene, apoyándose en Jaspers,³⁶⁰ que el periodo axial (*Achsenzeit*), situado entre los siglos VIII-II a.c.,³⁶¹ representa un proceso de transición de la dimensión social a la dimensión individual, lo que supone la emergencia de la conciencia individual y el descubrimiento de un mundo subjetivo interior.³⁶² Desde esta perspectiva, es difícil sostener que

³⁵⁸ Véase. Nota 31.

³⁵⁹ Platón, *La República*, 49-50.

³⁶⁰ Véase. Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Madrid: Revista de Occidente, 1965).

³⁶¹ El «tiempo axial» es interpretado como aquel punto de partida, inédito y decisivo, de aquellas culturas humanas en las que, desde Grecia y el Próximo Oriente hasta el Extremo Oriente, se había empezado a plantear una nueva concepción de Dios, del hombre y del mundo. Duch, *Estaciones del laberinto*, 21.

³⁶² En la antigüedad, la religión normalmente se dirigía hacia fuera, hacia la realidad externa. Los ritos antiguos se centraban en los dioses, y su objetivo era el logro de bienes materiales: ganado, riqueza, estatus. No había introspección consciente, o muy poca. Los reformadores de los rituales fueron pioneros. Redirigieron la orientación original del sacrificio y lo concentraron en la creación del *atman*, el yo. Por primera vez los seres humanos se estaban volviendo conscientes sistemáticamente de las ca-

la estructura del alma sea la condición necesaria para la estructuración del Estado, como aseveran los autores citados; parece más factible que la organización estructural de lo social haya dado paso a la comprensión de la interioridad humana como una estructura organizada jerárquicamente, tal como lo plantea Platón en la cita de *La República* anteriormente referenciada. Esta forma de ver la emergencia del alma humana se ajusta a los propósitos de esta investigación, toda vez que se pretende mostrar el origen antropológico de conceptos fundamentales y su significado, en este caso, el *alma*. La estructuración de las sociedades ha sido un producto humano, justificado, eso sí, desde diferentes perspectivas, estructuras que anteceden y posibilitan la emergencia de la conciencia humana o, por lo menos, la conciencia de la propia interioridad, que adviene en un momento posterior. También es cierto que la estructuración de lo social es una proyección a partir de lo antropológico,³⁶³ sin embargo, en la era axial se identifica un movimiento que va de lo externo a lo interno, de lo social a lo individual, como si hubiese sido necesario proyectar hacia fuera las estructuras antropológicas para “visualizar” lo que el ser humano es, de tal manera que al contemplar lo social se llegara a una mejor comprensión de sí mismo.³⁶⁴ Esta dinámica es la que parece

pas más profundas de la conciencia humana. Mediante la introspección disciplinada, los sabios de la era axial estaban despertando a los vastos alcances de la individualidad que se encontraba bajo la superficie de sus mentes. Se estaban haciendo plenamente “conscientes” de sí mismos. Armstrong, *La Gran Transformación*, 127, 189.

³⁶³ De esta manera, mediante el uso de la imaginería corporal, el orden social es representado, sancionado y legitimado como si fuera un orden *natural*, inviolable, estático y eterno. Resulta algo incuestionable, además, que la transposición metafórica de fenómenos de naturaleza orgánica al análisis de la sociedad ha sido una constante en todos los tiempos. Duch *Escenarios*, 245-246; José María González García, *Metáforas del poder* (Madrid: Alianza, 1998), 97-142.

³⁶⁴ A juicio de Dilthey, el insondable ámbito interno solo deviene accesible cuando el sujeto, poniéndolo fuera de sí, lo objetiva en una expresión o enunciado. Y todo lo que de él podemos saber deriva de un rodeo que debe recorrer la exteriorización en signos de los interiores respectivos —el mío, el tuyo, el suyo— esto implica, entonces, que nadie conoce su identidad por introspección inmediata y directa, como suele suponerse; ya que,

explicar la relación análoga entre la estructuración del Estado y la estructuración del alma en *La República* de Platón.

Estas consideraciones sobre el alma son, en definitiva, consideraciones sobre la realidad humana que, como afirma Platón en *Fedón*, es una realidad compuesta de cuerpo y de alma. Estos dos componentes de lo humano son, para Aristóteles, *sustancias*; el cuerpo, en cuanto realidad material, es un principio constitutivo de las realidades sensibles que funge como sustrato de la forma, es decir, es susceptible de ser determinada, desde esta perspectiva, la materia (*hyle*) es sustancia de manera impropia. El alma, según el Estagirita, asume como forma (*morphé*) en cuanto es principio que determina, actúa y constituye lo que es, la esencia de lo que se hace manifiesto, en este caso, la vida concreta de un ser humano; esta forma, o *éidos*, no coincide con la idea de Platón que remite a lo eterno, inmortal y divino, sino que indica un principio intrínseco de la realidad sensible. Si la materia es sustancia en sentido impropio, la forma lo sería en sentido propio y excelente. El compuesto cuerpo-alma, la realidad humana completa, recibe de Aristóteles el nombre de *sinolo*, que sería también sustancia en sentido pleno, toda vez que reúne en sí mismo la sustancialidad de la materia y de la forma. Esta es la forma de comprender la realidad humana desde la perspectiva del *hilemorfismo*.³⁶⁵ El alma sería, entonces, *acto* o *entelequia* del cuerpo, la sustancia que determina o da forma a la corporalidad humana. Así lo expone el filósofo en su tratado *De Anima*:

El alma debe ser substancia en el sentido de la forma (éidos) de un cuerpo natural que tiene dentro de él la vida en potencia. El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que posee la vida en potencia. Si entonces debemos dar una fórmula general aplicable a

de hecho, llega a comprenderla desde afuera, empalabrándose por medio de una semiosis común. Por más que se nos antoje intransferible y soberana, la supuesta “identidad” está empapada de ajenidad, representación y discurso. Duch, *Un ser de mediaciones*, 305.

³⁶⁵ Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia de la filosofía. Filosofía pagana antigua, V. I* (Bogotá: San Pablo, 2007), 306-308.

toda clase de alma, diremos que el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado.³⁶⁶

El alma-*forma* así entendida no es un patrimonio exclusivo del ser humano, pues todo organismo vivo en cuanto *materia*-cuerpo precisa la presencia intrínseca de la forma-*entelequia* que determina su potencialidad. Para explicar la peculiaridad humana Aristóteles establece una diferenciación en las funciones del alma, pues todos los seres vivos están *informados* por ella. Desde esta perspectiva, el alma *vegetativa* es el principio más elemental de la vida que regula las actividades biológicas de nutrición y crecimiento, propias de las plantas; el alma *sensitiva* preside en los animales las funciones relacionadas con las sensaciones, los apetitos y el movimiento; y el alma *intelectiva* o *racional* es la capacidad y potencia de conocer las formas puras, capacidad de la que adolecen las plantas y los animales, y que caracteriza lo propiamente humano.³⁶⁷ Por medio del alma racional el ser humano capta la forma contenida en las cosas y la convierte en concepto; la mente o *noús*, según Aristóteles, es un tipo de entendimiento que no sólo está separado de la materia, sino que es de carácter inmortal e impasible:

El intelecto, por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran

³⁶⁶ Aristóteles, *De Anima o Acerca del Alma* (Madrid: Editorial Gredos, 1978), 14, 49.

³⁶⁷ Reale y Antiseri, *Historia*, 325-329.

afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible.³⁶⁸

En el planteamiento de Aristóteles se establece una identidad entre mente y *noûs*. La mente sería la *forma o entelequia* de la actividad intelectual y racional que diferencia al ser humano de las plantas y los animales; sin embargo, no estaría asociada con ningún órgano corporal, de allí su condición de separada (*choristós*). Mientras el alma vegetativa y el alma sensitiva estarían vinculadas con órganos corporales específicos, el *noûs* carecería de toda vinculación orgánica. En el ser humano, pues, estarían presentes, simultáneamente, el alma vegetativa, sensitiva y racional, lo que plantearía el problema: ¿hay tres tipos de alma o el alma está dividida en tres partes; el Estagirita parece inclinarse por una *psiqué* unitaria compuesta por diferentes funciones:

Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden.³⁶⁹

La expresión “en cuanto al resto de las partes del alma” supondría que Aristóteles concebía la *psiqué* como una unidad constituida por lo vegetativo y lo sensitivo, no así por lo racional que sería un “género distinto de alma”, de lo que se predica su condición separable e incorruptible. ¿Cuál es la relación, entonces, entre el *noûs* y la *psiqué*? Este parece ser un problema que no logró resolver Aristóteles de manera satisfactoria.³⁷⁰ Si bien su planteamiento

³⁶⁸ Aristóteles, *De Anima*, 40.

³⁶⁹ Aristóteles, *De Anima*, 52.

³⁷⁰ Si el alma entera, en este caso la humana, no tiene partes y es toda ella principio de vida de un cuerpo, entonces, ¿cuál es el papel informador de la mente respecto del cuerpo? ¿Cómo se explica, entre otras cosas, que si el *noûs* es incorruptible, inmortal, impassible y divino, no pueda hacer participar de estas características al cuerpo? El *noûs*, en definitiva, con su carácter de “separado”, ¿es o no una función del alma humana? En otras

del alma pretendía ser menos idealista que sus antecesores, quizá desde una perspectiva naturalista, terminó por aproximarse a ellos en la identificación de la *psiqué* con lo incorruptible, lo inmortal, lo divino y lo eterno que, si bien diferencia al ser humano del resto de los vivientes, sigue siendo una realidad misteriosa que no logra ser explicada. Podría inferirse, entonces, que la *psiqué* para Aristóteles termina por identificarse con la mente o el *noûs*,³⁷¹ toda vez que este adquiere características propias que le asemejan a las notas constitutivas de la *psiqué* en Platón.³⁷² La “identificación del

palabras, si hay verdaderamente en nosotros tal cosa como un *noûs* y éste está vinculado con la *psyché* de manera substancial, entonces será preciso atribuirle alguna función informadora del sujeto corporal donde él se manifiesta. Pero si esto es así, entonces habrá que explicar por qué razón el cuerpo es mortal, habrá que investigar por qué no es capaz de seguir a la mente en su incorruptibilidad. Y si el carácter de “separado” del *noûs* ha de entenderse como sin vinculación alguna con ningún órgano corporal ni con el cuerpo entero, entonces no se ve claramente que pueda desempeñar ninguna función actualizante o informadora respecto del cuerpo y por lo tanto tampoco se explica su relación con el principio de vida que es la *psyché*. En una palabra, si el alma humana, como cualquier otra alma, es en su totalidad el principio informador de un cuerpo que tiene la vida en potencia, no aparece claramente la relación con el intelecto, pues éste es independiente del cuerpo. Jorge Martínez, “El alma y su persona. La relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino”, *Hypnos*, 14 (2005): 44. <http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/385>.

³⁷¹ En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella. [...] Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia. Aristóteles, *De Anima*, 25, 98. Por todo esto, “el alma debe ser substancia en el sentido de la forma (éidos) de un cuerpo natural que tiene dentro de él la vida en potencia” (DA, 412a 19-21). Martínez, “El alma”, 45.

³⁷² El primero de ellos es la especial naturaleza de la mente (*noûs*). Ésta no parece guardar proporción con el cuerpo en cuanto a su substancia. Una particularidad primordial de la substancia mental es su incorruptibilidad (DA, 408b 20-21). La mente es incorruptible, y si bien es cierto que con la vejez la capacidad de pensar parece declinar, en realidad, lo que declina no es la mente sino algún órgano corporal empleado por ella como

hombre con, especialmente, la parte racional del alma”,³⁷³ permite establecer que el *noûs*, en cuanto lo divino en el alma, define al ser humano y garantiza su permanencia allende la muerte, al tiempo que constituye lo más valioso en él. La importancia de la *mente* o capacidad intelectual de lo humano ha hecho que algunos autores la denominen con el término *espíritu*:

Rohde hace una exégesis del intelecto agente muy similar a la de Averroes: «No ha nacido con el organismo humano, que solo es perfecto cuando a él se incorpora. Ingénito, no creado, ha existido desde siempre, y al ser creado el hombre, se le infunde *desde afuera*». Rohde añade refiriéndose al intelecto agente: «El *espíritu*, comparable al Dios del universo aristotélico, es, para su pequeño universo, o sea el organismo vivo del hombre, algo trascendente, influye en él sin experimentar, en cambio, sus influencias. Y es, en efecto, lo más afín a Dios: por algo se le llama *lo divino* en el hombre. Su acción es la misma de lo divino».³⁷⁴

La siguiente gráfica establece una comparación entre la estructura del alma en Platón y la estructura del alma en Aristóteles. Una mirada atenta ayuda a comprender no sólo la continuidad

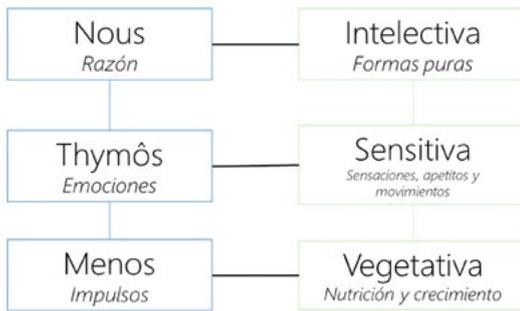
un instrumento. Pero en sí misma la mente es impassible (apathés) (DA, 408b 25). En efecto, “la mente es sin duda algo más divino e impassible” (DA, 408b 29). Es justamente esta particular naturaleza de la mente y su relación con la *psyché* lo que constituirá el gran problema sin solución evidente en el texto aristotélico. Martínez, “El alma”, 43. El hombre, en virtud de que lo superior es preferible a lo inferior, tendrá la máxima realización de su auténtica naturaleza en el cultivo de la actividad de la parte racional del alma. Y en ella reside el *noûs*, que es la facultad racional superior y que iguala al hombre a la divinidad: “privado de percepción e intelecto, el hombre se hace semejante a una planta, pero si está privado sólo de intelecto se animaliza, en cambio, cuando está libre de irracionalidad y persevera en su intelecto se asemeja a dios” (fragmento B28). Joaquín García, “El alma en los diálogos *Eudemo* y el *Protréotico* y relación con el tratado *Acerca del alma*”, *Folios*, no. 38 (2013): 40. <https://doi.org/10.17227/01234870.38folios35.43>.

³⁷³ García, “El alma”, 39.

³⁷⁴ Carlos Rojas, *Filosofía y psicología. De Platón al presente* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2018), 19.

entre ambas concepciones, sino la discontinuidad que introduce Aristóteles respecto de su maestro. La principal discontinuidad radica en el punto de partida de las consideraciones: mientras Platón especula sobre el alma desde el mundo ideal e inmutable, Aristóteles lo hace desde el mundo natural y mutable.³⁷⁵ No obstante esta divergencia epistemológica, ambos parecen llegar a conclusiones semejantes sobre la incorruptibilidad y divinidad del alma.

Figura 2. Elaborada a partir de los postulados de Fedón y De Anima



Es similar la estructura del alma en ambos filósofos. El alma se concibe como un todo unitario constituido por partes diferenciadas que estarían encargadas de funciones específicas en la totalidad de lo humano. *Thymôs* y *menos* en Platón, así como el alma *sensitiva* y *vegetativa* en Aristóteles, están asociadas con el cuerpo del que no se predica ni la inmutabilidad, ni la inmortalidad, ni la divinidad. Estas dimensiones del alma parece que cesan en su actividad una vez el cuerpo haya sido sometido por la muerte. No así en el caso del *noûs* en Platón o el alma *intelectiva* de Aristóteles que también es denominada *noûs*. A diferencia del cuerpo, el *noûs* es identificado con la razón o la capacidad intelectual del ser humano y se le atribuyen cualidades como la inmortalidad o la divinidad que permanecen más allá de la muerte corporal.³⁷⁶

³⁷⁵ Copleston, *El pensamiento*, 130.

³⁷⁶ Copleston, *El pensamiento*, 131.

El *noûs*, además, termina por dominar las demás estructuras del alma que estarían a su servicio y para sus propósitos.³⁷⁷ Si el *noûs* pervive una vez hayan cesado las funciones corporales, es comprensible que el alma como un todo termine reducida a su parte incorruptible, de donde se sigue una identificación entre el alma y el *noûs*. Que el *noûs* entendido como *mente* se identifique con lo eterno y divino³⁷⁸ se verifica en la concepción aristotélica sobre lo divino:

Aristóteles dice pues expresamente que este entendimiento “activo” está “en el alma”. Caen, pues, las explicaciones sostenidas ya por los antiguos intérpretes, según los cuales el entendimiento agente es Dios (o por lo menos un Entendimiento divino separado). Es verdad que Aristóteles afirma que “el entendimiento viene de afuera y sólo él es divino” mientras que las facultades inferiores del alma están ya en potencia en el germen masculino o a través de él pasan al organismo que se forma en el seno materno; pero es también verdad que, aunque viniendo “de fuera” permanece “en el alma” por toda la vida del hombre. La afirmación de que el entendimiento “viene de afuera” significa que él es irreductible al cuerpo por su naturaleza intrínseca y que, pues, es trascendente al sensible.

³⁷⁷ Esta idea —entre algunas más similares a las contenidas en *Protréptico*— aparece en otras obras, como en *Tópicos* (V 1, 128b14-19), en la que Aristóteles afirma que el alma es capaz de dominar y el cuerpo de ser dominado. [...] Durante su segundo periodo, Aristóteles considera que la relación entre cuerpo y alma es instrumental, de manera que el alma —dominante, superior— utiliza el cuerpo —dominado, inferior— para ejecutar sus intenciones. García, “El alma”, 40, 42.

³⁷⁸ Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza. No obstante, estos autores afirman que los elementos son los entes primeros. Aristóteles, *De Anima*, 44. A nuestro juicio, este texto ha de entenderse en conexión con la doctrina propuesta al respecto en el libro *Acerca de la generación de los animales* II, 3 736b25-9. Allí se afirma —como única hipótesis aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre— que “solamente el intelecto adviene desde fuera y sólo él es divino”. Nota de Tomás Calvo Martínez en *De Anima*, 40.

Significa que en nosotros hay una dimensión metaempírica, suprafísica y espiritual. Y esto es lo divino en nosotros.³⁷⁹

Obsérvese la identificación del *entendimiento* activo con lo divino, su vinculación con el alma y su irreductibilidad al cuerpo. Esta dimensión del alma adquiere, por lo mismo, las características de lo metaempírico, lo suprafísico y lo espiritual. No es fácil establecer, por otra parte, si la pervivencia del entendimiento-*noûs* equivale en Aristóteles a la permanencia y continuidad del hombre completo como lo sugiere Platón con el significado que parece atribuirle al concepto *psiqué*, aunque parece afirmarlo, según sostienen Reale y Antiseri:

Aún más, Aristóteles afirma claramente no sólo que cada uno de nosotros es un alma, sino que es la parte más alta del alma: “Y si el alma racional es la parte dominante y mejor parece que cada uno de nosotros consista en ella”; “es, pues, claro que cada uno es sobre todo entendimiento”.³⁸⁰

De este superficial análisis sobre el significado del término alma en la mentalidad griega se puede establecer, a manera de conclusiones provisionales, el siguiente compendio de ideas: 1. El término alma emerge como una forma de responder al problema de la muerte humana y la continuidad de la persona, o alguno de sus componentes, *post mortem*³⁸¹; 2. Se establece una clara diferen-

³⁷⁹ Reale y Antiseri, *Historia*, 329.

³⁸⁰ Reale y Antiseri, *Historia*, 334.

³⁸¹ Titulado así en recuerdo de un amigo y discípulo –Eudemo de Chipre, muerto en 354 a.C.–, el diálogo *Eudemo* es una obra juvenil de Aristóteles, del periodo en el que fue miembro de la Academia platónica (367-347 a. C.), de la que solo se conservan seis fragmentos auténticos (Ross, 1981)⁷ y que tienen su paralelo en *Acercas del alma* y en *Tratados breves de historia natural*. El hecho de estar motivada por la muerte del amigo y discípulo explica “no pocas características de la obra, como su ascetismo y su pesimismo en la concepción de la vida terrena o su insistencia en la inmortalidad y la felicidad del alma después de la muerte”. Características que, junto a las ideas acerca de la preexistencia del alma y la supervivencia de las experiencias mundanas que ésta tuvo durante la existencia terrena, hacen de este diálogo un texto de, para algunos, clara

ciación entre el alma y el cuerpo, siendo este un siervo o esclavo al servicio de aquella; 3. El alma humana adquiere la estructura de la organización social, especialmente en la concepción platónica; 4. En la estructuración del alma se identifican diferentes componentes: *noûs*, *thymôs* y *menos* en Platón, *intelectiva*, *sensitiva* y *vegetativa* en Aristóteles; 5. Estos componentes se corresponden con las funciones que identifican la totalidad de lo humano: pensamiento, sensaciones-emociones e impulsos-nutrición-crecimiento; 6. El *noûs-intelecto-razón-entendimiento* adquiere una dimensión relevante en la estructuración del alma: es el componente que sujeta las pasiones atribuidas al cuerpo y permite la contemplación de las *formas-Ideas* esenciales; 7. La bienaventuranza o felicidad del ser humano, del filósofo, está en estrecha relación con el desarrollo sin obstáculos del *noûs*-pensamiento;³⁸² 8. Con el acontecimiento de la muerte se extinguen los componentes del alma relacionados con los sentimientos-emociones y los impulsos-nutrición-crecimiento, toda vez que están vinculados con el cuerpo corruptible y mudable, no así con el *noûs*-intelecto que es

adhesión a la doctrina platónica y contraste con su pensamiento de madurez. García, “El alma”, 37; Aristóteles, *Fragmentos* (Madrid: Editorial Gredos, 2005), 96.

³⁸² El *demon* no es algo que viva fuera del hombre, sino que la íntima relación que aparece establecida entre lo divino y su acción y el hombre individual como agente del destino, hace que éste forme una unidad con la esencia interior de aquél y con sus especiales condicionalidades. No hay un gran trecho entre esto y la idea platónica de que la *areté* moral interior del hombre, la “personalidad” como decimos hoy, constituye la fuente única de su *eudemonía* o de que, para decirlo con la frase con que Aristóteles, en su elegía del altar, resume la doctrina de Platón, la *areté*, es decir, el propio valor interior, es lo único que hace dichoso al hombre. Jaeger, *Paideia*, 754. La *eudaimonia* (“bienestar”) del hombre, por tanto, se encontraba en su inteligencia. Su “bondad” consistía en pensar de una forma clara y efectiva, planificando, estudiando y elaborando las cosas. “La vida según la razón es mejor y más agradable –escribió en uno de sus últimos tratados–, ya que la razón, más que nada, es el hombre”. La inteligencia de un hombre (*nous*) era divina e inmortal; le ligaba con los dioses y le daba la habilidad de captar la verdad última. Armstrong, *La Gran Transformación*, 447; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 305.

identificado con lo incorruptible e inmutable en el ser humano; 9. Este *noûs*-intelecto adquiere características que lo asemejan a lo divino; 10. Para Aristóteles, el *noûs*-intelecto es la única parte del alma que sobrevive a la muerte, de donde se sigue que el alma en su totalidad se identifica con su componente racional; 11. Como se trata del alma humana, entonces el ser humano se identifica con el *noûs*-intelecto;³⁸³ 12. Lo que pervive *post mortem*, entonces, es el hombre-*intelecto*; 13. Además de indicar los componentes que constituyen al ser humano viviente y consciente, el alma en Platón hace referencia a la pervivencia del doble o *eidôlon* después de la muerte;³⁸⁴ 14. Este doble-*psiqué* es una imagen completa del ser humano que participa en el primigenio mundo de las Ideas y goza con su contemplación; 15. Afirmer que el *noûs*-intelecto es una representación del ser humano en su condición divina es equiparable al doble-*psiqué* de Platón que contempla el mundo verdadero y esencial de las Ideas, de donde se sigue la plausibilidad de homologar los términos *noûs-psiqué*; 16. El término *psiqué* se ha usado para indicar el principio vital que informa la sustancia corporal (hilemorfismo), equiparándose en su significado con la palabra *espíritu* como aquello que trasciende y se diferencia de lo material; *psiqué-espíritu* aparecen como palabras con significados intercambiables;³⁸⁵ y 17. Los términos *forma*, *principio* y *sustancia*

³⁸³ Pierre Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada* (Barcelona: Alpha Decay, 2004), 33.

³⁸⁴ Cuando Patroclo se dispone a partir, Aquiles intenta abrazarle sin éxito, pues el *psiqué* de Patroclo se desvanece. Es entonces cuando Aquiles se da cuenta de que se trataba de una "*psiqué* y un *eidôlon*", aunque "era tan prodigioso como él". De este modo, el término *eidôlon* confirma el hecho de que para los antiguos griegos los muertos tenían el mismo aspecto que los vivos. En Homero, el término *eidôlon* nunca hace referencia a las almas de los vivos. Bremmer, *El concepto del alma*, 65.

³⁸⁵ El hombre es un ente corpóreo, formado –ya se dijo– por veinticuatro elementos químicos. Como tal cuerpo está íntegramente sujeto a las leyes de la física y de la química. Es también un ente vivo, del reino animal. Y en cuanto tal está sujeto a las leyes de la biología, y de la zoología especialmente. Y hay, por tanto, en él, un principio de vida, o sea lo que desde la filosofía griega se llama un alma: en lenguaje aristotélico, una forma sustancial de la materia prima corpórea. La presencia o la ausencia del alma es lo que distingue un cuerpo vivo de un cadáver. Y es también un ente

con los que se define el alma remiten a una realidad esencial; el alma sería, pues, una *esencia*.³⁸⁶

El término alma, como se puede apreciar, adquiere una considerable cantidad de connotaciones que tratan de dar razón de la vida misma, específicamente la humana, y de lo que sucede con ella después de la muerte. Es, por tanto, un concepto antropológico fundamental. Las ambigüedades, contradicciones y homologaciones de sus significados obedecen a la ausencia de certeza sobre el origen de la vida humana y su destino. Es un concepto que le permite al ser humano especular sobre lo que sucede con él *post mortem* y, sobre todo, con el que intenta crear una “certeza” que le libere de la angustia que provoca la inevitabilidad de la muerte. ¡De alguna manera seguiremos viviendo! Esta parece ser la motivación antropológica que se descubre detrás de las elaboraciones, mitológicas o racionales, relacionadas con el término alma. Una mirada a las elaboraciones de la tradición cristiana sobre el particular ayudará a identificar las connotaciones que adquiere el término *alma* en relación con la continuidad y permanencia de la vida humana después de la muerte.

inteligente y libre, o sea un ente espiritual. Lo que no significa que sea un espíritu puro, ya que la espiritualidad humana está intrínsecamente ligada a la materia, aunque la supere. ¿Cómo compaginar esta paradoja de que en el hombre se den tres estratos diferentes de ser, y al mismo tiempo, que sea, indudablemente, un ente único? Para Aristóteles, y, más claramente para parte de la escolástica medioeval, el espíritu humano es, también, la forma sustancial del cuerpo; o sea que es un alma espiritual. Así la tricotomía se reduce a una dicotomía. René Uribe Ferrer, *Problemas fundamentales de filosofía* (Medellín: Susaeta Ediciones, 2016), 120-121.

³⁸⁶ Por último, el *eídos* o forma específica no es solamente la esencia y la causa inmanente de la entidad natural, sino también su causa final o fin. Aristóteles establece y afirma repetidas veces que el alma es esencia (*tò tí ên éinai*), forma específica (*eídos*) y entidad (*ousía*) del viviente. Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Aristóteles, *De Anima*, 13-14, 49.

El alma en la tradición cristiana

Sería ambicioso y desbordaría los propósitos de esta investigación querer realizar un análisis exhaustivo sobre el significado del concepto alma en la bimilenaria tradición cristiana. Por esta razón, la referencia documental se limitará a los autores cristianos que sentaron las bases de la tradición, específicamente algunos padres apologistas y algunos escritores griegos y latinos de los primeros siglos de la era común. Esta opción metodológica responde a dos motivos, a saber: 1. El desarrollo de su pensamiento está muy cercano a la influencia de las ideas griegas que se acaban de exponer, y 2. Sus enseñanzas establecieron una línea de interpretación que permanece hasta el momento presente. La selección de estos autores obedece, por otra parte, a la disponibilidad de las fuentes documentales. Se presentarán sus enseñanzas específicas sobre el asunto del alma de manera sumaria, tal como se expuso en el primer capítulo respecto de los conceptos diablo y demonios.

Autores cristianos

Taciano (120-180). [...] Porque, así como yo no existía antes de mi nacimiento y no sabía quién era, sino que sólo existía la sustancia de mi materia carnal, pero una vez nacido he venido a creer que existo en virtud de mi nacimiento, aunque antes no existiera, así también, de la misma manera, yo, que he existido, y que por la muerte dejaré de existir otra vez y desapareceré de la vista, volveré a existir de nuevo, por un proceso semejante a aquel por el que no existiendo antes comencé a existir. El Dios soberano, cuando quiera, restablecerá en su condición original aquella sustancia que sólo para él es visible.

[...] Nuestra alma, no es por sí misma inmortal, sino mortal. Pero es también capaz de la inmortalidad. Si no conoce la verdad, muere y se disuelve con el cuerpo, pero resucita luego justamente con el cuerpo en la consumación del mundo, para recibir como castigo una muerte inmortal. Por el contrario, si ha alcanzado el conocimiento de Dios, no muere por más que por el momento se disuelva (con el cuerpo).

[...] Por esto, cuando vive sola, se inclina hacia abajo, hacia la materia y muere con la carne; pero cuando alcanza la unión con el Espíritu de Dios ya no se encuentra sin ayuda, sino que puede levantarse a las regiones hacia donde le conduce el Espíritu. Porque la morada del Espíritu está en lo alto, pero el origen del alma es de abajo. En un principio, el Espíritu era compañero del alma: pero ésta no quiso seguir al espíritu, y éste la abandonó.³⁸⁷

Ireneo. Obispo de Lyon (140-202). [...] Porque, así como el cuerpo animal de por sí no es el alma, pero participa del alma todo el tiempo que Dios quiere, así el alma de por sí no es la vida, pero participa de la vida que Dios le confiere. El alma, o espíritu, serán una parte del hombre, pero no son el hombre entero. El hombre completo es un compuesto y una unión del alma, que recibe en sí el Espíritu del Padre, combinada con la carne que ha sido moldeada según la imagen de Dios. Si uno quiere prescindir de la sustancia carnal... y se refiere exclusiva y únicamente al espíritu como tal, ya no está hablando del *hombre* espiritual, sino del espíritu del hombre, o del Espíritu de Dios. Es cuando este Espíritu de Dios, mezclado con el alma, pasa a unirse a la carne, cuando se realiza el hombre espiritual y perfecto, por medio de la efusión del Espíritu. Porque ni el cuerpo carnal por sí mismo constituye el hombre perfecto, sino únicamente el cuerpo del hombre, que es una parte del hombre; ni el alma por sí misma es el hombre, sino que es el alma del hombre, que es una parte del hombre. Igualmente, el espíritu tampoco es el hombre, puesto que se llama espíritu, y no hombre. Es la compenetración y unión de todos estos elementos lo que hace al hombre completo.

[...] El cuerpo no es superior al alma, ya que de ella recibe el aliento, la vida, el crecimiento y el movimiento: es el alma la que gobierna y domina al cuerpo, y la que en tanto se ve impedida en sus movimientos en cuanto participa en ellos el cuerpo. Pero no pierde su conocimiento por causa del cuerpo. Así como cada uno de nosotros recibe por la acción de Dios su cuerpo, así recibe el alma. Asimismo, clarísimamente nos enseña el Señor que no sólo

³⁸⁷ Vives, *Los Padres*, 86.

permanecen las almas sin pasar de cuerpo en cuerpo, sino que las mismas características del cuerpo al que las almas se adaptan permanecen idénticas, y se acuerdan de las obras que aquí hicieron y de las que dejaron de hacer. Esto declara manifiestamente que las almas perduran, y que no pasan de cuerpo en cuerpo, y que tienen forma humana de suerte que pueden reconocerse, y que se acuerdan de los que están en este mundo.³⁸⁸

Tertuliano. Obispo de Cartago (170-220). [...] Definimos el alma humana como nacida del soplo de Dios, inmortal, incorpórea, de forma humana, simple en su sustancia, consciente de sí misma, capaz de seguir varios cursos, dotada de libre albedrío, sometida a circunstancias externas, mudable en sus capacidades, racional, dominadora, capaz de adivinación y procedente de un tronco común. El alma es transmitida por los padres, juntamente con el semen. Mantenemos, pues, que la vida empieza en la concepción, pues defendemos que el alma existe desde este momento, y el principio de la vida es el alma. El barro fue hecho glorioso por la mano de Dios, y la carne todavía más gloriosa a causa de su soplo, por el cual perdió la rudeza de la carne y del barro y recibió la belleza del alma. Todas las cualidades otorgadas al alma en su nacimiento están aún ahora oscurecidas y pervertidas por aquel que en los orígenes tuvo envidia de ellas. Por esto no se pueden distinguir claramente ni se pueden utilizar como convendría. No hay hombre a quien no se le pegue un espíritu malvado que le está acechando desde las mismas puertas del nacimiento.³⁸⁹

Orígenes (185-251). [...] Tenemos que examinar si, por ventura, como ya dijimos que lo indicaba el mismo nombre, se llama *psíqué*, es decir, alma, por haberse enfriado en el ardor de la justicia y por haber cedido en la participación del fuego divino, pero sin perder por ello la facultad de volver al estado de fervor en el que se hallaba en un principio. De todo ello parece deducirse que el entendimiento (*noús*), habiendo caído de su primer rango y dignidad, vino a hacerse y llamarse alma; y que, si se renueva y co-

³⁸⁸ Vives, *Los Padres*, 167-170.

³⁸⁹ Vives, *Los Padres*, 393.

rrige, vuelve a ser entendimiento. De ser esto así, me parece que esta degeneración y caída del entendimiento no ha de entenderse igual para todos. Este cambiarse en alma se realiza en un grado mayor o menor, según los casos. Algunos entendimientos parecen conservar algo de su primitivo vigor; otros, por el contrario, no conservan nada o muy poco. ¿No es más razonable decir que cada alma, por ciertas razones misteriosas (hablo ahora según las doctrinas de Pitágoras, Platón y Empédocles, a quienes Celso cita con frecuencia), es introducida en un cuerpo, y que es introducida precisamente según sus méritos y según sus acciones pretéritas?³⁹⁰

*Lactancio*³⁹¹ (240-320). [...] El cuerpo puede provenir de los cuerpos, puesto que ambos contribuyen en algo; pero el alma no puede provenir de otras almas, porque nada puede salir de un ser sutil e inaprehensible. Por consiguiente, la producción del alma es obra de Dios... Los seres mortales no pueden engendrar sino una naturaleza mortal. ¿Cómo se puede considerar padre al que no se da cuenta absolutamente que transmite o insufla un alma de su propio ser? ¿O quién, sabiéndolo, no percibió en su inteligencia el momento o la manera de producirse eso? Es, por lo tanto, evidente que no son los padres los que dan el alma, sino el único y mismo Dios, Padre de todas las cosas. Sólo Él posee el principio y el modo de su nacimiento, porque Él solo es el autor.³⁹²

³⁹⁰ Johannes Quasten, *Patrología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984), 402.

³⁹¹ El último gran Padre de la Iglesia latina, que vivió en sus propias carnes la persecución de los cristianos, como delata con fuerza su obra; fue Lucio Cecilio Frimiano Lactancio, al que, por su excelente estilo clásico, se conocería más tarde también por el sobrenombre de “El Cicerón cristiano”. No conocemos la fecha precisa de la conversión de Lactancio al cristianismo, pero, sin duda, debió ser anterior al 304 ya que cuando comenzó la persecución de Diocleciano, en febrero de 303, él renunció a su cátedra y, durante la persecución, vivió pobremente en Nicomedia o en sus proximidades. Compuso en 303/304 una obra apologética: *De oficio hominis* (*Sobre la obra de Dios*); y entre los años 304-311, su gran obra principal: *Las instituciones divinas* (*Divinae institutiones*). Cabe suponer que murió hacia el año 325. Drobner, *Manual*, 200.

³⁹² Johannes Quasten, *Patrología*, 699-700.

San Agustín. Obispo de Hipona (354-430). [...] El alma, en efecto, o ha sido hecha por el soplo de Dios o este soplo se convirtió en alma, de tal manera que no haya sido creada por Dios, sino de la nada por Dios. Preguntas qué es el alma, te complaceré fácilmente: pues a mi parecer es una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo. Ellos (memoria, inteligencia y voluntad) constituyen una única substancia espiritual; cada uno está contenido en los otros y todos en cada uno y se distinguen mediante sus relaciones mutuas. La razón ciertamente o es el alma o existe en el alma. Mas nuestra razón es mejor que nuestro cuerpo; nuestro cuerpo es una substancia, y es mejor ser substancia que no ser nada, luego nuestra razón es algo.

[...] Luego el alma no puede morir. Porque si pudiese carecer de vida no sería alma, sino algo animado; si esto es absurdo, mucho menos ha de temerse para el alma esta clase de muerte; puesto que, por cierto, no se la ha de temer para la vida. Porque justamente si muere el alma, entonces cuando la abandona aquella vida, esa misma vida que abandona a está, se la concibe mucho mejor como alma, de modo que ya no sea el alma algo que puede ser abandonado por la vida, sino aquella misma vida que es la que abandona.

[...] Ahora bien, el alma nunca querrá ser cuerpo. Porque todo su impulso hacia el cuerpo es o para cuidarlo o para vivificarlo o para que se organice de un cierto modo, o para cuidarlo de alguna manera. Ahora bien, nada de esto puede hacer si no es superior al cuerpo. Pero si es cuerpo, en realidad no será superior al cuerpo. Por consiguiente, el alma no querrá ser cuerpo. Y no hay argumento alguno más cierto sobre este asunto que cuando el alma se interroga de esto a sí misma.³⁹³

[...] Creo que la patria o habitación propia del alma antes de venir a este mundo es Dios, que la ha creado. Cuál sea su sustancia, empero, no lo puedo decir; pues pienso que no es ninguna de las

³⁹³ Agustín de Hipona, *La inmortalidad del alma* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), 21, 27. https://www.augustinus.it/spagnolo/immortalita_anima/index2.htm.

conocidas y ordinarias naturalezas que percibimos con los sentidos corporales. Creo, ciertamente, que no es tierra, ni agua, ni aire, ni fuego; ni un compuesto formado por todos ellos ni por sólo algunos. Y de la misma manera que, si me preguntas de qué se compone este árbol que tenemos a la vista, te diría que de los cuatro elementos de que constan todos los cuerpos; pero si continuaras preguntando de qué está hecha la tierra, el agua, el aire, el fuego, no hallaría qué responderte; así también, si me preguntas de qué está compuesto el hombre, te diré que de alma y cuerpo; y si insistes: y el cuerpo, ¿de qué?, te contestaré: de los cuatro elementos; mas si me interrogas acerca del alma, como siempre me parece una sustancia especial y propia, no dudaré en responderte lo mismo que cuando me preguntaste antes por los elementos de la tierra.³⁹⁴

Estas son algunas ideas de autores cristianos que influyeron en la manera de comprender el asunto del alma en la tradición cristiana. No es difícil identificar en estas enseñanzas elementos propios de la especulación griega sobre el alma, a saber: la *inmortalidad* y *pre-existencia* del alma, sobre todo en Orígenes que, además, la identifica con el entendimiento (*noûs*) y la concibe como una realidad que ha perdido su dignidad original; Agustín parece mantener esta idea cuando afirma que “la patria del alma antes de venir a este mundo es Dios” o cuando sostiene que “el alma no puede morir”; la *identificación* del alma con el *espíritu*, así en Taciano que las considera compañeras (¿en la eternidad?), si bien asumiendo destinos diferentes; Ireneo parece homologar el significado de los términos cuando desarrolla su antropología; en la *identificación* del alma con la razón o el entendimiento Orígenes es mucho más explícito que Agustín; la *superioridad* del alma respecto del cuerpo: Ireneo y Agustín no dudan en atribuir al alma una condición superior, de dominio y gobierno sobre el cuerpo; la *permanencia* del alma después de la muerte y la *identificación* del alma con la persona humana: así lo expone Ireneo cuando asevera que “las almas perduran y tienen forma humana”. Taciano, Tertuliano y Agustín se refieren al alma y la denominan *substancia*.

³⁹⁴ Agustín de Hipona, *La dimensión del alma* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947), 419.

No obstante la continuidad de algunas ideas provenientes de la mentalidad griega, estos autores introducen unas enseñanzas que hunden sus raíces en otra cosmovisión, quizá la mentalidad hebrea, que introduce novedad y discontinuidad respecto del pensamiento griego: la *creación* del alma por Dios. Tertuliano afirma que el alma humana ha nacido del soplo de Dios, de allí su condición de inmortal e incorpórea; Orígenes, por su parte, alude a que el alma es introducida en un cuerpo, lo que supone la acción de introducir por parte de un agente distinto del ser humano; Lactancio es más explícito cuando asegura que “la producción del alma es obra de Dios”; y Agustín utiliza expresamente el verbo *crear* para afirmar que el alma ha sido creada de la nada por Dios.³⁹⁵ A esta idea de la creación se suma la negación de la teoría de la transmigración de las almas; Ireneo, de manera especial, insiste que las almas “no pasan de cuerpo en cuerpo”, y asegura que después de la muerte las almas “pueden reconocerse, y que se acuerdan de los que están en este mundo”, con lo que se sugiere que el término alma es una manera de referirse a la persona con todas sus facultades, incluido su cuerpo: “las mismas características del cuerpo al que las almas se adaptan permanecen idénticas”. Llama la atención la enseñanza de Tertuliano sobre el alma, sobre todo cuando afirma que esta “es transmitida por los padres, juntamente con el semen”; se establece una identificación entre alma y el principio vital, desprovisto, eso sí, de toda connotación inmaterial, incorpórea e inmortal. El alma, según este autor, es un principio vital de orden natural.

En definitiva, ¿qué es el alma? Parece que esta pregunta no encuentra una respuesta satisfactoria y meridianamente clara. Da la impresión de ser una palabra con la que se intenta responder a varias cuestiones al mismo tiempo: ¿qué es el hombre? ¿Qué lo diferencia de otros seres vivos? ¿Qué pasa con el ser humano cuando muere? ¿Qué es lo más importante en el ser humano que merezca

³⁹⁵ Según François Decret (2005), la posición hacia la cual se inclinará finalmente Agustín será la del creacionismo. Tamara Saeteros, “Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma en san Agustín de Hipona”, *Civilizar*, 13, no. 25 (2013): 191. <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v13n25/v13n25a13.pdf>.

permanecer después de la muerte? ¿Es el ser humano una realidad divina? Es probable, entonces, que la ambigüedad de significados que se le atribuyen obedezca a la cantidad de realidades con las que se le vincula. Agustín, al final de sus días, al volver sobre la cuestión del origen del alma, responde de manera humilde: “confieso que lo ignoro”.³⁹⁶ Una mirada a dos importantes compendios de la enseñanza de la Iglesia Católica sobre el asunto del alma confirma que el concepto en cuestión se mantiene en un estado de ambigüedad, toda vez que estas síntesis son la reafirmación de doctrinas anteriores sostenidas por la tradición.

Denzinger

[D-203] Si alguno dice o siente que las almas de los hombres preexisten, como que antes fueron inteligentes y santas potencias; que se hartaron de la divina contemplación y se volvieron en peor y que por ello se enfriaron en el amor de Dios, de donde les viene el nombre de “frías”, y que por castigo fueron arrojadas a los cuerpos, sea anatema.

[D-348] Creo y predico que el alma no es parte de Dios, sino que fué creada de la nada y que sin el bautismo está sujeta al pecado original.

[D-481] Además, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectiva no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectiva no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje.

³⁹⁶ Saeteros, “Por mi alma”, 191.

[D-738] Con aprobación de este sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano como se contiene en el canon del Papa Clemente V, de feliz recordación, predecesor nuestro, promulgado en el Concilio (general) de Vienne, sino también inmortal y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde.

[D-1225] No obrando nada, el alma se aniquila y vuelve a su principio y a su origen, que es la esencia de Dios, en la que permanece transformada y divinizada, y Dios permanece entonces en sí mismo; porque entonces no son ya dos cosas unidas, sino una sola y de este modo vive y reina Dios en nosotros, y el alma se aniquila a sí misma en el ser operativo.

[D-1340] En las pruebas extremas para la purificación del amor, se da una especie de separación de la parte superior del alma y de la inferior... En esta separación, los actos de la parte inferior manan de la perturbación totalmente ciega e involuntaria; porque todo lo que es voluntario e intelectual, pertenece a la parte superior.

[D-1912] No es imposible de pensar que puede suceder por poder divino que del cuerpo animado se separe el alma intelectual y siga él siendo todavía animal; pues permanecería aún en él, como base de puro animal, el principio animal que antes estaba en él como apéndice.

[D-1913] En el estado natural el alma del difunto existe como si no existiera; al no poder ejercer reflexión alguna sobre sí misma o tener conciencia alguna de sí, su condición puede decirse semejante al estado de tinieblas perpetuas y de sueño sempiterno.

[D-1914] La forma sustancial del cuerpo es más bien efecto del alma y el término interior de su operación; por lo tanto, la forma sustancial del cuerpo, no es el alma misma. La unión del alma y del cuerpo propiamente consiste en la percepción inmanente,

por la que el sujeto que intuye la idea, afirma lo sensible, después de haber intuído en ella su esencia.

[D-2205] La Iglesia, consiguientemente promueve las letras, las ciencias y las artes, en cuanto son necesarias o útiles para la educación cristiana y para toda su labor de la salud de las almas, aun fundando y sosteniendo escuelas e instituciones propias, donde se enseñe toda disciplina y se dé entrada a todo grado de erudición.

[D-2285] El hombre, dotado de alma espiritual, fué colocado por Dios en la cima de la escala de los vivientes, como príncipe y soberano del reino animal.³⁹⁷

Catecismo

[C-33] En todo esto se perciben signos de su alma espiritual. La “semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia” (GS 18,1; cf. 14,2), su alma, no puede tener origen más que en Dios.

[C-95] «La santa Tradición, la sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (DV 10,3).

[C-363] A menudo, el término alma designa en la Sagrada Escritura la *vida* humana (cf. *Mt* 16,25-26; *Jn* 15,13) o toda la *persona* humana (cf. *Hch* 2,41). Pero designa también lo que hay de más íntimo en el hombre (cf. *Mt* 26,38; *Jn* 12,27) y de más valor en él (cf. *Mt* 10,28; *2M* 6,30), aquello por lo que es particularmente imagen de Dios: “alma” significa el *principio espiritual* en el hombre.

³⁹⁷ Denzinger, *El Magisterio*, 111, 180, 245, 307, 432, 450, 618, 734, 789.

[C-364] *El cuerpo* del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios”: es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual, y es toda la persona humana la que está destinada a ser, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu (cf. *1 Co* 6,19-20; 15,44-45).

[C-365] La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la “forma” del cuerpo (cf. Concilio de Vienne, año 1312, DS 902); es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza.

[C-366] La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios (cf. Pío XII, Enc. *Humani generis*, 1950: DS 3896; Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 8) —no es “producida” por los padres—, y que es inmortal (cf. Concilio de Letrán V, año 1513: DS 1440): no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final.

[C-797] “Lo que nuestro espíritu, es decir, nuestra alma, es para nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia”; (san Agustín, *Sermo* 268, 2).

[C-1703] Dotada de un alma “espiritual e inmortal” (GS 14), la persona humana es la “única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma” (GS 24,3). Desde su concepción está destinada a la bienaventuranza eterna.³⁹⁸

De este breve sumario sobre el alma se pueden extraer las siguientes conclusiones: 1. El alma humana ha sido creada por Dios (D-348; C-33; C-366); 2. El alma y Dios no se identifican (D-348), aunque en otro momento de la tradición se afirma que el alma vuelve “a su origen que es la esencia de Dios”, de tal manera que “no son ya dos cosas unidas, sino una sola y de este modo

³⁹⁸ Juan Pablo II, *Catecismo*, 65, 81, 156-157, 291, 555.

vive y reina Dios en nosotros, y el alma se aniquila a sí misma en el ser operativo” (D-1225), como si el alma y Dios se identificaran; 3. El alma racional o intelectual es verdaderamente y por sí forma del cuerpo (D-481; D-738; D-1914; C-365); 4. El alma es definida como substancia o esencia (D-481; D-738; D-1914); 5. El alma es inmortal y multiplicable (D-738; C-1703); 6. El alma está constituida por partes que pueden separarse (D-1340; D-1912); 7. El alma puede separarse del cuerpo en la muerte y volverse a unir a él en la resurrección (C-366); 8. El alma se define como realidad *espiritual* (D-2285; C-363; C-364; C-365; C-366; C-797; C-1703); y 9. Con el término *almas* se hace referencia a la persona en su totalidad (D-2205; C-95). Todas estas ideas sobre el alma se remontan a las enseñanzas de los grandes filósofos griegos, especialmente Platón y Aristóteles, adquiriendo el valor de *verdades doctrinales* en la tradición de la Iglesia por obra de insignes pensadores cristianos. Santo Tomás, de manera particular, en las cuestiones 75 y 76 de la *Suma Teológica*, no sólo cita a estos filósofos,³⁹⁹ sino que reafirma sus doctrinas:

Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo.⁴⁰⁰

[...] Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.⁴⁰¹

[...] Así, pues, como sentir es una determinada operación del hombre, no la única, es evidente que el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y del cuerpo. Platón, por su parte, diciendo que sentir es propio del alma, pudo decir también que el hombre es *el alma usando del cuerpo*.⁴⁰²

³⁹⁹ En el inmenso número de citas que, como cabe imaginar, hay en la *Suma*, más del cuarenta por ciento sería de Aristóteles. Vial Larraín, *El alma*, 90.

⁴⁰⁰ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.75 a.1.

⁴⁰¹ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.75 a.2.

⁴⁰² Santo Tomás, *Suma*, 1. q.75 a.4.

[...] Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectual, es incorruptible.⁴⁰³

[...] Por todo lo cual, sólo queda como sostenible la opinión de Aristóteles, esto es, que este hombre entiende porque el principio intelectual es su forma. Así, por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectual se une al cuerpo como forma.⁴⁰⁴

[...] Sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma, a quien pertenece tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Por eso, el Filósofo, en el III *De Anima* 12, dice que el entendimiento está *separado*, porque no es facultad de ningún órgano corporal.⁴⁰⁵

[...] Es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o se funde a este o con aquel hombre, entre todas las cosas propias del hombre, el entendimiento es, sin duda alguna, la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y están sometidas al entendimiento.⁴⁰⁶

[...] Es evidente que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y, sin embargo, destruido el cuerpo, el alma intelectual conserva su ser. Por lo tanto, también la multiplicidad de almas se da según la multiplicidad de cuerpos, y, sin embargo, destruidos los cuerpos, las almas permanecen multiplicadas en su propio ser.⁴⁰⁷

[...] El alma sensitiva no es incorruptible por ser sensitiva, sino que por ser intelectual tiene incorruptibilidad. Por lo tanto, cuando el alma es solamente sensitiva, es corruptible. Pero si, además de sensitiva, es también intelectual, entonces es incorruptible.⁴⁰⁸

⁴⁰³ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.75 a.6.

⁴⁰⁴ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.76 a.1.

⁴⁰⁵ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.76 a.1.

⁴⁰⁶ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.76 a.2.

⁴⁰⁷ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.76 a.2. ad. 2.

⁴⁰⁸ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.76 a.3. ad. 1.

No se pretende, pues, realizar un análisis exhaustivo sobre el significado del término alma en la tradición cristiana; sin embargo, es importante hacer notar que las líneas fundamentales de interpretación que se derivan de la tradición filosófica griega respecto del alma humana perviven en la tradición cristiana y alcanzan un estatuto de verdad revelada, salvo aquellas discontinuidades que pertenecen a un código cultural distinto del griego. En la tradición cristiana se encuentran, al parecer, dos corrientes de pensamiento que difieren en su concepción del ser humano y en la manera de comprender su relación con el misterio divino. El asunto del alma, como se afirmó más arriba, es una cuestión antropológica y toda concepción antropológica se enfrenta a las mismas preguntas, respondiéndolas, claro está, desde el propio código cultural. Parece que toda respuesta, además, es una aproximación al misterio del ser humano y ninguna de ellas podría ser excluyente, toda vez que por ser productos humanos son provisionales y perfectibles.⁴⁰⁹ Un acercamiento a la antropología que late detrás de los textos bíblicos puede ofrecer elementos para ampliar la concepción filosófica sobre el ser humano y, de forma específica, para comprender el asunto del alma.

El alma en la antropología bíblica

Toda antropología es un ejercicio hermenéutico que intenta comprender qué es el ser humano. La antropología bíblica, también denominada hebrea, semita, teológica o del Antiguo Testamento,

⁴⁰⁹ A lo largo de la historia han surgido distintas concepciones antropológicas, sin que ninguna se impusiera de forma definitiva y universal. Según la época y la cultura en la que se plantea la cuestión, así se han sucedido respuestas diferentes. Las definiciones acerca de lo humano varían tanto como las épocas históricas, aunque haya siempre un sustrato que permite hablar de la identidad en el cambio, de una “ipseidad” referencial que se expresa desde distintas identidades. No hay una filosofía perenne sobre el ser humano y las distintas formulaciones históricas y culturales sólo tienen un “aire de familia” (Wittgenstein), que permiten comprender que hablamos de lo mismo, de la antropología, de forma diversa. Estrada, *El ser humano*, 78.

es un intento por descifrar el misterio del ser humano. Su punto de partida no es el cosmos, ni la facultad humana de la razón, sino la referencia al Dios de la fe israelita que, entre otras características, se diferencia de otros dioses por su deseo de entrar en relación personal e histórica con su pueblo. En esta antropología se establece una transición de lo cosmocéntrico a lo teocéntrico, toda vez que sólo desde Dios se comprende el misterio del ser humano. Esta es una clara diferencia entre la antropología bíblica y la antropología filosófica estudiada en el apartado anterior. El 'dios' de los griegos se identifica con una realidad pensante e impersonal, centrada en su propia contemplación, de la que se puede participar a partir de una facultad del alma humana: el intelecto o razón. Este es el motivo por el cual el alma humana se va identificando con la capacidad pensante del ser humano. El Dios de Israel, por el contrario, es una realidad personal con la cual se puede entrar en relación, no sólo desde la capacidad intelectual del ser humano, sino desde todas las dimensiones que le constituyen. Podría afirmarse, entonces, que si en términos generales la antropología griega hace un especial énfasis en lo *racional*, la antropología hebrea lo hará en lo *relacional*.⁴¹⁰ Este es un rasgo distintivo de la antropología bíblica. Para una mejor comprensión de esta dimensión relacional es necesario analizar, en los textos bíblicos, los términos que expresan las características que constituyen al ser humano y su significado teo-antropológico. No se pierda de vista que sólo se comprende al ser humano en su relación con el misterio de Dios.

Es importante tener presente, por otra parte, que el punto de partida de la antropología bíblica para reflexionar sobre el ser humano no es el pensamiento abstracto, sino el ser humano concreto y situado en circunstancias cotidianas de la existencia.

⁴¹⁰ El hombre no es objeto en el Antiguo Testamento de una definición abstracta, esencialista o genérica, al estilo de las acuñadas por la tradición filosófica. Más bien se le describe como unidad psicósomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el *ser carne* animada por un aliento propio o *nefes*; al semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne; al Dios que lo creó y cuyo *ruah* puede acoger en su estructura existencial. Ruiz de la Peña, *Imagen*, 25.

Desde esta perspectiva, los términos que se usan para descifrar la realidad humana hacen referencia a experiencias puntuales de la persona y remiten a partes específicas del cuerpo humano.⁴¹¹ Esta valoración del cuerpo humano configura otra de las diferencias de esta antropología respecto de la antropología filosófica, toda vez que, para algunos pensadores griegos, el cuerpo era considerado o como un obstáculo para la contemplación o una carga-cárcel de la que había que liberarse.⁴¹² En la mentalidad hebrea el cuerpo humano, específicamente alguna de sus partes, y su correspondiente actividad, se presenta como una posibilidad para comprender la

⁴¹¹ Es ya un lugar común contraponer la visión bíblica y la visión filosófica (griega) basándose en la suposición de que en la Escritura se encuentra una antropología normativa, que, en cuanto tal, exige abandonar la concepción tradicional, demasiado influida por la visión griega, dualista y espiritualista. La visión bíblica, en cambio, sintonizaría con las adquisiciones de la filosofía contemporánea, que ha recuperado el valor del cuerpo —entre otras cosas, gracias a la distinción entre *Körper* (el aspecto físico) y *Leib* (el cuerpo en cuanto lugar e instrumento de relaciones)—, e inclusive con las neurociencias-neurofilosofías, que no permitirían concebir en el hombre un principio espiritual “separado” de las funciones cerebrales. Giacomo Canobbio, *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 16.

⁴¹² El alma no es una Idea; no es la idea de la vida. Desde luego. Pero guarda una afinidad especial con ese mundo de *lo en sí*, lo impercedero. Por eso, una vez desembarazada de la prisión del cuerpo y de sus ligaduras con lo sensible, puede alcanzar la contemplación de ese mundo puro de las Ideas. Platón, *Diálogos III*, 15. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra. Platón, *Diálogos III*, 353. La *negatividad del cuerpo*, implicada en este dualismo, *coloca a la vida intersubjetiva* (es decir, el reconocimiento de otros espíritus a través del cuerpo y con ello el descubrimiento de toda la trama cultural), y al bien común, *en un segundo plano*. Con el tiempo, la tradición platónica acentuará este dualismo que alcanzará con el neoplatonismo su más importante expresión. De todos modos, esa conclusión final estaba ya dada potencialmente en la tensión propia del pensamiento indoeuropeo y helénico en particular. Enrique Dussel, *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Eudeba, 1975), 17-18; véase: Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973).

totalidad del ser humano. Se procede, pues, inductivamente, es decir, se parte de la parte para entender el todo.⁴¹³ Esta reflexión sobre el ser humano le da a los términos un carácter polisémico. A pesar de la amplitud de significados, cada término indica un aspecto específico de la realidad humana y, en última instancia, una *relación* fundamental. Se verá, en lo que sigue, cómo los términos que definen la antropología bíblica señalan un tipo de relación que configura la realidad humana. El ser humano, según esto, ha de entenderse como una realidad estructuralmente relacional.⁴¹⁴

בָּשָׂר, (*bâsâr*), es el primer término que hace referencia a una realidad estrictamente humana. Esta palabra nunca se utiliza para hacer referencia a Dios. El primer significado de la palabra remite a la *carne*. En Is 22, 13 se utiliza para señalar la carne de bueyes y ovejas que han sido sacrificadas; en Job 41, 15, para hacer referencia a animales vivos. En el libro del Levítico, en el que se utiliza con mayor frecuencia, se lanza una maldición que consiste en comer la carne de los hijos (26, 29), de tal manera que *bâsâr* se usa para indicar el cuerpo de los hijos. En Job 2, 5, adquiere el sentido de aquello que es visible y externo; sirve, también, para indicar los órganos genitales masculinos y femeninos (cf. Lev 15, 2; 19). En este primer sentido, *bâsâr* significa la realidad visible del ser

⁴¹³ En general el pensar estereométrico-sintético considera un miembro corporal junto con sus actividades y capacidades especiales y éstas se presentan a su vez como características de todo hombre. Hay, pues, que tener siempre presente que el hebreo emplea la misma palabra en casos en que nosotros necesitamos muy distintos términos. Es decisivo el contexto en se emplea. Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 26.

⁴¹⁴ Fundamentalmente, el ser humano es *relación*, y, en cada aquí y ahora, la calidad de sus relaciones da razón, también en cada aquí y ahora, de lo que realmente es, de lo que va siendo, en su trayecto biográfico desde el nacimiento hasta la muerte. Pero hay que tener en cuenta que la relacionalidad humana, para bien y para mal, implica el conjunto de la secuencia temporal del ser humano: pasado, presente y futuro y se constituye mediante su concurso. Lluís Duch, “Crisis de Dios y crisis de la Memoria”, *Scripta Fulgentina. Revista de Teología y Humanidades*, no. 39-40 (2010): 107. <http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina/crisis-de-dios-y-crisis-de-la-memoria/>.

humano en cuanto le permite ser visualizado y entrar en contacto con otros seres humanos y con los animales. Obsérvese que, desde esta perspectiva, *bâsâr* establece una relación de parentesco entre los seres humanos y de estos con los animales.⁴¹⁵ De Dios no se afirma que sea *bâsâr*, con lo cual se establece la diferencia radical entre Él y las criaturas.⁴¹⁶

El segundo sentido del término hace referencia a la totalidad del cuerpo, no sólo a su dimensión visible y externa. En Sal 38, 3 *bâsâr* es sinónimo de *huesos*, con lo cual se indica la realidad corporal interna. En 1Re 21, 27, hace referencia al cuerpo desnudo como una totalidad implicada en el ayuno y el abatimiento; en Sal 102, 5 se describe el adelgazamiento de manera gráfica: *mis huesos se pegan a la piel*, reafirmando la totalidad del cuerpo. En Sal 119, 120 parece que el término es usado como pronombre personal traduciendo *me estremezco por temor a ti*. El tercer sentido de *bâsâr* está relacionado con el parentesco entre los seres humanos. En Gn 37, 27 Judá afirma de José: *no pongamos las manos sobre él, pues es nuestro hermano, carne nuestra*; en Gn 29, 14 la expresión *hueso mío y carne mía* es una fórmula frecuente para señalar el parentesco sea por la sangre o por el compromiso, así parece expresarlo Is 58, 7. En Gn 6, 12 la expresión *toda carne*, (רֶשֶׁב־לֶכֶת), *Kol-bâsâr*, es una manera de indicar a toda la humanidad. El cuarto sentido de la palabra remite a la fragilidad, caducidad o debilidad humana.⁴¹⁷ Así en el Sal 56, 4, en el que el salmista reconoce que el ser

⁴¹⁵ Dado que al menos un tercio de las veces en que aparece *basar* se aplica también a los animales, su atribución al hombre subraya el sustrato biológico común a éste y a los demás seres vivientes. Hombres y animales están, pues, enraizados en un ámbito ontológico que los avvicina, aunque –como luego se verá– difieran entre sí cualitativamente. Ruiz de la Peña, *Imagen*, 21.

⁴¹⁶ Ruiz de la Peña, *Imagen*, 45-47; Schökel, *Diccionario*, 139-140.

⁴¹⁷ La designación del hombre como *carne* sugiere a menudo los matices de debilidad –no sólo física, sino también moral–, fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana: Gn 6,12 (la *carne* se asocia a una conducta pecaminosa); Is 40,6 (la *carne* es tan efímera como la hierba campestre); Sal 78,39 (la *carne* es «un soplo que se va y no vuelve»). De notar que en estos textos no se adjudica a la carne el ser fuente o principio del mal, como estipulan las antropologías dualistas; se advierte tan sólo

humano es limitado en comparación con Dios; el mismo sentido se reconoce en 2Cro 32, 8, indicando la fragilidad de Senaquerib en comparación con Yahvé. En Gn 6, 12, ya citado, se indica que toda la humanidad es proclive a la corrupción y al pecado.⁴¹⁸

Bâsâr, entonces, adquiere varios sentidos: 1. Lo visible en el ser humano, es decir, su carne-piel; 2. La totalidad de su cuerpo como realidad exterior-interior; 3. La relación de parentesco con el grupo familiar y con toda la humanidad; y 4. La condición frágil, caduca, débil y pecaminosa del ser humano. Con este término se afirma que el ser humano, como los demás animales, es una criatura sometida a los límites propios de la condición corporal; no se hace una descalificación del cuerpo, se indica, más bien, que el ser humano es una criatura como otras que hacen parte de la creación. Si bien se diferencia de los animales, como se verá más adelante, el ser humano está anclado en la creaturalidad. Desde esta perspectiva, se podría afirmar que *bâsâr* hace referencia a una relación fundamental del ser humano, a saber: *con la tierra*. De hecho, el término (בָּשָׂר), *âdâm*, ser humano, se comprende a partir de la palabra (אֲדָמָה), *âdâmâh*, tierra (Gn 2, 7), de donde se sigue que el ser humano está íntimamente ligado con la tierra de la que proviene.⁴¹⁹

que a su limitación ontológica le es propia la cualidad del desfallecimiento biológico o ético. Ruíz de la Peña, *Imagen*, 21.

⁴¹⁸ Ruíz de la Peña, *Imagen*, 48-51. בָּשָׂר, בָּשָׂרָה, בָּשָׂרָה, בָּשָׂרָה; pl. מִבָּשָׂר: 1. skin Ps 102₆; 2. flesh of living men Gn 2₂₁, of dead men 1S 17₄₄, of cows Gn 41₂; 3. meat as food 1S 2_{13,15}; 4. sacrificial meat: Je 11₁₅, Lv 7₂₀; 5. flesh as a part of the body: a) Gn 2₂₃; b) euphem. for pubic region, Gn 17₁₁, Ex 28₄₂; penis Lv 15_{2f,7}; genitals of woman Lv 15₁₉; 6. body Ps 63; 7. relationship: Gn 2₂₃; 2₂₄; our own brother Gn 37₂₇; 8. a) living: Ez 11₁₉; b) perishable, transitory: Is 10₁₈; 9. kol-bâsâr: a) men and beasts Gn 6_{12,17}; b) world of men Nu 16₂₂; c) world of beasts Gn 6₁₉; d) any man Dt 5₂₃; e) every man Is 40₆. (p. 51). BibleWorks 8. Software for Biblical Exegesis & Research. <https://www.bibleworks.com/programupdates.html>.

⁴¹⁹ No se debería olvidar que *todas* las religiones, pese a las enormes diferencias que existen entre ellas, se han servido de los simbolismos de la naturaleza para concretar, aunque sólo sea alusivamente, el *misterio* del mundo y el del hombre comprendido como *microcosmos*. En segundo lugar, es necesario tener presente que la naturaleza, porque no es algo extrínseco a la vida del ser humano, configura el ámbito de su *responsabilidad* y de su *libertad*

Afirmar, no obstante, que el ser humano emerge de la tierra no hace justicia a la verdad completa sobre el ser humano, pues si bien está arraigado a la tierra, esta es solo una de las relaciones constitutivas de lo humano. Con el término (נֶפֶשׁ), *nephesh*, se intenta señalar que en el ser humano converge otro principio vital que trasciende lo terrenal. De las 755 veces que se encuentra el término, 600 de las cuales se traduce en los LXX como *psyché*, se desprenden una serie de connotaciones. Esta palabra se deriva de una primitiva raíz verbal (נָפַשׁ), *nâphash*, que traduce la idea de *respirar*. Parece que la primera connotación del término, muy cercano al sentido de la raíz verbal, es garganta, fauces y faringe, tal como lo sugieren Is 5, 14 y Hab 2, 5, con lo cual se indicaría, además, la insaciabilidad del ser humano (Ecl 6, 7); unido a este significado, *nephesh* hace referencia a la respiración: en Gn 35, 18 y en 1Re 17, 21 se alude a la respiración como indicador de vida de las personas. La garganta, para los semitas, es una forma de indicar las necesidades básicas del ser humano: comer, beber y respirar. En Sal 44, 25, *nephesh* hace referencia al cuello, lo mismo que en Sal 119, 25, para indicar la situación de postración del ser humano y, por tanto, de necesitado de ayuda. Estos dos sentidos de la palabra, si bien apuntan a partes concretas del cuerpo humano, sirven para indicar la condición de necesitado en la que se encuentra el ser humano, estableciéndose una correspondencia con el término *bâsâr*, en cuanto es propio de las criaturas experimentar necesidades básicas.⁴²⁰

En Sal 35, 25, *nephesh* hace referencia al anhelo o al deseo. Cuando este deseo se refiere al comer o al beber, se piensa en el sentido de garganta; sin embargo, cuando lo anhelado se relaciona con el mal (Pro 21, 10), o con “querer ser rey” (2S 3, 21; 1Re 11, 37), el significado de la palabra remite a una pasión humana:

porque en su seno nace, crece, anhela y muere. No constituye, pues, un “espacio neutro” que pueda manipularse irresponsablemente por la “razón instrumental”, sino que siempre, entre el hombre y la naturaleza, existe un *nexo cordial*, una interdependencia *afectiva*, que en realidad debería promover la *naturalización del hombre* y la *humanización de la naturaleza* (Bloch). Duch, *Antropología de la religión*, 240-241.

⁴²⁰ Wolff, *Antropología*, 25-31.

la ambición. El deseo también puede tener como objeto el amor paterno (Gn 44, 30) o el amor entre amigos (1S 18, 1). En Dt 6, 5, amar a Dios con toda la *nephesh* hace alusión al deseo más profundo que reside en la interioridad humana. En Sal 30, 3, *nephesh* hace referencia a la vida del salmista, y en Lev 17, 11 se establece un paralelo entre vida y sangre, reafirmando el sentido vital del término. En Sal 86, 13, el alma que Yahvé ha sacado del Seol es una manera de indicar la acción de Dios que libra de la muerte al que se encuentra enfermo, devolviéndole una vida con salud.⁴²¹

En Ex 23, 9 *nephesh* adquiere otra connotación: se sugiere que es la sede de los sentimientos. Los israelitas saben lo que se siente cuando se es extranjero, de allí que el texto invita a sintonizar con los sentimientos de quien se encuentra en la misma situación. En Job 30, 25, *nephesh* es el órgano de la compasión en relación con los necesitados. En varios textos bíblicos se asocia al término una gama de sentimientos: sentirse débil y desalentado (Jon 2, 7); agotado e indefenso (Jer 4, 31); sufrir con apuros (Sal 31, 9); estar angustiado (Is 53, 11). Se afirma de *nephesh* que está amargada por esterilidad (1S 1, 10), o por enfermedad (2Re 4, 27); que está airada por una ofensa (Jue 18, 25; 2S 17, 8), o triste por cualquier motivo (Pro 31, 6). Al *nephesh* se le atribuyen otras emociones: ella odia (2S 5, 8) y ama (Cant 1, 7). El término se emplea, también, para indicar a la persona: en Pro 3, 22 se le promete vida (חַיָּה), *hâyâh*, a la persona (חַיִּים), *hayyim*; en este texto, pues, (חַיִּים), *nephesh* equivale a quien le pertenece la vida.⁴²² En Lev 19, 18 y Nm 5, 6 se emplea con el mismo sentido de persona e individuo; en Lev 18, 29 se utiliza como plural de persona. En Gn 19, 20 aparece el término como pronombre personal: *te ruego que me dejes huir allá para salvar mi vida*, se puede entender en

⁴²¹ Wolff, *Antropología*, 32-33. 35-38; Schökel, *Diccionario*, 504-506.

⁴²² La *nefes* es el centro vital inmanente al ser humano, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que con este término se puede significar lo que hoy llamaríamos *la personalidad* o la idiosincrasia de tal o cual ser humano; así se dice que Israel —que fue extranjero en Egipto— «conoce la *nefes* del extranjero» (Ex 23,9), esto es, puede hacerse cargo de su psicología por haber vivido antes en una situación análoga. Ruiz de la Peña, *Imagen*, 22.

el sentido de *salvarme*; lo mismo se podría inferir de Jue 16, 30 y Nm 23, 10, puesto que la expresión *mi nephesh* es una manera de decir *yo*.⁴²³

Nephesh, pues, adquiere las siguientes connotaciones: 1. Garganta, boca y respiración, con lo cual se hace énfasis en la condición necesitada del ser humano y su carácter de insaciable; 2. Indica el anhelo y deseo que puede estar en relación con las necesidades básicas o con pasiones humanas como la ambición y la exaltación; también se emplea para indicar el profundo anhelo de estar vinculado con Yahvé 3. Hace referencia a la vida en general, tanto de los seres humanos como de los animales; 4. Remite a la sede de las emociones y los sentimientos; 5. Se emplea para

⁴²³ Ruiz de la Peña, *Imagen*, 34-35, 38-44. נֶפֶשׁ, sf. נֶפֶשׁ, נֶפֶשׁ, נֶפֶשׁ, נֶפֶשׁ; pl. נֶפֶשׁוֹת; cs. תִּנְיָנִים, sf. תִּנְיָנִים, תִּנְיָנִים, תִּנְיָנִים. 1. throat Is 5₁₄; 2. neck Ps 105₁₈; 3. breath Jb 41₁₃, what makes man & animals living beings Gn 1₂₀, 'soul' (to be sharply distinguished fm. Greek idea of soul) whose seat is the blood Gn 9_{4f}; 4. nefesh mayyâ living being Gn 1₂₀ (= animals), 2₇ (man); 5. man, men, person, people: a) nefesh (i.e. person) Lv 24₁₇, = slaves Ez 27₁₃; Nu 31₁₉; pl. kol-nafšôt bêtô all the persons in his household Gn 36₆; nefesh one (out of every 500) Nu 31₂₈; kol-nefes any person Lv 24₁₇, 24₁₈; 'â nefesh acquire people, rear persons (slaves?) Gn 12₅, nefesh buy a slave Lv 22₁₁; b) population: kol-nefes all persons, everyone Gn 46₁₅; w. numbers Gn 46₁₈; Ex 12₄; 6. personality, individuality: a) nafši, stressed I (myself) Gn 27_{4f}, so we Ps 124_;; b) expression of reflexive, esp. stressed: like himself 1S 18₃; nefesh self-humiliation, penance Nu 30₁₄; c) kol-nefes every one = each one Ex 12₁₆, kol-nefes the one who, whoever Lv 7₂₇, 7₂₀, hannefes w. pt. 7₁₈, nefesh one who 5₂; 7. life (of a person, a single life): nefesh Gn 9₅, (flee) for your life 19₁₇, nefesh seek life 1K 19₁₀; as her (breath =) life left her Gn 35₁₈; hikkâ nefesh strike dead 37₂₁; nefesh give (new, fresh) life Ru 4₁₅; 8. 'soul' as seat & support of feelings & sensations: a) desire (even inordinate desire): (of love) SS 1₇; nefesh have desire for Ho 4₈; nefesh desire Ez 24₂₅; nefesh greedy (for food) Pr 23₂, nefesh greedy (for possessions) 28₂₅; nefesh is never satisfied Ec 6₃, never quieted Ps 35₂₅; b) mood, state of mind: Ex 23₉, of cattle Pr 12₁₀; c) feeling, taste Nu 21₅; d) will: you are willing Gn 23₈; 9. someone dead, a dead person, corpse: hannefes a slash because of the dead Lv 19₂₈; nefesh dead body Nu 6₆, nefesh 6₁₁; Ez 13₁₈₋₂₀ nafšôt, hunted by women who prophesy, usu. of disembodied souls hunted by magic, but sugg. simply 'persons'; 10. hannefes perfume-bottles Is 3₂₀. (pg 243). BibleWorks 8.

indicar al individuo o persona; y 6. Se utiliza como pronombre personal. Con este término se describe al ser humano en cuanto criatura necesitada, como los animales, de allí que entre unos y otros se establezca un lazo de parentesco. Afirmar del ser humano su condición de necesitado supone que requiere ayuda, sea de los semejantes o de Dios mismo. La satisfacción de las necesidades básicas, piénsese en un recién nacido, dependerá siempre de otra persona, en este caso, la madre. Las emociones y los sentimientos, por otra parte, sólo se comprenden en el contexto de una relación interpersonal; sin relación no hay emoción ni sentimiento.⁴²⁴ Cuando en 2S 5, 8 se afirma, *a los cuales el alma de David aborrece*, se está haciendo referencia a los jebuseos, pues no se entiende el odio sin referencia a otras personas. Lo mismo podría aseverarse de las demás emociones y sentimientos. Las pasiones, tal como lo sugiere 1Re 11, 37, sólo se entienden en un contexto relacional, toda vez que el deseo de ser rey implica ponerse por encima de otras personas. Cuando *nephesh* se usa para hacer referencia a la persona o individuo, así como para indicar el pronombre personal, se establece una diferenciación respecto de un grupo común: el individuo es tal en cuanto se diferencie del grupo familiar o de la comunidad cultural. Estas consideraciones hacen pensar que *nephesh* es un término que remite a otra relación constitutiva de lo humano: *con los otros*.

Cuando en Gn 2, 7 se afirma que “Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz el aliento de vida; y fue el hombre un ser viviente”, no sólo se indica la relación del ser humano con la tierra (*bâsâr*), sino la acción divina que le constituye en viviente. La acción de Dios se expresa en hebreo con el verbo (נָפַח), *nâphach*, *soplar*, *inflar*, y el contenido del sople (נְשָׁמָה), *nêsh-hâmâh*, *aliento vital*, constituye al ser humano en viviente (נֶפֶשׁ),

⁴²⁴ Esta comprensión no mira la emoción como un hecho individual que ocurre aisladamente dentro del cuerpo de una persona, sino como un hecho interpersonal dentro de un campo social. Esta perspectiva abre muy vastas posibilidades de acción terapéutica dentro del mundo relacional del paciente. James L. Griffith y Melissa Elliott Griffith, *El cuerpo habla. Diálogos terapéuticos para problemas mente-cuerpo* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996), 76.

nephesh. Tanto la acción de Dios como el contenido y el resultado de dicha acción están relacionados con el aliento, con la respiración, connotaciones estas del término *nephesh*, pues a diferencia de *bâsar*, que nunca se atribuye a Dios, *nephesh* se usa, en este caso, probablemente, con el sentido de anhelo y deseo, toda vez que el acto creador es una iniciativa divina que brota de su querer.⁴²⁵ Entre el Creador y su criatura no sólo se establece un vínculo que brota del anhelo del primero, sino que se reconoce la dependencia del segundo: el ser humano no se da a sí mismo la vida, esta es un don de Dios. El término *nephesh* se tradujo en los LXX como *psyché*, sin embargo, su significado no coincide con la palabra *psiqué* de los griegos, pues en ningún momento se hace referencia en los textos bíblicos examinados a una capacidad intelectual o racional del ser humano, como sí lo afirma el concepto griego.⁴²⁶ Aunque ambos términos se traducen al castellano por *alma*, su significado difiere considerablemente en ambos códigos culturales. Esto es importante tenerlo presente a la hora de comprender a qué se hace referencia cuando se utiliza la palabra alma.

⁴²⁵ En el relato yavista de creación (Gn 2, 7) vimos que se define al hombre expresamente como *nephesh hayya*. No lo es por razón de su formación del polvo de la tierra, sino porque Yahvé sopla en su nariz el aliento de vida. Sólo la respiración causada por el creador lo hace *nephesh* viva, o sea, un ser vivo, una persona viva, un individuo vivo. Desde este punto de vista se define aquí al hombre con mayor precisión. *Nephesh hayya* no implica en Gn 2, 7 diferencia específica alguna respecto a los animales, pues en ese caso apenas sería posible que en 2, 19 se dijera que éstos son *nephesh hayya*. Pero el hombre dotado por Dios de aliento vital se distingue como individuo viviente de lo que carece de vida o de un cadáver. Wolff, *Antropología*, 41.

⁴²⁶ Por otra parte, la *nefes* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyché* platónica. Y ello pese a que, de las 755 veces en que aparece, los LXX traducen el término por *psyché* unas 680 veces; traducción -estima Westermann- «insuficiente», cuando no «desorientadora». En efecto, la *nefes* está afectada por un permanente coeficiente de corporeidad; cuando el ser humano siente hambre, su *nefes* está «vacía» (Is 29,8); el pueblo hambriento en el desierto se lamenta de tener la *nefes* «seca» (Nm 11,6); la *nefes* disfruta con los buenos manjares (Is 55,2); etcétera. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 22.

El término corazón, (לֵב), *lêb*, “es el más importante en el vocabulario de la antropología del Antiguo Testamento”.⁴²⁷ Aparece en un total de 858 veces. En 1S 25, 37, se hace referencia al órgano vital del cual depende la vida de la persona. Llama la atención que el texto sitúa el corazón en el interior del cuerpo (וּבְרֵחַב), *b^ckirbo*, expresando un rudimentario conocimiento anatómico sobre su función e importancia. Como órgano vital, *lêb* está asociado con las enfermedades (Is 1, 5; 57, 15). En 1S 16, 7; *lêb* hace referencia a lo inexplorable, a lo profundamente oculto, que sólo Dios puede conocer (Pro 15, 11; Sal 139, 23). En Sal 25, 17 se atribuye al corazón experiencias irracionales, esto es, todo el mundo de la emocionalidad humana; *lêb* es el asiento de determinadas disposiciones de ánimo: alegría (Jue 18, 20; Dt 28, 47), tristeza (Dt 15, 10), tribulación (1S 1, 8), miedo (Gn 42, 28; 1S 17, 32) o regocijo (Sal 13, 5). Como *nepshesh*, el corazón también es asociado con el deseo (Sal 21, 2); puede albergar las pasiones humanas: la soberbia (Dt 8, 14), la exaltación del propio yo (Os 13, 6) y la vanagloria (Dn 5, 20-22).⁴²⁸

El corazón es asociado con las facultades racionales e intelectuales del ser humano. Con este sentido se emplea el término en la mayoría de textos bíblicos en los que aparece, de tal manera que la mejor traducción de *lêb* no sería corazón, sino *espíritu* (Pro 8, 5; 16, 23; Sal 90, 12). La sabiduría y el conocimiento del corazón dependen de la capacidad de escucha (1Re 3, 9-12); con las palabras corazón y oído se indica la capacidad racional del ser humano: *El corazón del prudente adquiere conocimiento, y el oído del sabio busca el conocimiento* (Pro 18, 15). “Robar el corazón” no hace referencia a los sentimientos, sino a obtener una información a través del engaño o extraer el conocimiento de otra persona (cf. Gn 31, 20), de la misma forma que la expresión “falto de corazón” no indicaría frialdad de sentimiento, sino poca capacidad de reflexión (Pro 10, 13); en Jer 17, 1, la expresión “subir el corazón” equivale a “hacerse consciente”, esto es, saber sobre sí mismo. En Jue 16, 15, Dalila pregunta a Sansón: ¿cómo puedes decir: “te quiero”,

⁴²⁷ cf. Wolff, *Antropología*, 63.

⁴²⁸ Schökel, *Diccionario*, 380-384.

cuando tu corazón no está conmigo? Esto no significa que Sansón no ame a Dalila, significa que él no le ha revelado el secreto de su extraordinaria fuerza, de donde se sigue que el corazón es el lugar de lo secreto. *Lêb*, pues, “abarca todo lo que nosotros atribuimos a la cabeza y al cerebro: capacidad cognoscitiva, razón, comprensión, ciencia, consciencia, memoria, saber, meditación, juicio, orientación, inteligencia”.⁴²⁹ Esto es lo propio del corazón en la antropología hebrea.⁴³⁰

Además del entender, el corazón está asociado con el querer, de allí que se le atribuya la capacidad humana para tomar decisiones: *Con toda diligencia guarda tu corazón, porque de él brotan los manantiales de la vida* (Pro 4, 23). El corazón también puede obstinarse (Ex 4, 21), con lo cual se sugiere una decisión anclada en la propia voluntad que no escucha otras razones. La expresión “hablar al corazón” (Gn 34, 3; Os 2, 16), ha de entenderse como un llamado a tomar una resolución. En 1S 14, 7 la expresión “haz todo lo que tengas en tu corazón” equivale a la *intención* que reposa

⁴²⁹ cf. Wolff, *Antropología*, 77.

⁴³⁰ Wolff, *Antropología*, 71-77. לֵב: heart: 1. physical organ: 2K 9²⁴, of crocodile Jb 41¹⁶; = on the chest Ex 28²⁹; 2. seat of vitality: Ps 22²⁷; of illness Is 1⁵; reaches to your very life Je 4¹⁸; 3. inner self, seat of feelings (God) took it to heart, felt deeply grieved Gn 6⁶, so also 2S 19²⁰; in good spirits Ju 16²⁵, be satisfied, happy 1K 21⁷, became uneasy 2K 6¹¹ & many vbs. of emotion; seat of secrets in one's life Ju 16^{15ff} of 'second sight' 2K 5^{26f}; 4. mind, character, disposition, inclination, loyalty, concern: thoughts or schemes of one's mind Gn 6⁵; stir s.one's mind, inclination 1S 10²⁶; one's loyalty has turned toward 2S 15¹³; corrupt s. one's character 1K 11³; worry about 1S 9²⁰; 1K 8²³ & oft.; 5. determination, courage, (high) morale: one's heart sinks, one's courage fails Gn 42²⁸, so 1S 17³², Je 4⁹; & inf. become bold enough to Ec 8¹¹; 6. intention, purpose: & inf. give s.one the idea of, inspire s.one to Ex 35³⁴, according to my wishes Nu 16²⁸, willingly La 3³³; & inf. venture to 2S 7²⁷; & inf. volunteer to 2K 12⁵; min, refuse, desist from Ec 2¹⁰; 7. mind, attention, consideration, understanding: g¹nab libbô outwit Gn 31²⁰; š¹laḡ (Pharaoh) perceive (plagues) Ex 9¹⁴; sensitive, gifted w. taste Ex 31⁶, wise Pr 10⁸; mind which would be understanding Dt 29³; 1S 4²⁰ = 2S 18³ = Is 42²⁵; pay attention to; understanding mind 1K 3⁹; without understanding Je 5²¹. BibleWorks 8.

en lo más íntimo de la persona. En 2Cro 34, 27 el rey de Judá escucha la palabra de Dios y se humilla ante él, enterneciendo su corazón, expresión esta que indica la conciencia del pecado de idolatría; esta misma emergencia de la conciencia se expresa en el salmo 51, 10. En Dt 4, 29; 10, 12; 11, 18, se establece una correlación entre lo consciente y lo voluntario, de donde se infiere que *lèb* significa entrega consciente de la voluntad. Como *nepshesh*, también el corazón puede representar a la persona como una totalidad o hacer las veces de pronombre personal (cf. Jer 23, 16).⁴³¹

De lo anterior se desprende que *lèb* es un concepto antropológico que adquiere varias significaciones: 1. Órgano vital para la existencia humana; 2. Se relaciona al corazón con las enfermedades y con la fragilidad humana; 3. Hace referencia a lo profundo e inescrutable de la interioridad humana; 4. *Lèb* está vinculado con lo no racional en el ser humano, esto es, las emociones y sentimientos; 5. Es el lugar en el que se configuran las pasiones humanas; 6. Es la sede de la capacidad racional e intelectual del ser humano; 7. Es el lugar en el que reposa la intimidad de la persona y se guardan los secretos;⁴³² 8. Es la fuente de las intenciones y, por tanto, de las decisiones personales; 9. Está vinculado con la voluntad y la conciencia humanas; y 10. Sirve para identificar a la persona en su totalidad, haciendo las veces de pronombre personal. El pensamiento, la conciencia, la intención, la voluntad, las decisiones, lo íntimo y lo secreto hacen de *lèb* un concepto que remite a la interioridad humana, allí donde cada ser humano sabe lo que siente, lo que piensa, lo que quiere y, en última instancia, lo que es. Estos son motivos suficientes para considerar que *lèb* indica otra relación fundamental del ser humano, esto es, *consigo mismo*.

⁴³¹ Hemos visto que *lèb* raramente significa ánimo, sino que lo más frecuente es que designe el órgano del conocimiento y juntamente la voluntad, su planear, sus decisiones e intenciones, la conciencia y la entrega consciente y sincera en la obediencia. Lo definitivamente propio es que el corazón está llamado a razonar, en especial, a escuchar la palabra de Dios. Wolff, *Antropología*, 82.

⁴³² Claudio Basevi, *Introducción a los escritos de san Pablo. Su vida y su teología* (Madrid: Ediciones Palabra, 2013), 240.

El término (רוּחַ), *rûach* o *rû^ah*, se utiliza 389 veces en los textos bíblicos, atribuyéndosele a Dios en 136 oportunidades, lo cual indica la relevancia de esta palabra para comprender la relación del ser humano con el misterio de lo divino. A Yahvé también se le atribuyen los términos *nephesh* y *lêb*, no así la palabra *bâsâr*, en diferente proporción al empleo de *rû^ah*, lo que le constituye en un concepto teo-antropológico por excelencia. En Gn 1, 2, *rû^ah* no designa al aire en sí mismo, sino al aire en movimiento; para el yahvista, es ante todo una fuerza natural que provoca cambios (Ex 10, 13; 14, 21; Nm 11, 31), esto es, una fuerza utilizada por Yahvé para liberar a su pueblo o para alimentarlo. En esta primera connotación del término la fuerza natural del viento es asociada con una acción de Dios que manifiesta su poder. En Zac 12, 1, *rû^ah* es una fuerza vital que Yahvé introduce en el interior del ser humano para que este tenga vida, lo que no sucede con los ídolos que “no tienen aliento alguno en su interior” (Hab 2, 19; Jer 10, 14); sólo cuando Yahvé introduce el *rû^ah* todo el cuerpo queda vivificado (Ez 37, 6. 8-10. 14). En Qo 12, 7, se sugiere que el *rû^ah* retorna a Dios que le dio origen, lo cual supone que el ser humano regresa al polvo de la tierra, es decir, deja de ser viviente.⁴³³

El *rû^ah* de Yahvé es fuerza vital creadora. En Gn 6, 3 se sugiere que la vida del ser humano y su duración está determinada por esta fuerza vital. Esta misma fuerza es la que le permite a Yahvé dominar las fuerzas de la naturaleza (Ex 15, 8). Obsérvese que las fuerzas de la naturaleza están supeditadas a la *rû^ah* *Yahvé*, con lo cual se indica que Dios no se identifica con la naturaleza, sino que es el Totalmente Otro de quien aquella depende. Cuando la *rû^ah* *Yahvé* desciende sobre algunos seres humanos, estos realizan proezas en favor de su pueblo y parecen transformados en otras personas (cf. Jue 3, 10; 14, 6; 1S 10, 6); en las dos últimas citas textuales se establece una relación entre *rû^ah* y poder, lo que reafirma la fortaleza de la acción de Dios. Desde esta perspectiva, *rû^ah* podría traducirse mejor como *fuerza* o *autoridad* que *espíritu*. La fuerza vital o poderosa es un atributo divino, en este sentido es una característica de su ser y de su obrar, de la cual participa el ser

⁴³³ Schökel, *Diccionario*, 692-694.

humano por iniciativa divina; *rû^ah*, entonces, devine un concepto teo-antropológico fundamental para entender qué es el ser humano en su relación con lo divino.⁴³⁴

El término también es usado en los textos para hacer referencia a la voluntad del ser humano, voluntad que está animada por la *rû^ah Yahvé* (Esd 1, 5; Jer 51, 11). El comportamiento de Kaleb en Nm 14, 24, es diferente de quienes se rebelaron contra Yahvé en el desierto, de donde se sigue que en el ser humano se experimentan fuerzas contrapuestas (cf. Os 4, 12). Cuando la libertad y la voluntad humanas permanecen fieles a Yahvé se confirma la acción de Dios en sus vidas. El término *rû^ah*, entonces, adquiere las siguientes significaciones: 1. Una fuerza natural que es instrumento de la acción divina; 2. Una fuerza vital que permite al ser humano ser un viviente; 3. Una habilitación o capacitación especial que reviste al ser humano de fuerza para realizar una tarea

⁴³⁴ El hombre, en cuanto *rû^ah*, sólo puede ser bien comprendido a partir de la comunicación de Dios con él. La mayoría de los textos que tratan del *rû^ah* de Dios o de los hombres muestran a Dios y al hombre en una relación dinámica. El que un hombre sea viviente en cuanto espíritu, quiera lo bueno y obre con autoridad, no le viene de sí mismo. Wolff, *Antropología*, 61. רוח: 1. breath Ez 37₅; Is 11₄; of God Jb 27₃; air (for breathing) Je 14₆; = he came to his senses 1S 30₁₂; catch one's breath Jb 9₁₈; = left her breathless (w. astonishment) 1K 10₅; breath of his (God's) wrath Jb 4₉; the totality of breath within all individual creatures of flesh = the breath of life within all flesh Nu 16₂₂; 2. breath as transitory Jb 7₇, so Ps 78₃₉; what is empty or transitory: Je 5₁₃; Jb 16₃; רִמּוּ = nothing Pr 11₂₉; for nothing Jb 6₂₆; 3. wind (over 100×): evening (or morning?) breeze Gn 3₈; east-wind Ex 10₁₃ &c.; wings of the wind 2S 22₁₁; 4. wind (one of the 4 compass-direction[s]): Ez 42_{16ff}; 5. wind associated w. God: (God) made a wind blow Gn 8₁ &c.; 6. (breath, the bearer of life = the natural) spirit (of man, or of all flesh): Gn 6₃; of Pharaoh Gn 41₈, of Egypt Is 19₃; God gathers (i.e. they die) Ps 104₂₉; God weighs the Pr 16₂; produces life Ez 37₉; 7. (natural spirit of man as) mind, disposition, temper: mind, specific spirit Ps 32₂, disposition 1K 21₅, courage Jos 2₁₁; s. one w. self-control Pr 16₃₂; 8. spirit of Y. 1K 18₁₂ & oft.; 9. spirit of God 1S 10₁₀, el 1S 16_{16,23}; 10. holy spirit: Is 63_{10ff}; 11. = the spirit of God Nu 11₁₇ Ez 2₂; = spirit indep. of God 1K 22₂₁; 12. granting of the spirit: (Joshua) Nu 27₁₈; from Elijah to Elisha 2K 2₉; into king of Assyria 2K 19₇; 13. spec. kinds of spirit: 1S 16₁₄; 1K 22₂₂; (= skill) Ex 31₃; Is 4₄ &c.; 14. BibleWorks 8.

en nombre de Yahvé; 4. Una fuerza que impulsa al ser humano a sintonizar con la voluntad divina; y 5. Lo que favorece la íntima relación entre Dios y el ser humano. Estas consideraciones ayudan a comprender que *ru^ah* hace referencia a una relación fundamental en la antropología bíblica: *con el Totalmente Otro*.⁴³⁵

Si bien el propósito de este apartado era identificar el significado del término *alma* para la antropología bíblica, resulta imposible considerar al ser humano sólo desde una de sus dimensiones-*relaciones* constitutivas. Se ha podido constatar que esta antropología contempla al ser humano como un nudo de relaciones, esto es, como un *topos, un lugar*,⁴³⁶ donde confluyen diversas realidades.⁴³⁷ El ser humano, pues, es presentado como

⁴³⁵ Se trata, por tanto, a diferencia de *nefés*, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de una fuerza creadora o de un don divino específico: Jb 33,4; 34,14-15; Sal 33,6; 51,12-13; 104,29-30; Is 31,3 (obsérvese aquí el doble paralelismo «humano-carne / divino-espíritu»); Ez 11,19; 36,26-27. Estamos, en suma, ante «un concepto teoantropológico» con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios, lo que hoy llamaríamos el carisma sobrenatural: Is 11,2; 1 S 10,10; 16,13; Nm 24,2. En esta línea, los profetas pueden ser llamados «los hombres del espíritu», en cuanto poseedores de un carisma distinguido: Nm 27,18; Os 9,7. Ruiz de la Peña, *Imagen*, 24.

⁴³⁶ La experiencia de Dios se realiza por la mediación de la experiencia humana. Dios se revela entonces en las relaciones relativas al ser humano, lo *humanum* es lugar teologal. Juan Manuel Torres, “El método de correlación”, 250.

⁴³⁷ La persona nunca es solamente ella, tabla rasa, virgen, punto cero. Está condicionada por una historia que la antecede y que culmina en cada persona. La persona se relaciona con los demás, no por yuxtaposición, sino orgánicamente y en la medida en que vive en organismos, desde los más simples, como la familia, hasta los más complejos, como la universidad, la fábrica, el sistema económico y político. Del mismo modo, el hombre no entra en relación con la naturaleza por el solo hecho de formar parte de la misma, sino que la humaniza y la transforma mediante las profesiones y sus tareas científico-técnicas. Tales relaciones no son mecánicas. Son activas, conscientes, históricas. Pero la persona humana, así como al entrar en relación con los otros y con el mundo los modifica, así también es modificada por el mundo y por los otros. La persona concreta es este complejo nudo de relaciones y no se la puede entender prescin-

una síntesis de lo natural, de lo antropológico y de lo divino. No puede comprenderse bien al ser humano si se le desliga de una de estas realidades constituyentes. Ahora bien, los términos empleados por la antropología bíblica remiten, cada uno a su manera, a estas realidades constituyentes de lo humano. *Bâsâr*, por ejemplo, vincula al ser humano con la tierra, de allí su condición de criatura y su familiaridad con otros seres vivos. El ser humano es, por tanto, tierra. *Nephesh*, por su parte, establece una profunda ligazón del ser humano con sus semejantes, de los cuales necesita no sólo para vivir, sino para crecer y desarrollar su personalidad. El ser humano se constituye como tal gracias a la presencia de los otros. *Lêb* remite a una realidad vasta y a veces desconocida: la propia interioridad, aquel lugar sagrado en el que cada ser humano entra en contacto con lo más cercano e íntimo, aquello que sólo está a su alcance y desde donde se relaciona con la tierra, con los otros y con lo divino. *Rû^ah*, finalmente, remite a la realidad última y primera, lo divino, aquello que es más fuerte que lo natural y de lo cual depende la vida en su totalidad. Con este término la antropología bíblica indica la absoluta dependencia del ser humano respecto del Creador y la absoluta trascendencia de este. Si bien estos términos pueden ser intercambiables en sus significados de acuerdo con el texto que se examine, también es cierto que cada uno termina por hacer un énfasis específico. Desde esta perspectiva, se podría afirmar que *bâsâr* sería la presencia de lo natural en el ser humano; *nephesh*, la presencia de los otros, los semejantes, en el ser humano; *rû^ah*, la presencia de lo divino en el ser humano; y *lêb*, la conciencia de todas estas presencias en sí mismo. Todas estas convergencias en una misma realidad hacen que la antropología bíblica sea calificada, con razón, como *integral*.⁴³⁸ Y como todas

diendo de estas realidades que la integran concreta y esencialmente. Boff, *Gracia y experiencia humana*, 171. Ser persona es un estar en sí y para sí, pero simultáneamente es un estar en los otros y para los otros. Persona es un ser de relaciones, un nudo de relaciones en todas las direcciones. Leonardo Boff y Rose Muraro, *Femenino y Masculino* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 202.

⁴³⁸ La concepción semita del hombre no es dualista, sino integral. Por eso es una tradición que juega un papel importante en la discusión antropológica actual. La persona es espíritu corporeizado y cuerpo espiritualizado,

estas dimensiones están en continuo movimiento y mutua implicación,⁴³⁹ podría también denominarse esta antropología como

sin dicotomías ni tricotomías (espíritu, alma, cuerpo), resaltando lo racional-noético, lo corporal-emocional y la voluntad-vitalidad. La esencia de lo humano no está en la mente, ni se define a la persona como animal racional, ni se pone el acento en la dimensión cognitiva. El ser humano es relacional, respecto del mundo, de las personas y de Dios, del que es imagen y semejanza. Somos con y en referencia a los otros, lo que lleva a una concepción personal de Dios, en contraste con la impersonalidad de las religiones que lo buscan en el cosmos. Estrada, “El ser humano”, 81-82. Esta unidad sería, pues, la doctrina cristiana auténtica que habría que proponer, abandonando la fórmula “el hombre se compone de cuerpo y alma”, que resulta equívoca y se presta a una interpretación platónica o, peor incluso, cartesiana, dualista, y optar en cambio por fórmulas como: “el hombre es un ser espiritual y corporal”, “el hombre es persona encarnada”. En la actual antropología se coincide en que, al recuperar la perspectiva bíblica, “el alma ha recobrado plenamente ... el significado original de *nefes* cuando se refiere al hombre y, al igual que el concepto de cuerpo-*basar*, se usa para designar al hombre entero. En el cristianismo, es el hombre el que piensa, siente, decide, dialoga con Dios: el hombre en su totalidad”. Canobbio, *Sobre el alma*, 26; Andrea Vaccaro, “Neurofilosofía: una sfida per la concezione cristiana di anima?”, *Rassegna di teologia*, no. 5-6 (2004): 223. <https://sites.google.com/site/andreapaolo-vaccaro/home/articoli>.

⁴³⁹ En la filosofía india, los principales términos usados por los hindúes y los budistas tienen todos ellos connotaciones dinámicas. La palabra *Brahman* deriva de la raíz sánscrita *bribh*, “crecer”, y por tanto inspira una realidad dinámica y viva. El *Rig Veda* utiliza otra palabra para expresar la naturaleza dinámica del universo, el término *rita*, que procede de la raíz *ri*, “mover”, y su significado original en el *Rig Veda* es “el curso de todas las cosas”, “el orden de la naturaleza”. Esta idea no difiere de la concepción china del *Tao* –“el Camino”– como el modo en que el universo funciona, es decir, el orden de la naturaleza. Esta cualidad dinámica de la filosofía oriental parece ser uno de sus rasgos más importantes. Los místicos orientales conciben el universo como una telaraña inseparable, cuyas interconexiones son dinámicas y no estáticas. Esta telaraña cósmica está viva, se mueve, crece y cambia continuamente. La física moderna, del mismo modo, ha llegado a considerar el universo como una telaraña de relaciones y, al igual que el misticismo oriental, reconoce que esta telaraña es intrínsecamente dinámica. La característica dinámica de la materia surge en la teoría cuántica como una consecuencia de la naturaleza dual onda-partícula de las partículas subatómicas y se hace todavía más

relacional, toda vez que el ser humano siempre se encuentra en relación con lo natural, con los otros, con lo divino y consigo mismo. La siguiente gráfica ilustra la dinámica relacional e integral de la antropología bíblica.⁴⁴⁰

Figura 3. Elaborada a partir de Wolf, Schökel, Ruíz de la Peña y Boff



Esta gráfica permite elaborar algunas consideraciones complementarias. En la coordenada horizontal se sitúan *bâsâr* y *nepesh*. Estas dimensiones vinculan con lazo de parentesco a

evidente en la teoría de la relatividad, donde la unificación del espacio y el tiempo trae consigo que el ser de la materia no pueda separarse de su actividad. Las propiedades de las partículas subatómicas pueden por ello comprenderse solo en un contexto dinámico, en términos de movimiento, interacción y transformación. Fritjof Capra, *El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental* (Málaga: Editorial Sirio, 2017), 222-225.

⁴⁴⁰ Plessner, a diferencia de la fijación instintiva del animal en su entorno (*Umwelt*), especifica la posibilidad de «salir de sí mismo» del hombre como consecuencia directa de su excentricidad en una triple dirección: hacia el mundo «exterior» (*Aussenwelt*), hacia el mundo «interior» (*Innenwelt*) y hacia el mundo «compartido» (*Mitwelt*). Duch, *Escenarios*, 161.

los seres humanos y a otros seres vivos, especialmente los animales. *Básár* acentúa la condición de creaturalidad, de fragilidad y de caducidad tanto de los seres humanos como de los animales; *nephesh*, por su parte, indica el carácter dependiente y la condición de necesitados de unos y otros; dependiente, en cuanto el llegar a ser viviente depende de la acción creadora de Dios; necesitado, en cuanto que la propia vulnerabilidad requiere y demanda el cuidado de los otros; esto último aplica, especialmente, para el ser humano. En la coordenada vertical se sitúan *lêb* y *rû'h*. Estas dimensiones de lo humano no sólo establecen una diferenciación ontológica respecto de los demás seres vivos, sino que le permiten al ser humano comprender, ser consciente, que dicha diferenciación no lo constituye en el 'señor' de la creación, toda vez que su propia vida depende de Otro, el Creador, que la ha deseado y la ha hecho posible. En esta dinámica relacional e integral⁴⁴¹ se va configurando históricamente el ser humano, de tal manera que si se desea comprender lo antropológico no podría prescindirse de ninguna de estas relaciones fundamentales que constituyen al ser humano. Esta es la razón por la cual se afirmó, más arriba, que el ser humano es *estructuralmente relacional*. Es importante mostrar, en lo que sigue, cómo se va estructurando la realidad humana a partir de estas relaciones fundamentales, con la esperanza de comprender qué es el alma y cómo se configura biográficamente.

⁴⁴¹ Hagamos balance: aún está por escribirse una antropología del Antiguo Testamento que considere con cautela los aspectos mencionados –las circunstancias vitales concretas, los contextos literarios y las constantes antropológicas– y referan unos a otros en el sentido de un enfoque integrador. “Enfoque integrador” significa, por una parte, que evita fundamentaciones antropológicas últimas de origen metafísico-especulativo, así como las unilateralidades de una antropología histórica concebida de forma demasiado angosta; y por otra, que respeta la complejidad y multidimensionalidad de la imagen veterotestamentaria del hombre, que deja espacio tanto para singularidades particulares como para rasgos universales. Bern Janowski, *La “Antropología del Antiguo Testamento” antes y después de H. W. Wolff. Un esbozo de la historia de la investigación y del problema*, Apéndice II en *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017), 350.

La relación como categoría antropológica fundamental

*¡Al comienzo es la relación!*⁴⁴² Esta es una expresión de Martin Buber para indicar que lo primordial en el proceso de humanización, a manera de instinto, es la relación.⁴⁴³ El ser humano, según esta apreciación, está constituido relacionamente, de allí que de forma natural necesite establecer relaciones que le permitan configurarse como un yo personal, inserto en la naturaleza y remitido a la divinidad.⁴⁴⁴ Desde esta perspectiva, Buber plantea la existencia de dos palabras fundamentales que no remiten a cosas, sino a relaciones: *Yo-Tú* y *Yo-Ello*. Así lo expone el autor:

La palabra primordial *Yo-Tú* establece el mundo de la relación. Tres son las esferas en que surge el mundo de la relación. La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el *Tú* que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje. La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el *Tú*. La tercera esfera es la comunicación con las formas inteligibles. La relación está allí envuelta en nubes, pero se devela poco a poco;

⁴⁴² Martin Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982), 18.

⁴⁴³ El pensamiento de Martin Buber podría tipificarse, más que filosofía de la relación, como una filosofía del encuentro. Para éste, el hombre se sitúa en el centro del ser cuya develación depende de su encuentro con su semejante; cada hombre llega a saber de sí mismo sólo a través del otro. El primer antecedente filosófico que concibe al hombre como un ser que se construye en la relación con los otros hombres Buber lo encuentra en Feuerbach: “Feuerbach no alude con el hombre... al hombre como individuo; alude al hombre con el hombre, al enlace de yo y tú”. Roberto González, “Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martin Buber y la epistemología integral”, *Ciencia ergo sum*, 19, NO. 2 (2012): 129. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10422928003>.

⁴⁴⁴ Sin embargo, cabe aclarar que el hombre se encuentra en interrelación también con el mundo y con la gracia. Son tres los extremos relacionandos con los que puede comerciar cada persona (y de hecho interactúa), a saber: el otro, lo ajeno y la divinidad. González, “Debate”, 130.

es muda, pero suscita una voz. No distinguimos ningún *Tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar *Tú* con nuestros labios. ¿Pero qué derecho tenemos de integrar lo inefable en el mundo de la palabra fundamental? En las tres esferas, gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el ribete del *Tú*, eterno, sentimos emanar un soplo que llega de *Él*; cada *Tú* invoca el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas.⁴⁴⁵

Las palabras primordiales de Buber, como él sostiene, hacen referencia a dos relaciones fundamentales y necesarias en el proceso de llegar a ser persona: *la relación con los otros y la relación con la naturaleza*. A partir de estas dos relaciones primordiales el ser humano presente y descubre una tercera relación igualmente fundamental: *con lo Totalmente Otro*. La tercera palabra, entonces, sería la relación *Yo-Tú Eterno*.⁴⁴⁶ Pareciera que el filósofo judío-austriaco-israelí excluyera, quizá por no considerarla una palabra fundamental, la relación *consigo mismo*. Así lo expresa en lo que escribe:

Cuando un hombre no atiende al *a priori* de la relación en su vida con el mundo, cuando olvida hacer actuar y realizar el *Tú* innato que encuentra, ese *Tú* se introvierte. Se desarrolla al contacto de lo que no puede ser su objeto, se despliega allí donde no hay lugar para ese despliegue. Lo que se produce es un encuentro consigo mismo, que no puede ser una relación ni una presencia ni una reciprocidad fecunda, sino mera autocontradicción. El hombre puede procurar interpretarlo como una relación, por ejemplo, como una relación

⁴⁴⁵ Buber, *Yo y tú*, 8.

⁴⁴⁶ Para entender un poco esto, es necesario confeccionar nuestra tematización como sigue: podría decirse que el orden de la exposición temática, de Buber, acerca del fenómeno de la relación va primero del yo al tú, luego del yo a la naturaleza, y finalmente del yo al Tú eterno. Esto lo refiere en lo que el autor denomina palabras primordiales: yo-ello, yo-tú, yo-Tú eterno. González, “Debate en torno”, 130. Julio De la Vega-Hazas, “Martin Buber: filosofía dialógica y teología natural”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21 (2004): 64. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0404110061A>.

religiosa, para arrancarse del horror de ser su propio doble espectro. Mas siempre descubre la falsedad engañosa de esa interpretación. Está allí al borde de su vida. Una experiencia no cumplida se había refugiado en una apariencia de cumplimiento; ahora anda a tientas por laberintos en los que se hunde más y más.⁴⁴⁷

La relación con la naturaleza, con los hombres y con el Eterno, según la terminología empleada por Buber, serían las relaciones fundamentales que configuran lo humano; estas palabras primordiales se corresponderían con los términos utilizados por la antropología bíblica para indicar las mismas relaciones básicas, a saber: *bâsâr*, *nephesh* y *ru'ah*; sin embargo, no parece conveniente excluir el significado antropológico de la palabra *lêb*, toda vez que resulta, según lo expuesto, una categoría fundamental de la antropología bíblica y remite, además, a una relación imprescindible en el proceso de constitución de lo humano. A las palabras fundamentales de Buber, *Yo-Tú*, *Yo-Ello*, *Yo-Tú Eterno*, se podría agregar la palabra *Yo-Mí*, de tal manera que pueda incluirse el significado del término hebreo *lêb* y la relación a la que remite: *consigo mismo*.

La importancia que adquiere la categoría relación obliga a considerar su significado. Como Buber, otros autores insisten en la relevancia de *lo relacional* como característica fundamental de lo propiamente humano,⁴⁴⁸ lo cual justifica la necesidad de indagar su etimología. El término *relación* se deriva del término latino *relatio*, compuesto por el prefijo [*re*] que indica una acción que se repite, la raíz verbal [*lat*], acción de llevar algo, que se desprende de *latum*, forma no personal del verbo *ferre* que traduce las acciones de llevar o cargar, y el sufijo [*ión*] que indica acción o efecto, de tal forma que el significado completo sería *acción y efecto de llevar algo otra vez*. La acción de llevar algo reiteradamente no sólo implica

⁴⁴⁷ Buber, *Yo y tú*, 35.

⁴⁴⁸ De esta manera llega a constituirse el ser humano como alguien cuya característica fundamental es la *relacionalidad*, el intercambio *efectivo* y *afectivo* de ideas, de acciones y de sentimientos en el marco de unas historias y de unas peripecias siempre móviles y fluctuantes, y, además, constantemente afectadas por la *contingencia* como un insuperable «estado de naturaleza» del ser humano. Duch, *Escenarios*, 13.

un desplazamiento, un salir del propio lugar, sino aproximarse a otro lugar, y en este movimiento repetitivo, se va estableciendo una conexión. La palabra relación, pues, parece indicar un nexo o lazo entre dos realidades.⁴⁴⁹ Desde este punto de vista, el término religión, *religio*, parece estar emparentado con el significado del sustantivo relación, toda vez que está configurado por el mismo prefijo [*re*], el verbo latino *ligare*, ligar o amarrar, y el mismo sufijo [*ión*], que adquiere el sentido de una acción a través de la cual se está ligado intensamente con. En este mismo orden de ideas se encuentra la palabra vínculo que deriva del sustantivo *vinculum* proveniente, a su vez, del verbo latino *vincire* que traduce atar.⁴⁵⁰ La experiencia antropológica que late en la etimología de estas palabras parece estar indicando la importancia, y la necesidad, de estar *ligado* o *amarrado* a otra realidad distinta de sí mismo.⁴⁵¹ Así lo indicaría, por ejemplo, el término *ombligo* que estaría compuesto por el verbo *ligare*, estar amarrado a, de donde se desprende la expresión *cordón umbilical*, toda vez que *umbilicus* hace referencia

⁴⁴⁹ La relación es una “realidad inmaterial” en el sentido que asume el realismo crítico: no es una realidad directamente observable, pero constituye una realidad existente e identificable analíticamente, y por ello permite entenderla como realidad *sui generis*. Existe “en un espacio-tiempo de lo interhumano, está entre los sujetos agentes”, puesto que relación es todo aquello que existe entre dos sujetos en interacción. La relación es, por tanto, una realidad histórica y temporal, con un principio y un fin. Nuria Garro-Gil, “Relación, razón relacional y reflexividad: tres conceptos fundamentales de la sociología relacional”, *Revista Mexicana de Sociología*, 79, no. 3 (2017): 641. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57681/51148>.

⁴⁵⁰ Joan Coromines, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (Madrid: Editorial Gredos, 2008), 578.

⁴⁵¹ Llamamos vínculo a la conexión o enlace, al lazo que liga de una manera fluida y acompañada de alguna idea de estabilidad (lo que sea estable tanto lo decide cada cual como la mirada epocal) a dos o más personas (sujetos) que deciden un hacer desde la relación de presencia. Que sea una ligadura estable quiere decir que lo que se da en el “entre”, lo que se da en ese metafórico “el medio”, es una serie de acciones cambiantes y variadas que dejan huellas en la memoria como algo hecho conjuntamente. Isidoro Berenstein, “La relación entre nos-otros: alteración y autorización”, *Psicoanálisis*, 33, no. 1 (2011): 42-43. <https://go.galegroup.com/ps/anonymous?id=GALE%7CA307787507&sid>.

al centro, en este caso, del cuerpo humano. La idea, pues, implicaría que el ombligo es un símbolo de una ligadura fundamental y vital para el ser humano: *con la madre*. Relación hace referencia, entonces, a la acción por la cual una realidad, en este caso el ser humano, está íntimamente ligado a otras y no se comprendería al margen de ellas.

Se afirmó más arriba que el ser humano es *estructuralmente relacional*. Decir estructura remite a una construcción, *structura* en latín, de donde se sigue que el ser humano es el resultado de un proceso de construcción, constitución, *colocar, disponer, erigir*, o configuración, *dar una forma completa*, donde intervienen múltiples factores o, como se viene sosteniendo, relaciones fundamentales. Una descripción de carácter ontogenético, esto es, de cómo se constituye una persona en su individualidad,⁴⁵² mostrará la importancia decisiva de estas cuatro relaciones fundamentales en el proceso de configuración de la persona humana y, por supuesto, ayudará a comprender el significado del término alma, objeto de este capítulo. Además, ofrecerá intuiciones decisivas para entender en qué consiste la posesión demoníaca, objeto de este trabajo de investigación.

Siguiendo a Buber en aquella afirmación que da origen a este apartado, *al comienzo es la relación*, habría que sostener que ciertamente a cada ser humano le antecede una relación: la que establecen los padres. Sin esta relación fontanal no sería posible la existencia de un ser humano. Esta relación de pareja, con todas sus características, se convierte en el contexto vital que posibilita la emergencia de un nuevo ser humano. Desde esta perspectiva, el primer vínculo que constituye al ser humano es la relación con *los otros*. El término *nepshesh*, ya analizado, sitúa al ser humano en una relación de necesidad y dependencia de los otros no sólo para ingresar al mundo de la vida, sino para satisfacer las necesidades

⁴⁵² La ontogénesis debe entonces ser concebida como la historia de las transformaciones estructurales de una unidad. Silvia Mancini, *La fabricación del psiquismo. Prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida* (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008), 233.

básicas que no podría dispensarse a sí mismo, por lo menos, en los primeros años de vida. ¿Quiénes son los otros? Para cada individuo que nace *los otros* tienen un rostro, un género, una historia familiar y una identidad más o menos consolidada: *son los padres*. Un varón y una mujer, por lo general, son los responsables de convocar una nueva vida, independiente de los motivos y circunstancias que les empujaron a hacerlo; por lo tanto, los otros siempre hacen referencia a *lo masculino* y a *lo femenino*.⁴⁵³ Alguno objetará que esta afirmación no aplica de manera rigurosa en este momento cultural, toda vez que el concepto de familia se ha diversificado de forma significativa; no obstante, cada ser humano en su proceso de configuración tendrá que vérselas con *lo masculino* y con *lo femenino*, pues los otros que participan en la emergencia de la identidad humana siempre serán varones y mujeres.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Lo masculino y lo femenino no son entidades en sí o partes de un todo mayor. Son principios. Como principios, hablando filosóficamente, están antes de las cosas; más bien, dan origen a las cosas. Por eso los principios son relaciones originales que, al actuar y al ejercerse, permiten que surjan los seres en sus más distintas expresiones. Masculino y femenino como principios son un juego de relaciones que continuamente construyen lo humano, como hombre y mujer, que son resultado de estos principios anteriores y subyacentes. Boff, *Femenino*, 57.

⁴⁵⁴ Por una segunda determinación, el hombre se encuentra dentro de la esfera de la *alteridad masculino-femenina*. El hombre está bajo la mirada de la mujer, y viceversa. Ello constituye una estructura fundamental de toda persona humana, que le hace experimentar la profunda reciprocidad del otro, hasta el punto de que, en diálogo y en la mutua donación de la propia riqueza, es donde se opera el proceso de madurez de la personalidad humana. Leonardo Boff, *Testigos de Dios en el corazón del mundo* (Madrid: Publicaciones Claretinas, 1985), 122. La relación, o el carácter relacional, está ya presente en la misma configuración de la identidad personal: uno se reconoce como quien es precisamente cuando entra en relación con la alteridad. Sólo frente a un Tú, el Yo se reconoce “como quien es en lo que es” (Altarejos, 2006: 136). Esa constatación de la necesidad de los demás para descubrir y construir la propia identidad lleva a la sociología relacional a confirmar que el hombre es un ser-con-otro, un ser-en-relación (Donati, 2011a: 71). Esto significa que ya su misma estructura ontológica es relacional y, por consiguiente, necesita de los demás y de las relaciones con ellos para su propio desarrollo personal. Garro-Gil, “Relación”, 636.

En esa relación primordial con los padres son muchas las palabras, las reacciones y los gestos a los que está expuesto el recién nacido. Y todo lo que dicen o hacen los padres respecto del niño van generando en él una serie de impresiones que le moldean biográficamente y de lo cual no logra ser suficientemente consciente en los primeros años de vida.⁴⁵⁵ No ser consciente de lo que dicen o hacen los padres, no implica que su efecto en el niño sea insignificante o inexistente.⁴⁵⁶ La práctica clínica revela que lo dicho y hecho por los padres genera una profunda impresión en los niños que, en no pocos casos, se asocian con la emergencia de ciertas dificultades para la convivencia y el buen desempeño de las actividades. En casos extremos, las palabras y las reacciones de los padres contribuyen a la configuración de enfermedades somáticas y trastornos mentales en alguna de las etapas vitales de la persona.⁴⁵⁷ Se ha mostrado, incluso, que la misma relación de los

⁴⁵⁵ Mientras se desarrollaba este capítulo se publicitó por televisión una campaña del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) con el lema *Todo lo que hacemos les queda*, con lo cual se pretende sensibilizar a los padres para evitar el maltrato infantil, pues nada de lo dicho o hecho a los niños constituye un evento aislado, sino que configura su manera de ser y de relacionarse en el mundo. Véase: <https://www.icbf.gov.co>.

⁴⁵⁶ Sin embargo, que no podamos recordar no equivale a que las experiencias no dejen huella. Las huellas *no recordables* de forma narrativa se almacenan en las estructuras más antiguas de nuestro cerebro, como la amígdala, y desde ahí ejercen su influencia emocional y caracterizan una parte de nuestra personalidad. La historia invisible de cada sujeto, no por ser invisible, deja de ser historia. No son recordables, pero tampoco *olvidables*. Sue Gerhardt, *Why love matters. How affection shape a baby's brain* (Barcelona: Albesa, 2008); Antoni Talarn, Francesc Sáinz y Anna Rigat, *Relaciones, vivencias y psicopatología. Las bases relacionales del sufrimiento mental excesivo* (Barcelona: Herder Editorial, 2013), 139.

⁴⁵⁷ En términos generales, puede afirmarse que los trastornos mentales de los adultos poseen determinantes infantiles que, estadísticamente, suelen mostrar bastante solidez. La psicopatología adulta no suele aparecer por arte de magia y, si bien hay numerosas excepciones, nos parece factible afirmar que en la mayoría de los casos pueden rastrearse antecedentes biográficos de diversos tipos, que de algún modo promueven los trastornos mentales posteriores. Las revisiones epidemiológicas más exhaustivas apoyan estos asertos. Tom Fryers y Traolach Brugha, "Childhood determinants of adult psychiatric disorder", *Clinical Practice & Epidemiology in*

padres, en cuanto pareja, tiene un efecto directo en los infantes, especialmente cuando dicha relación se caracteriza por el insulto, la agresión física y el maltrato psicológico.⁴⁵⁸ La carencia de los recursos básicos para garantizar la vida, comida, bebida, descanso, sumado a la ausencia de las manifestaciones de afecto, caricias, juegos, comprensión, también dejan hondas impresiones que influyen en la manera de comprender y asumir la existencia que caracterizará a la persona en estadios posteriores de su desarrollo. Especial impacto tienen en el infante las experiencias de abuso, en cualquiera de sus expresiones, sobre todo cuando el perpetrador es uno de los padres.⁴⁵⁹

Mental Health, 9 (2013): 1-50. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3606947/>. Dado que los conflictos patógenos se remontan con frecuencia a la infancia y, de este modo, están relacionados con el recuerdo de los padres, es comprensible que para el primitivo sean de especial importancia precisamente los espíritus de los parientes fallecidos. A partir de estas relaciones se explica el culto tan generalizado a los antepasados. Quien se ocupa de tratar a enfermos nerviosos sabe cuánta importancia tiene la influencia de los padres en los enfermos. Muchos pacientes se sienten directamente perseguidos por los padres, aunque éstos hayan muerto hace tiempo. Las consecuencias psicológicas que acarrear los padres son tan fuertes que, como ya hemos dicho, en muchos pueblos se ha creado todo un sistema en torno al culto a los muertos. Carl Gustav Jung, *La dinámica de lo inconsciente* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 302.

⁴⁵⁸ Los pioneros de la terapia de familia habían ya dicho, desde fines de los años cincuenta, que donde hay un hijo alterado hay una pareja alterada, si bien no todas las parejas alteradas dan lugar a un hijo alterado. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que para que haya un hijo muy alterado es necesaria una pareja altamente alterada, pero que es necesario también que haya un hijo que se involucra y que sea involucrado; pero una pareja puede tener alteraciones muy notables en su propia relación sin que involucre a los hijos. Luigi Onnis, *La palabra del cuerpo. Psicosomática y perspectiva sistémica* (Barcelona: Editorial Herder, 1996), 140.

⁴⁵⁹ En las tres últimas décadas, los estudios han sugerido de forma consistente que el Abuso Sexual Infantil (ASI) se asocia con consecuencias psicológicas negativas en poblaciones adultas, variando desde la depresión y los problemas de autoestima hasta los trastornos sexuales y de la personalidad. David Cantón-Cortés, José Cantón, Fernando Justicia y María Cortés, “Un modelo de los efectos del abuso sexual infantil sobre el estrés post-traumático: el rol mediador de las atribuciones de culpa

No sólo el padre y la madre constituyen el mundo de los otros para el infante. Todas las personas, pertenezcan o no a la familia de origen, que entran en contacto, pronuncian una palabra o intervienen en su cuerpo dejan, a su vez, una huella que en muchos casos podría ser indeleble, es decir, que siempre está presente y actuante, como si estuviera aconteciendo aquí y ahora, aunque haya sucedido en un momento histórico anterior.⁴⁶⁰ Pareciera, entonces, que los otros siguen presentes en la propia vida, sobre todo por lo que dijeron e hicieron en un momento específico del desarrollo infantil. Desde esta perspectiva, el ser humano no sólo es creación divina, también es creación humana, pues muchas personas intervinieron e intervienen en su constitución. La relación con los otros, según lo expuesto, es la primera relación que el ser humano establece, no por opción propia, sino por convocación de otros.

La segunda relación en el proceso de desarrollo de la persona es con *lo otro*.⁴⁶¹ Se le denomina de esta manera porque no hace

y afrontamiento de evitación”, *Psicothema*, 23 (2011): 66. <http://www.psicothema.com/psicothema.asp?id=3851>. Suzanne Lemieux y Sandra Byers, “The sexual well-being of women who have experienced child sexual abuse”, *Psychology of Women Quarterly*, 32 (2008): 126-144.

⁴⁶⁰ ¿Qué es lo que de facto medimos, sin embargo, dado que no tienen existencia real los tiempos que aún no son, ni los que no son ya, ni los que creemos presentes siquiera? “La impresión que las cosas en su transcurso dejan” grabada en el alma y “que permanece cuando ellas ya pasaron”, se responde Agustín: “Esa huella es la que mido cuando mido los tiempos”. Huella psíquica, pues, el tiempo se halla en el ánimo y cobra forma en él: es *distentio animi* o distensión del alma. Duch, *Un ser de mediaciones*, 311. Agustín de Hipona, *Confesiones* (Madrid: Editorial Gredos, 2010), 578.

⁴⁶¹ En esa página fundamental de *El principio dialógico*, Buber describe los dos géneros de relaciones típicas de la existencia humana: la relación con el mundo de las cosas y la relación con los otros seres humanos. En el primer caso, en la relación con el mundo, (el Yo que se relaciona con el Eso), la persona humana se encuentra ante un mundo de cosas, de objetos para conocer, para investigar experimentalmente, para utilizar; el Eso es la realidad objetivada, es el conjunto de los objetos de la ciencia y la tecnología. Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia de la filosofía. Filosofía pagana antigua, V. VI* (Bogotá: San Pablo, 2007), 642-643; Carlos Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber* (Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1991), 17.

referencia a otras personas, sino a realidades no personales que intervienen de igual forma en el proceso de crecimiento y madurez del individuo. Una vez el infante ha salido del vientre materno y comienza a desarrollar sus habilidades motrices entra en contacto e interactúa con realidades naturales y artificiales; la tierra de una matera, el aire que respira, la luz solar que impacta su cuerpo, el perro con el que juega, los alimentos con los que se nutre, el árbol que le da sombra, entre otras realidades similares, hacen parte de *lo natural*, es decir, aquello que nos rodea y posibilita la existencia y no ha dependido del concurso humano para existir. En este sentido, *lo natural*⁴⁶² coincide con el significado del término hebreo *bâsâr*, en cuanto hace referencia a la creaturalidad de los seres vivos y su dependencia de Dios para llegar a la existencia. No se pierda de vista que el ser humano también es tierra, de allí su parentesco con otros seres vivos con los cuales se comparten características comunes: fragilidad, caducidad y transitoriedad. Lo otro también hace referencia a lo que el ser humano, desde su capacidad creadora, ha diseñado para facilitar la vida, es decir, *lo artificial*.⁴⁶³ Si bien lo artificial tiene su origen en lo natural, de lo cual procede, no podría afirmarse de él su carácter de viviente; lo artificial es lo inanimado. La baldosa en la que gatea el infante, el tetero con el que la madre lo alimenta, el osito de peluche con el que juega, el pañal que le protege, el vestido con el que lo cubren, la bañera donde le bañan, la cuna donde duerme, el cascabel con el que lo distraen, en fin, todos estos accesorios que hacen parte de una casa configuran el mundo de lo artificial. En la vida adulta, claro está, la gama

⁴⁶² Según algunos autores, lo natural es aquello relativo a la *naturaleza*, término que deriva del griego *physis*, sustantivo derivado del verbo *phyo*, que se traduce como *producir, generar*. Por consiguiente, podría asumirse, de forma general, que la naturaleza es una categoría autoexistente. En este sentido, Empédocles usó el término *physis* como *nacimiento*. Walter Lips-Castro, “Breve historia de las causas naturales de la enfermedad humana”, *Gaceta Médica de México*, 151 (2015): 807. https://www.anmm.org.mx/GMM/2015/n6/GMM_151_2015_6_806-818.pdf.

⁴⁶³ El humano es un ser técnico: un hacedor de artificios que a través de ellos se hace. Un *homo faber* en todos los tiempos y lugares, que plasma ese decisivo aspecto de su constitución en muy variados artefactos y praxis, congruentes con cada contexto histórico. Duch, *Un ser de mediaciones*, 48.

de lo artificial se amplía considerablemente y llega a constituir, en casos extremos, el sentido de la vida para algunas personas. Piénsese, por ejemplo, en el dinero; es una realidad impersonal y artificial, no obstante, adquiere un valor superlativo que lleva a comprometer la propia vida con tal de poseerlo y retenerlo. Lo artificial, entonces, adquiere una importancia decisiva en el despliegue de la personalidad humana y del tipo de relaciones que se establece con otros seres humanos. Lo otro, pues, está constituido por *lo natural* y *lo artificial*.⁴⁶⁴

La relación consigo mismo es la tercera relación que emerge en el itinerario vital de la persona. El descubrimiento del mundo interior parece tener un primitivo precursor en el llamado amigo imaginario de la infancia. Cuando el infante parece hablar con otra persona o entidad, está tramitando lo que le sucede interiormente y pone fuera de sí mismo lo que siente o experimenta.⁴⁶⁵ Nada extraño si se considera lo expuesto en otro momento respecto de una de las características de la era axial: descubrimiento del mundo interior después de haberlo proyectado hacia afuera en ritos religiosos o sistemas de organización social. En el desarrollo ontogenético se replica, al parecer, y salvando las proporciones, el desarrollo filogenético. El ‘doblaje’ que realiza el infante es una manera inconsciente, claro está, de presentir y desarrollar lo que sucede en la interioridad humana. Más tarde, en otro estadio del proceso evolutivo, quizá a partir de la pre-adolescencia,⁴⁶⁶ la per-

⁴⁶⁴ La artificiosidad, el hecho de vivir y expresarse por mediación de objetos materiales e inmateriales fabricados, constituye la manera *natural* de vivir y convivir del ser humano. Duch, *Estaciones del laberinto*, 74.

⁴⁶⁵ En este orden de ideas los niños que crean amigos imaginarios distan mucho de ser clasificados desde las categorías patológicas, por el contrario, los estudios han demostrado que la existencia de amigos imaginarios en los niños puede relacionarse con características positivas en el marco social o intelectual más que con carencias afectivas o desórdenes cognitivos. Jacqueline Benavides, “La creación de Amigos Imaginarios en los niños: ¿Un problema clínico?”, *Tesis Psicológica*, 2 (2007): 62. <file:///C:/Users/MOLOK/Downloads/Dialnet-LaCreacionDeAmigosImaginario-sEnLosNinos-3865527.pdf>.

⁴⁶⁶ La conciencia de la propia identidad se adquiere paulatinamente, con una lenta maduración del sistema nervioso central: un recién nacido no

sona entra en permanente contacto con lo que sucede adentro: sensaciones, emociones, sentimientos, motivaciones, intenciones, imaginaciones, fantasías y pensamientos.⁴⁶⁷ En este momento, al parecer, se va desplegando una conciencia de sí más elaborada. Esta realidad interior es a la que se refiere el término hebreo *lêb* y, como se expuso en su momento, es una categoría fundamental de la antropología bíblica.

Buber sostenía que la relación consigo mismo no es propiamente una relación, sino una *autocontradicción*, quizá porque se excluye a un Tú diferente del Yo; sin embargo, y teniendo en cuenta lo que antecede, los otros ya hacen parte de la propia vida y están no sólo presentes, sino actuantes, de tal manera que la interioridad humana no está vacía de contenido; las emociones, los sentimientos, las motivaciones y los pensamientos de la persona están íntimamente relacionados con lo que los otros han dicho y han hecho y, aunque ya hacen parte de lo que sucedió, su presencia se experimenta en el aquí y ahora de la persona. Este es

la tiene, aunque en su modo de llorar o de moverse pueden ser discernidas diferencias individuales; un niño solo vagamente la posee; el tránsito gradual de la infancia a la adolescencia, la va acunando definitivamente. Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1989), 150.

⁴⁶⁷ En la comprensión del ser humano, no se suele reparar en que “lo primero que del hombre se forma es su persona social”, el repertorio de acciones, normas, ideas, hábitos, tendencias, en que consiste nuestro trato con los demás. De hecho, puede poseerse una “personalidad social muy civilizada”, pero todavía carecer casi de intimidad. Pues la espiritualidad periférica de la persona social está integrada por “lo recibido y mostrenco”, lo que el ambiente “imprime en todos por igual”, que es casi algo “mecánico”. En cambio, la auténtica intimidad comprende lo que el individuo piensa, “crea o recrea por sí, las actitudes morales que nacen con plena independencia en la soledad original de su ser”. Esto, que es “lo más valioso, última potencia del espíritu, es lo que más tarda en formarse dentro de la persona” y lo que más “estimamos”. Porque sólo cuando el hombre posee “criterios propios”, que son “su sustancia inalienable”, cabe decir que “es plenamente una persona”. Jesús Conill Sancho, “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53 (2015): 503-504. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/911>.

un motivo para comprender la dificultad que experimentan no pocas personas para entrar en contacto con su mundo interior. Allí se encuentra a todos aquellos y aquellas que han intervenido en la propia vida y han dejado su huella, sea agradable o no. Y esto, aunque haya resistencia para aceptarlo, constituye lo que se denomina la relación consigo mismo.⁴⁶⁸ En otras palabras, y parafraseando a Buber, la palabra *Yo-Tú*, la relación con los otros, deviene *Yo-Mí*, la relación conmigo y con los otros que hacen parte de mí. La propia interioridad, entonces, no es un lugar en el que la persona se contempla a sí misma, aislada de otras realidades, es, más bien, un vasto universo donde confluyen los otros, lo otro y lo totalmente Otro.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ La idea de persona en San Agustín pierde la relativa “exterioridad” que todavía arrastraba para enfocarse decididamente sobre la “intimidad”. La idea de “intimidad” —o, si se quiere, la experiencia y la intuición de la intimidad— le sirvió para hacer de esta relación consigo mismo no una relación abstracta, sino una eminentemente “concreta” y “real”. Ferrater Mora, *Diccionario*, 402.

⁴⁶⁹ Allí donde el sujeto humano vuelve sobre sí, descubriendo su riqueza y tarea interior (la misión de aceptarse y hacerse a sí mismo), su misma vida interna se vuelve mediación religiosa. Sin duda, el ser humano sigue abierto hacia lo externo, admira la grandeza y armonía de los mundos estelares y el orden de los ritmos de la tierra, pero el centro será su propia vida interna, que trasciende los mundos exteriores, como luz y belleza que desborda las bellezas y luces de la tierra, como emoción y miedo mayor que todos los miedos anteriores. El descubrimiento de la interioridad se refleja en el mito del *alma desterrada*, desarrollado en Grecia por el orfismo y platonismo, que conciben al humano como ser que trasciende la totalidad sagrada de la naturaleza. El humano es, por una parte, *cuerpo*: está inmerso en el ritmo de la vida y muerte de la tierra; por otra parte, es *alma desterrada* en la cárcel de su cuerpo mundano. Xavier Pikaza, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 175. La intimidad con Dios nace de la intimidad del hombre consigo mismo, lo mismo que toda experiencia de Dios brota de la radicalidad de la experiencia humana. Es una intimidad interior —el hombre es el único ser de la creación que posee intimidad e interioridad— es donde vive el hombre el misterio de sí mismo. *Mibi factus sum quaestio magna* (me he convertido en un gran problema para mí mismo), decía Agustín en nombre de una experiencia radical por la que pasa todo hombre en su proceso de personalización. Cada cual es para sí mismo un

La última relación que emerge en el proceso ontogenético es la relación con lo *totalmente Otro*. Afirmar que es la última relación no significa que sea la menos importante, ni que sea innecesaria en el proceso de crecimiento y madurez humano. Es una manera de indicar la profundidad de esta realidad que sostiene y da consistencia a todas las realidades, la cual se va intuyendo y descubriendo a través de las relaciones anteriores. Así lo sostiene Buber cuando afirma que la palabra *Yo-Tú Eterno* es posible cuando se han desarrollado las palabras *Yo-Tú* y *Yo-Ello*. En otros términos, el misterio de lo divino se descubre a partir de mediaciones y estas son para el ser humano la relación con los otros, con lo otro y consigo mismo. Esto ayudaría a comprender la variedad de imágenes, por cierto, contradictorias, que el ser humano ha elaborado respecto de lo divino. Es muy probable que dichas imágenes sean una amplificación de experiencias interpersonales con los otros, especialmente con los padres. En el primer capítulo de esta investigación se mostró cómo las ideas sobre seres *no humanos*, sean demonios o la misma divinidad, tienen su origen en las relaciones interpersonales dentro de la familia o en el clan.

Denominar, por otra parte, al objeto de esta relación con la expresión *lo totalmente Otro* tiene una explicación. En primer lugar, para favorecer la memoria de los términos que se están empleando: los *otros*, lo *otro*, lo totalmente *Otro*; en segundo lugar, porque lo totalmente Otro no se identifica ni con *lo masculino*,

misterio retador, cuyo sentido último debe buscar y definir insustituiblemente cada uno. Y el misterio hace pensar. La percepción de la intimidad consigo mismo indica al hombre a un tiempo su fragilidad y su grandeza. Su fragilidad, porque se siente enviado y por lo indebido de su existencia gratuita, ya que ni pidió existir ni puede, fundamentalmente, rechazar la existencia. Y su grandeza, porque experimenta que puede dar y recibir, aceptarse tal cual es, vivir agradecido y convertirse en riqueza para otros. El diálogo cada vez más profundo y valiente con estas dos dimensiones de su interioridad hace madurar al hombre en su propia humanidad y lo capacita para sintonizar y comprender el misterio del otro. Boff, *Gracia y experiencia humana*, 253; Victorino Pérez, “Descubrimiento y encubrimiento de Dios en la experiencia de la humanidad”, *Theologica Xaveriana*, no. 62 (2012): 433-454. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9332>.

ni con *lo femenino*, pues lo divino ni es varón ni es mujer, aunque de esta manera se haya representado en la historia de las religiones; además, porque afirmar de lo divino su identidad con lo masculino o lo femenino significaría convertirlo en una realidad espacio-temporal e histórica, sometida a lo caduco, frágil y transitorio, como lo sugiere la palabra hebrea *bâsâr* que, entre otras cosas, nunca se atribuye al Dios de Israel. Lo totalmente Otro tampoco se identifica ni con lo natural, ni con lo artificial, por las mismas razones que no se identifica ni con lo masculino ni con lo femenino. Lo divino no es una montaña, un bosque, un río o un fenómeno meteorológico; basta recordar el sentido de la palabra hebrea *rî^h* para caer en cuenta que los fenómenos naturales son instrumentos usados por Dios para desplegar su poder, de allí que no se les pueda atribuir el carácter de lo divino. Mucho menos se podría afirmar que lo divino coincida con un objeto elaborado por el ser humano, lo artificial, como un becerro, un arca o un ídolo, toda vez que estas realidades carecen de *rî^h*, es decir, de aliento vital que les proporcione vida (cf. Sal 135, 15-17).

Lo totalmente Otro, entonces, es una realidad que no se identifica con ninguna de las otras realidades, de allí su carácter trascendente, innumerable e inimaginable. A pesar de estas características, lo divino no está separado ni de lo natural, ni de lo antropológico, antes bien, junto con estas dimensiones configura la totalidad de la realidad.⁴⁷⁰ El término realidad, según su etimología, hace referencia a la cualidad verdadera de las cosas, a aquello que es con-

⁴⁷⁰ No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo. Pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. *La realidad es cosmoteándrica*. Es nuestra forma de mirar lo que hace que la realidad nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro [...] Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación. Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budistas *dharamakaya*. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad. Raimon Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Madrid: Siruela, 1998), 93; Victorio Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar* (Barcelona: Herder, 2008), 327.

sistente en sí mismo y de lo cual se pueda afirmar que es real;⁴⁷¹ sin embargo, la realidad podría definirse, desde esta perspectiva relacional, como aquello que emerge en el encuentro dinámico e interdependiente de estas tres dimensiones fundamentales -lo natural, lo antropológico y lo divino -, sin que haya confusión o pérdida de diferenciación entre ellas.⁴⁷² Lo natural, por ejemplo, se

⁴⁷¹ Se pueden considerar las expresiones ‘es real’ y ‘realidad’ desde varios puntos de vista: 1) Decir de x que es real o decir que x es una realidad no es, en rigor, decir nada de x . x puede ser azul, redondo (o aproximadamente redondo), duro, etcétera, pero no tiene sentido decir que es real (o no real); x , sin embargo, es cuantificable, de modo que puede decirse que hay o no hay un x tal que tiene tal o cual propiedad. 2) Decir de x que es real se entiende sólo en relación con expresiones como ‘auténtico’, ‘genuino’, ‘verdadero’, ‘natural’, etc. (como cuando se dice que una manzana es natural; esto quiere decir que es real, pero en el sentido de que no está hecha de cera o no es una imagen holográfica). 3) Decir de x que es real es decir que no es meramente aparente, o ilusorio, o que no es “sólo posible”. 4) Decir de x que es real o decir que es una realidad equivale a decir que existe, o es “actual”; la llamada “realidad” es en este caso lo mismo que la “existencia”. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, Tomo IV* (Barcelona: Editorial Ariel, 2001), 3014.

⁴⁷² El principio cosmoteándrico podría enunciarse así: lo divino, lo humano y lo cósmico son tres dimensiones reales y diferentes que constituyen la realidad. No son aspectos que se puedan separar sin más -aunque cada uno de ellos pueda ser abstraído y considerado independientemente por nuestra mente con finalidades tanto teóricas como prácticas-, sino que constituyen un todo orgánico, indivisible a la vez que diferenciado. No se trata de una visión monolítica de la realidad, ni de un sistema pluralista de elementos separables, sino de la relación entre unidad y triplicidad, que expresa la constitución última de la realidad. Raimon Panikkar, “La visió cosmoteàndrica: el sentit religiós emergent del tercer mil·lenni”, *Qüestions de Vida Cristiana*, no. 156 (1991): 88. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/258704>. Un primer acercamiento al tema de las perspectivas precognitivas desde las cuales se puede hablar o teorizar acerca del conocimiento (o sea, desde las cuales se puede “hacer epistemología”), tiene su raíz en la conocida tesis de los tres mundos de Popper (1982), que a su vez puede ponerse en conexión con la anterior tesis del “triángulo de Odgens”. Odgens había explicado el lenguaje como una estructura relacional entre tres elementos: el “Referente” (las cosas, el mundo perceptible), el “Pensamiento” (la idea o representación mental de esas cosas) y el “Símbolo” (las palabras que expresan ese pensamiento). El primer

ha comprendido como un vehículo para contemplar y presentir la presencia de una realidad más profunda que le da consistencia, sin que se le identifique con lo divino. El ser humano, en el relato de la creación (cf. Gn 2, 7), emerge de la tierra, también creada, por la acción creativa de Dios. Desde este punto de vista, lo divino se percibe como aquello que le da existencia y consistencia a lo natural y a lo antropológico,⁴⁷³ de allí que a la hora de comprender qué sea la realidad haya que recurrir a una mirada relacional de conjunto. La figura 4 intenta ilustrar esta dinámica relacional de la realidad.

La realidad así comprendida adquiere un carácter sistémico. Lo propio de un sistema es la configuración de una totalidad a partir de las partes que lo constituyen y la mutua implicación entre ellas.⁴⁷⁴ Entre el *todo* y las *partes* se establece una relación de reciprocidad y mutua afectación, sin que el todo se reduzca a una de

elemento remite al plano del Objeto, el segundo al plano del Sujeto y el tercero al plano de las relaciones entre Sujetos. De modo isomórfico, la tesis popperiana de los tres mundos supone esas mismas tres ‘realidades’: el mundo de las cosas objetivas (“mundo 1”, donde está todo lo que captamos con nuestros sentidos); luego, el mundo de los contenidos subjetivos (“mundo 2”, que incluye los contenidos de conciencia y de la vida interior del sujeto); y en tercer lugar, el mundo de las construcciones simbólico-culturales que trascienden al individuo para colocarse en el dominio de las sociedades (“mundo 3”, el de las ideas y representaciones colectivas, tal como la lengua, la religión, el arte, la ciencia, la ley, etc.). José Padrón, “Tendencias Epistemológicas de la Investigación Científica en el Siglo XXI”, *Cinta de Moebio*, no. 28 (2007): 3. <http://www.facsouchile.cl/publicaciones/moebio/28/padron.pdf>.

⁴⁷³ Dios extiende todas las cosas a partir de sí mismo e incluye todas las cosas en sí mismo. Pero esta afirmación no es panteísta. Dios está en todas las cosas “de tal modo que todas las cosas están en él”, y eso significa que todo tiempo y espacio, toda vida y todo pensamiento, están en Dios. Eso no significa, sin embargo, que Dios esté limitado al cosmos. El cosmos es una manifestación de Dios, y Dios lo trasciende, desborda e incorpora, como una hoguera incluye una menuda chispa. Burton, *Lucifer*, 319.

⁴⁷⁴ El sistema es un conjunto de elementos que se encuentran en relación los unos con los otros, de tal manera que toda evolución de uno de ellos provoca la evolución de todo el conjunto, y toda modificación en el conjunto repercute en cada uno de los elementos. Jacques Ellul, *Le système technicien* (París: Calmann-Lévy, 1977), 88.

Figura 4. Elaborada a partir de Ruíz de la Peña, Boff y Panikkar



sus partes, ni una de las partes constituya, por sí misma, la totalidad.⁴⁷⁵ La realidad antropológica podría comprenderse desde esta

⁴⁷⁵ El bioquímico Lawrence Henderson influenció con su temprano uso del término *sistema* para denominar organismos vivos y sistemas sociales. A partir de aquel momento, *sistema* ha venido a definir un todo integrado cuyas propiedades esenciales surgen de las relaciones entre sus partes, y *pensamiento sistémico* la comprensión de un fenómeno en el contexto de un todo superior. Ésta es, en efecto, la raíz de la palabra *sistema* que deriva del griego *synístánai* (reunir, juntar, colocar juntos). Comprender las cosas sistémicamente significa literalmente colocarlas en un contexto, establecer la naturaleza de sus *relaciones*. Fritjof Capra, *La Trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2006), 47. Porque, como se ha dicho acertadamente, un sistema es un conjunto de elementos conectados casi por completo. José María Castillo, *El seguimiento de Jesús* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 225. Otra opción es pensar que el *todo* posee propiedades que no se reducen al aporte que realizan cada una de las propiedades de las notas componentes. El *todo* tendría propiedades *nuevas* que no contendrían ninguna de sus notas. Aquí aparecería la *emergencia* de las propiedades nuevas. Ese *todo* así constituido es lo que Zubiri y la ciencia del siglo XX han llamado un sistema. Esto queda expresado en frases muy populares

dinámica sistémica.⁴⁷⁶ Cada ser humano, en su individualidad, es un sistema o microcosmos como lo llamaban los griegos,⁴⁷⁷ configurado, como se ha propuesto, por diferentes relaciones. Cada relación sería una parte de esta totalidad que llamamos persona, sin embargo, ninguna de esas partes podría configurar, separada de las otras, la complejidad del individuo. Por otra parte, si una de las relaciones no funcionara bien, esto es, si hubiese un fallo en la misma relación, piénsese, por ejemplo, en una dificultad relacional entre el padre y el infante, sea por ausencia o por presencia nociva, el resto de las relaciones se verían afectadas y la persona como un todo tendría dificultades en otras dimensiones de su vida.

Esta es una manera más amplia para comprender el fenómeno humano, trascendiendo los conocidos reduccionismos que lo consideran exclusivamente desde el punto de vista biológico, social o religioso. Una comprensión que excluya cualquiera de las dimensiones constitutivas de lo humano devine, además, frag-

en ciencia como *el todo es más que la suma de sus partes*. Esteban Vargas Abarzúa, “Estudio de la vida en Zubiri: un breve recorrido desde sus primeros cursos extrauniversitarios hasta inteligencia sentiente”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, no. 65 (2009): 722. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4785>.

⁴⁷⁶ Todo ello quiere decir que al pensamiento antropológico bíblico le es ajena una concepción dualista o dicotómica. ¿Puede entonces esa antropología ser calificada de monista? Así lo hace Pidoux, pero no parece que sea ésta una caracterización afortunada, habida cuenta de las resonancias ideológicas que el adjetivo suscita, que no se ajustan en absoluto a la mentalidad bíblica, como se verá más adelante. Mejor sería hablar de una antropología sintética, *integracionista* u *holista*, que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psicoorgánica. Ruiz de la Peña, *Imagen*, 23.

⁴⁷⁷ El hombre es un verdadero microcosmos, resumen y campo de batalla de la vida, cuyos ritmos y conflictos se expresan con violencia en sus propios conflictos. Puede suponerse que a través de la plasticidad humana, afloran todas las posibilidades vividas ya por los ancestros, desde los orígenes acuáticos y unicelulares. Morin, *El hombre*, 89. La enfermedad es una consecuencia directa de una agresión humana a este orden cósmico, que provoca en el ser humano (microcosmos), como parábola del macrocosmos que es, desarmonía y un cierto retorno al caos. Duch, *Estaciones del laberinto*, 29.

mentaria, lo que dificulta contemplar a la persona como una totalidad. Esta fragmentación del sujeto, por otro lado, haría más difícil establecer un diagnóstico que considere todas las variables que intervienen en la emergencia de un trastorno o de una enfermedad orgánica, dificultando, en consecuencia, los planes de intervención y de tratamiento.⁴⁷⁸ Las experiencias humanas que suelen identificarse como casos de posesión demoníaca, por ejemplo, podrían ser comprendidas sólo desde el punto de vista religioso o psicológico, excluyendo otras variables importantes y decisivas en su configuración, lo cual conduciría a un tipo de intervención excluyente. Una mirada fragmentaria de cualquier fenómeno humano recortaría la realidad en su conjunto y limitaría la manera de comprenderlo.⁴⁷⁹ Con esta herramienta hermenéutica, esto es, una perspectiva relacional, integral y sistémica, se pretende entender el concepto alma, objeto de este capítulo y, por supuesto, el fenómeno antropológico de la posesión demoníaca, objeto de la investigación en su conjunto, de una forma más amplia.

⁴⁷⁸ Con frecuencia la actual medicina, con su tendencia dominante a la determinación y el aislamiento de las zonas enfermas del individuo (la especialización), no trata al sujeto humano como un microcosmos, es decir, como un organismo completo y perfecto, sino que lo considera como un conjunto de piezas aisladas y desorganizadas, casi como un «mecano», que sólo dispone de un efímero presente entendido, sobre todo, en términos de simple rentabilidad. Creo que es importante indicar que tanto la enfermedad como la misma salud abarcan la globalidad de un ser que es, al mismo tiempo, *físico, psíquico y espiritual*: es *todo* el ser humano que se encuentra enfermo o sano. Duch, *Estaciones del laberinto*, 33; véase: Neil Postman, *Tecnòpoli: la rendición de la cultura a la tecnología* (Barcelona: Llibres de l'Índex, 1994).

⁴⁷⁹ La epistemología integral tiene como punto de partida el dato de la fragmentación epistémica y antropológica que se encuentra extendida por todo lo ancho del siglo xx. El ser del hombre se encuentra dividido en sus partes, y al mismo tiempo, cada corriente del pensamiento enarbolaba una matriz epistémica particular como panacea del conocimiento. De esta manera puede verse que la epistemología integral que propone Gerardo Rodríguez Casas posee como consigna la integración del hombre en sus partes y la de establecer un panorama para la relación dialógica del conocimiento. González, “Debate en torno”, 127.

El *alma* como proceso interpersonal

Se ha evidenciado que el término alma adquiere diferentes significados de acuerdo con el tipo de antropología desde donde se le comprenda. La antropología griega, especialmente aquella de orientación neoplatónica, considera que el alma es una sustancia o esencia de carácter eterna e inmortal que informa al cuerpo para que configure lo propiamente humano, abandonándolo en el momento de la muerte y retornando a su lugar de origen. Esta forma de entender el alma justifica no sólo su separación del cuerpo, sino su menosprecio.⁴⁸⁰ Además, el alma termina por identificarse con la dimensión racional e intelectual del ser humano, de donde se infiere que el ser humano se identifica con su pensamiento o capacidad racional. Esta manera de comprender el alma hace que la antropología griega, especialmente aquella elaborada a partir del pensamiento de Aristóteles, adquiera un carácter marcadamente cognitivo que excluye o, por lo menos, le resta importancia, a otras dimensiones de lo humano igualmente importantes y constituyentes de su ser, a saber, las fuerzas instintivas, las sensaciones corporales y las emociones. Este modo de entender el alma ha influido de manera decisiva y permanente en la comprensión que de ella ha mantenido la tradición cristiana y católica hasta el presente. La siguiente enseñanza del Aquinate ayuda a entender el significado del término alma que se desprende de la antropología griega:

“Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un

⁴⁸⁰ La antigua fórmula, posiblemente de origen órfico, «cuerpo = tumba» (*soma = sema*), que venía a expresar un estricto dualismo, en cambio, partía de la base de que el alma era algo esencial, de origen divino, mientras que el cuerpo poseía un rango infinitamente inferior, ya que, en realidad, era considerado como la prisión del alma. Esta visión negativa del cuerpo establecía que el alma era el principio de la salud (y de la salvación), mientras que el cuerpo se constituía en el principio de la enfermedad, es decir, de la caída en la historia y de la degeneración de las relaciones humanas. Duch, *Estaciones del laberinto*, 29; José Alsina Clota, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo* (Barcelona: Anthropos, 1989), 59, 61.

mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden”.⁴⁸¹

Sin entrar en un análisis detallado de esta cuestión tomista se identifican varios asuntos de especial relieve para la comprensión del alma: 1. El alma es de carácter intelectual o racional; 2. Es creada por Dios; 3. Adviene cuando las condiciones previas para la emergencia de lo humano se hayan dado oportunamente; 4. Incluye, en sí misma, las cualidades vegetativas y sensitivas del alma completa; y 5. Su presencia en lo humano implica una corrupción de las condiciones previas. Desde esta perspectiva, el alma sería una sustancia o esencia de carácter divino que adviene, en un momento específico, al embrión humano para configurarlo propiamente como humano, lo cual supone la corrupción de algunas condiciones previas en el mismo proceso de humanización, separándose del cuerpo en el momento de la muerte para vivir eternamente. No es fácil comprender, desde esta antropología, qué sea el alma, quizá por este motivo el Catecismo de la Iglesia la define como el *principio espiritual* en el hombre (C-363).⁴⁸² Nótese, además, la coincidencia de la enseñanza oficial de la Iglesia con los presupuestos de la antropología griega que se han expuesto con anterioridad. Quizá sea necesario recurrir a otra comprensión antropológica que permita entender el alma trascendiendo su carácter sustancial y esencial, tal como lo supone la antropología griega.

Afirmar que el alma es una sustancia o una esencia hace pensar en una entidad completa en sí misma que no es afectada en su interacción con otras realidades, en este caso, el cuerpo. Una entidad así no está sometida a proceso alguno, pues todo proceso implica, por necesidad, un comienzo y un término;⁴⁸³ si el alma

⁴⁸¹ Santo Tomás, *Suma*, 1. q.118 a.2 ad. 2.

⁴⁸² Juan Pablo II, *Catecismo*, 156.

⁴⁸³ La *teoría de la eternidad y preexistencia de las almas* afirma que las almas han existido siempre –posiblemente en un “mundo inteligible”– y se han “incorporado”, pudiendo, pues, abandonar el cuerpo, el cual es como su prisión o tumba. Platón en el *Fedón* y algunos de los llamados “platónicos eclécticos” han sido los partidarios más conspicuos de esta teoría. Ferrater Mora, *Diccionario*, Tomo I, 123.

estuviera sometida a un proceso no podría predicarse de ella ni la inmortalidad, ni la divinidad, de donde se sigue, necesariamente, que el alma no es el resultado de un proceso, aunque es fundamental para el proceso de humanización. No es difícil aceptar que la configuración de lo humano responde a un proceso vital; sin embargo, el alma, así entendida, aparecería como un objeto extraño en el proceso de humanización, en cuanto que adviene desde fuera, se inserta en un proceso sin ser afectado por él, para luego abandonar lo que ha significado dicho proceso. Pareciera, según este modelo de comprensión, que el alma es un objeto de preciado valor incorporado en un proceso vital para *valorarlo*, el cual es retirado en un momento determinado, la muerte, para conservar su valor separado del proceso vital al que le había dado valor.⁴⁸⁴ Y el ser humano, en su conjunto, terminaría por identificarse con este objeto de gran valor que, en el fondo, no se sabe qué es. Este es un modo esencialista de comprender no sólo el alma, sino al ser humano como un todo.

La antropología bíblica hace un énfasis distinto a la hora de entender el alma humana. Si la antropología griega se caracteriza, en general, por una comprensión esencialista del alma, la antropología bíblica resalta su carácter *relacional*.⁴⁸⁵ De lo *esencial* a lo

⁴⁸⁴ Al igual que los físicos modernos, los budistas ven todos los objetos como procesos de un flujo universal y niegan la existencia de toda sustancia material. Esta negación es uno de los rasgos más característicos de todas las escuelas de filosofía budista. Es también característica del pensamiento chino, que desarrolló una visión similar de las cosas como etapas transitorias dentro de un *Tao* siempre fluyente y que tiene más que ver con las interrelaciones dinámicas que con una sustancia fundamental y estática. “Mientras que la filosofía europea tendía a encontrar la realidad en la sustancia, la filosofía china tendía a encontrarla en las relaciones”. Capra, *El Tao*, 239; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China Vol. 11* (Cambridge: University Press, 2000), 478.

⁴⁸⁵ Resulta harto evidente que en esta exposición no pretendo retomar esta problemática, sino que me limitaré a proponer lisa y llanamente, operativamente si se quiere, que lo que realmente son, en la variedad de espacios y tiempos, el hombre y la mujer concretos viene dado por la calidad (o la falta de calidad) de sus múltiples *relaciones* en la vida cotidiana. De aquí se sigue que la *relacionalidad* y no una supuesta e intangible «esencia» de

relacional.⁴⁸⁶ Esta parece ser la diferencia fundamental entre ambas antropologías. El término *nepesh*, ya estudiado, que suele traducirse en la Septuaginta por *psiqué*, de donde se deriva la palabra latina *anima*, de la cual se deriva el constructo *alma*, adquiere un significado relacional que difiere de la connotación esencialista de la antropología griega, a saber: *la presencia de los otros para satisfacer las necesidades básicas*. En efecto, *nepesh* hace referencia a situaciones humanas que requieren la asistencia de otros, toda vez que el ser humano no es una realidad independiente, sino interdependiente. Depende de Dios para llegar a ser un viviente, depende de otros seres vivos para satisfacer sus necesidades de nutrición, de cuidado y de protección, y depende de sus semejantes para crecer, pertenecer, sentir, pensar, creer y alcanzar su madurez humana. Si bien la relación del ser humano con el Creador se expresa con el término *ru^h* y su relación con los demás seres vivos con el término *bâsâr*, *nepesh* se emplea para hacer referencia a la relación horizontal con los semejantes. Desde esta perspectiva, el alma-*nepesh* de la antropología bíblica hace un especial, no exclusivo, énfasis en la relación del ser humano con los miembros de su misma especie. En este sentido, pues, el alma-*nepesh* no hace referencia a una sustancia o esencia extraña al ser humano, sino a una relación entrañable con los semejantes, relación que ha de entenderse dentro de un proceso vital.

La importancia de la relación con los semejantes en el proceso de humanización difícilmente puede objetarse. Los otros hacen parte de nuestra vida y la constituyen. Esta aseveración implica que el ser humano no sólo es creación divina, también es creación humana, toda vez que han sido muchas personas las que han intervenido en el propio proceso vital. La intervención de los otros,

lo humano es lo que establece sin lugar a dudas el grado de humanidad (o de deshumanización) de los seres humanos. Duch, *Estaciones del laberinto*, 100.

⁴⁸⁶ Debe notarse que la filosofía antigua y medieval era sustancialista: es decir, la realidad de las cosas correspondería a su sustancialidad en cuanto implicaba el ser existente individual. En cambio, la ciencia moderna pone todo el énfasis en las relaciones y no en las sustancias, pues las leyes de la naturaleza son relaciones. Rojas, *Filosofía*, 66.

pues, configura nuestra forma de comprender el mundo, de sentir, de pensar, de reaccionar y, por supuesto, de establecer relaciones; en otras palabras, somos de algún modo “los otros”. En este sentido, *lo psíquico* no ha de entenderse como una esencia ajena a lo humano, sino como el resultado histórico de un proceso relacional en el que las palabras y las acciones de los demás han dejado una profunda impresión, a veces duradera, en la propia vida, impresión que va moldeando lo que se denomina personalidad. El adjetivo abstracto ‘lo psíquico’ es una manera de traducir el sustantivo griego *psykhé* que, en la obra de Homero,⁴⁸⁷ remite a la interacción de dos sistemas diferentes: el emocional y el consciente.⁴⁸⁸ El estudio de algunos fragmentos de la obra de Homero, realizado por Moscone, mostrará la configuración interpersonal de lo psíquico.

Ἦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο
 δόμοισι ψυχῇ καὶ εἰδῶλον, ἀτὰρ
 φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν·
 ¡Ay! En efecto, si es algo también en la casa
 de Hades la psíquis y la imagen aunque lo
 consciente ya no esté en nada presente.
 (XXIII: 103-104).

El ‘son algo’ (τίς ἐστι) indicaría que se trata de aspectos personales proyectados en el Hades que se originaron a partir del hecho de que el psiquismo se conforma y también posteriormente puede modificarse en base a lo psíquico, *psykhé*, de personas que son significativas.

[...] En este contexto la expresión ‘mansiones de Hades’ del epígrafe correspondería a aspectos psicológicos propios, en los que están contenidos elementos configurados en base a lo psíquico, *psykhé*, de personas que fueron importantes, lo que lleva a que subjetivamente

⁴⁸⁷ *Psykhé* se encuentra treinta y tres veces en *Iliada* y cuarenta y ocho en *Odisea*. Ricardo Moscone, “Lo Psíquico (Psykhé) en Homero, Una Sabiduría Ignorada y Críptica”, *Psicoanálisis: Revista de la Asociación Psicoanalítica Colombiana*, 24 (2012): 200. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4492142>.

⁴⁸⁸ Moscone, “Lo Psíquico”, 200.

pueda considerarse que persisten luego de su muerte; esto permitiría decir que lo psíquico, *psykhé*, de los supérstites sería como el cementerio de los seres con los que se tuvo experiencias, que por su importancia, dejan una impronta indeleble.

[...] Con relación a lo planteado, destacamos cuatro conceptos: 1) Que no se trata de las personas en sí mismas, sino de lo que pudo percibirse, de lo que se les atribuyó y de lo que se pudo tomar de ellas; 2) que son determinantes las características y lo que transmite quien, para otro, cumple una o varias funciones psicológicas y sociales; 3) que se eligen a estas personas con base en condiciones y necesidades propias; y 4) es determinante la magnitud, que tiene o que se le atribuye a la experiencia. El ser importante para alguien y el de disponer de alguien a quien se considere valioso, establece un hecho psicológico-social que, si bien se perciben como algo inmaterial, determina decisivamente el ser y la vida.⁴⁸⁹

ὄσσομενος πατέρ' ἐσθλὸν ἐνὶ φρεσίν
Viendo a su noble padre en lo consciente.
(Odisea 1: 115).

[...] Buffière sostiene: “La *psykhé* que parte al Hades es un espectro sin fuerzas, un doble que conserva el aspecto exterior de la persona, pero que no tiene más ni consistencia ni energía.” (1956: 258) Esta descripción da a entender que se trata de fenómenos psicológicos referidos a una persona, pero que no tienen nada que ver con ella.

[...] Lo anterior, también permite comprender lo significativo que es ser importante para otra persona para el bienestar y, de no ocurrir puede generarse angustia, por la sensación de intrascendencia y de desaparición absoluta.

[...] Si se aceptó la hipótesis de que la voz *psykhé* también designa la conformación de lo psíquico tomando como modelo a lo psíquico [*psykhé*] de personas significativas, las que, posteriormente, pasan a tener ‘otra existencia’ en lo psíquico [*psykhé*] de quien la incor-

⁴⁸⁹ Moscone, “Lo Psíquico”, 212.

poró, hecho que Plutarco expresa con claridad en La E de Delfos: “Cada uno de nosotros, a partir de innumerables diferencias en las experiencias llegamos a ser un conglomerado multiforme y cual muchedumbre mezclado.” (393B5-8).⁴⁹⁰

El análisis de estos fragmentos, realizado por Moscone, ofrece elementos para comprender el significado de lo psíquico: 1. Es una manera de referirse a la *psykhé* o *alma*; 2. Indica la importancia de otras personas en la propia vida; 3. Hace referencia a la impresión que esas personas han dejado en la propia biografía; 4. Señala un tipo de pervivencia o ‘presencia’ de estas personas en la propia vida, aunque hayan fallecido; 5. Esta ‘presencia’ no es real en sentido estricto, sin embargo, es percibida por la persona como un acontecimiento ‘verdadero’; 6. Sólo quienes se hayan relacionado con la persona entran a formar parte de su realidad psíquica; 7. Lo emocional es una consecuencia del tipo de relacionalidad que se haya establecido; 8. Lo consciente implica ‘reconocer’ la presencia de los otros y su efecto en la propia vida;⁴⁹¹ y 9. Lo emocional y lo consciente interactúan entre sí constituyendo lo psíquico. Interesante constatar que el alma o lo psíquico, desde esta perspectiva, no sólo implica un proceso de configuración histórica, sino la importancia decisiva de la relación con los otros en

⁴⁹⁰ Moscone, “Lo Psíquico”, 213.

⁴⁹¹ Tradicional y tópicamente se ha entendido y se sigue entendiendo la conciencia psicológica como una invisible pantalla interior, en la que aparece todo lo que en la vida del hombre, de cada hombre, no es inconsciente. Una y otra vez ha denunciado Zubiri este error. En el rigor de los términos, la entidad “conciencia” no existe. Existen tan solo actos psicorgánicos que por su intensidad o su cualidad se hacen “conscientes”, nos damos cuenta de ellos. “La conciencia”, en suma, es el fluyente y no bien delimitado conjunto de nuestros actos que por su energía o por su índole se nos hacen interiormente perceptibles, y no una suerte de pantalla interior formada en el curso de la evolución filogenética, como nota esencial de la especie humana, y luego, durante la ontogénesis, en cada uno de los individuos que la componen. Con ello queda claramente afirmada la esencial relación de la conciencia con el cuerpo, no como epifenómeno de la actividad corporal, sino como expresión unitaria de una realidad, la humana, que esencialmente -no por composición y cooperación simultáneas- es a la vez cuerpo y psique. Laín Entralgo, *El cuerpo*, 153.

su constitución. Es importante resaltar, por otra parte, que esta manera de comprender el alma hunde sus raíces en la obra literaria de Homero, esto es, en la literatura clásica griega, lo cual supone una alternativa hermenéutica al monismo cognitivo posterior que desembocó en una comprensión esencialista sobre el alma, tal como se ha indicado más arriba.

En esta misma línea de interpretación se ha intentado entender el alma no sólo como proceso histórico y biográfico, sino como el resultado de la confluencia de diferentes factores que intervendrían en su configuración. Lopera propone, por ejemplo, que lo biológico, lo discursivo y lo ocasional serían las realidades básicas que, al entrar en una recíproca interacción, constituirían el alma de los individuos. Estos factores, además, tendrían dos ejes, a saber, el singular o individual y el del entorno o ambiental. De esta forma, lo biológico *singular* haría referencia a las características fisiológicas peculiares del individuo, sean hereditarias o adquiridas; lo biológico *ambiental*, por su parte, estaría constituido por el medio ambiente biológico donde se desarrolla la vida del individuo, esto es, condiciones geográficas, climáticas y topográficas. Lo discursivo *singular* indicaría las elaboraciones subjetivas a partir de las cuales un individuo comprende y asume la realidad; hace referencia a la propia mentalidad; lo discursivo *grupal* remite al contexto cultural que rodea al individuo e influye en su manera de comprender la realidad. Lo ocasional *singular* es una manera de indicar lo accidental, es decir, aquellos eventos que afectan directamente al individuo; lo ocasional *ambiental* indica lo circunstancial, esto es, eventos que afectan a un grupo humano más amplio. Desde esta perspectiva, el alma se entiende y se define como “la cultura encarnada”.⁴⁹²

⁴⁹² Sostendremos entonces que el objeto de la psicología es el alma, la cultura encarnada, que definiremos como el resultado del proceso de sujeción del individuo a la cultura, esto es, de la estructuración o conjugación entre lo biológico humano y las instituciones sociales creadas por el lenguaje, proceso que se consolida en la forma humana propiamente dicha. Juan Diego Lopera, Horacio Manrique, Marda Zuluaga y Jennifer Ortiz, *El objeto de la psicología: el alma como cultura encarnada* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2010), 209.

Las propuestas de Moscone y Lopera se esfuerzan por comprender el alma como el resultado de un proceso vital en el que intervienen personas significativas o como un itinerario de estructuración donde están implicados varios factores. Esta manera de entender el alma da importancia a la dinámica relacional y resalta su carácter emergente, diferenciándose de una concepción esencialista del alma que la considera como una realidad acabada en sí misma e implicada, temporalmente, en el devenir humano. No obstante, sus propuestas plantean algunas inquietudes. En el caso de Moscone, por ejemplo, el autor sostiene que lo psíquico es un producto del cuerpo,⁴⁹³ lo cual supone considerarlo como origen y causa de lo psíquico, aproximándose a posturas de carácter materialista.⁴⁹⁴ En el caso de Lopera, si bien se consideran seis factores en el proceso de estructuración del alma, termina por definirse a partir de lo cultural y, específicamente, por el lenguaje.⁴⁹⁵ En am-

⁴⁹³ *Psykhé* es una voz onomatopéyica que designa a fenómenos psicológicos que se producen, y simultáneamente, forman parte de aspectos individuales, interpersonales y comunitarios. Es un producto del cuerpo, que posee la singular cualidad de dar la sensación de ser incorpóreo e independiente de él, motivo por el cual, se lo relaciona con un soplo, la respiración, el humo o el viento; atribuyéndosele, también, la cualidad subjetiva de ‘inmaterialidad’, ya que se le otorga la capacidad de volar. Moscone, “Lo Psíquico”, 224.

⁴⁹⁴ La segunda interpretación supone que solamente existe la materia y que lo que se ha dado en llamar alma, vida psíquica, mente, consciencia, entre otros términos derivados de la tradición filosófica y religiosa, son patrones de la actividad del cuerpo, más específicamente de las neuronas. Esta posición se conoce como *monismo materialista*. Llevada al extremo, deriva en el supuesto de que todo estudio sobre lo psíquico debe hacerse desde una perspectiva fiscalista o biológica, pues cualquier otro abordaje supondría caer nuevamente en el dualismo. Lopera, “El objeto”, 184.

⁴⁹⁵ Desde nuestro punto de vista, el medio sociocultural (en el que las relaciones entre los sujetos están mediadas por un pacto simbólico) se caracteriza por el reconocimiento entre los hombres a partir del lenguaje (lo que Murueta llama *semiótica*). Lopera, “El objeto”, 159; véase. Marco Eduardo Murueta, *Heidegger frente a la teoría de la praxis* (México: Amapsi, 2002); Carlos Arturo Ramírez, *Ensayitos*. Texto policopiado por el grupo de investigación El método analítico y sus aplicaciones en las ciencias sociales y humanas (Medellín: Departamento de Psicología, Universidad de Antioquia, 2009). Concluimos entonces que todo este proceso de su-

bos casos, el alma se identifica con una de las partes constituyentes de lo humano, el cuerpo o el lenguaje, fragmentando la totalidad del fenómeno humano. Afirmar que el cuerpo es el origen de lo psíquico implicaría la primacía de lo biológico sobre lo cultural, así como aseverar que la cultura da forma a lo biológico sugeriría que el alma es un proceso de estructuración a partir del lenguaje. Lo biológico y lo cultural no son sustancias o esencias en sí mismas, inmóviles e inalterables, toda vez que son, también, el resultado de un proceso vital, lo cual permite sugerir que se configuran a partir de una dinámica relacional. En otras palabras, lo relacional subyace a la constante configuración de lo biológico y de lo cultural, entre otros procesos de estructuración, de allí que la palabra *relación* adquiera el calificativo de categoría ontológica fundamental.⁴⁹⁶

La antropología bíblica, como se ha expuesto, hace un énfasis especial en lo relacional como criterio fundamental para comprender la realidad en su conjunto y al ser humano como miembro de esa totalidad. No es procedente, pues, intentar una

jetación del individuo a la cultura, que lleva a la constitución de un alma (cultura encarnada), determina lo *específicamente humano*, es decir, es lo que posibilita que un organismo humano, no culturizado aún, incorpore aquellas características propias de la especie humana, dentro de una diversidad de formas de asumir la existencia y de relacionarse con el mundo en general. Lopera, “El objeto”, 260. A la sombra de la doble herencia griega y semita que sostiene la tradición a que pertenecemos, George Steiner ha observado con toda razón: “El sentido del mundo de la cultura occidental se esfuerza por ordenar la realidad bajo el régimen del lenguaje”, convencido como nosotros de que “lo que está íntegramente fuera del lenguaje está también fuera de la vida”. Duch, *Un ser de mediaciones*, 57; George Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano* (Barcelona-México: Gedisa, 1990), 36, 55. Aunque los aspectos no conscientes, paralingüísticos, corporales y contextuales de la relación terapéutica desempeñan un papel fundamental en la seguridad del apego, lo cierto es que, en última instancia, la psicoterapia consiste en un intercambio fundamentalmente verbal. Jeremy Holmes y Arietta Slade, *El Apego en la práctica terapéutica* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019), 19.

⁴⁹⁶ cf. Salvador Pániker, *Asimetrías. Apuntes para sobrevivir en la era de la incertidumbre* (Barcelona: Random House Mondadori, 2008), 57.

definición de alma recurriendo a uno de los términos utilizados por esta antropología para entender lo humano, toda vez que su postulado básico plantea que el ser humano es un nudo de relaciones o una síntesis de aquellas realidades fundamentales que configuran la realidad. Si bien la palabra *nephesh* es traducida al griego por *psiqué*, esto no supone que sea la única parte constitutiva de lo humano, ni la más importante, ni aquella que perviva allende la muerte, sino que indica una relación básica en la estructuración de lo específicamente humano: *con los otros*. La misma definición de *estructuración* supone la participación de los otros en la configuración de la propia vida.⁴⁹⁷ El alma, pues, siguiendo los postulados de la antropología bíblica y las intuiciones de otros autores, podría entenderse como *la presencia de los otros en mí*,⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ La estructuración es el proceso mediante el cual la cría del hombre, de manera gradual, incorpora, a través de su encuentro con otros seres humanos, aptitudes, competencias, habilidades, usos, costumbres, formas de pensar, creencias, valores, ideologías, que le permiten no sólo actuar de manera que los demás puedan reconocerlo, sino también constituir una estructura desde la cual representarse y representar al mundo. Lopera, “El objeto”, 214.

⁴⁹⁸ Hay en nosotros amores y odios, entusiasmos y enojos ficticios. Es más: yo creo que la mayor parte de los hombres vive una vida interior, en cierta manera, apócrifa. Sus opiniones no son, en verdad, sus opiniones, sino estados de convicción que reciben de fuera por contagio, y lo que creen sentir no lo sienten realmente, sino que, más bien, dejan repercutir en su interior emociones ajenas. Sólo ciertas individualidades de selecta condición poseen el peculiar talento de distinguir dentro de sí lo auténtico de lo apócrifo y logran eliminar cuanto ha inmigrado en ellos desde el contorno. La autoridad social, la tradición, la moda y el contagio psíquico arrojan constantemente dentro de nuestra persona opiniones, sentimientos, resoluciones que, en cierto modo, no son de nadie en particular, y por lo mismo pueden parecer de cada uno cuando los halla alojados en su interior. En la zona más privada de la vida individual es acaso fácil diferenciar lo originalmente nuestro de lo recibido y mostrenco. Pero en otros órdenes de la actividad psíquica, donde la independencia de criterio supone dotes y conocimientos especiales, lo habitual en las gentes es vivir de prestado. José Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo II* (Madrid: Revista de Occidente, 1963), 335. Resulta evidente que en este modelo nos hallamos frente a una reinterpretación del alma: es concebida como la “subjetividad espiritual” que se ha construido gradualmente

sin ser la única presencia en la vida de cada ser humano. Para una mejor comprensión de esta propuesta se recurrirá a lo ya señalado sobre el modelo relacional para entender la realidad y se tendrán en cuenta todas las relaciones que intervienen en la estructuración ontogenética de lo humano.

A cada ser humano antecede una relación original: el vínculo de pareja entre los padres. Las características de esta relación configuran el contexto vital donde es convocado e insertado un nuevo ser humano, contexto vital que, a su vez, está constituido por emociones básicas. No es este el momento para profundizar sobre el significado de las emociones y definir cuáles y cuántas serían las reconocidas como básicas, basta afirmar que una emoción es aquello que emerge en la dinámica relacional entre dos o más personas.⁴⁹⁹ Las emociones, pues, no son sustancias o esencias incorporadas en la fisiología humana, de allí que no se identifiquen con estructura orgánica alguna;⁵⁰⁰ son, más bien,

en el mundo en la red de relaciones gracias a las cuales vive la persona. No podremos objetar que, en el fondo, este planteamiento no aporta nada, ya que, replica Greshake, consigne al menos una interrupción de las visiones tradicionales asociadas al término alma. Canobbio, *Sobre el alma*, 100; Véase. Gisbert Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, in: Greshake, G. / Kremer, J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* (Darmstadt: 1986), 165-371.

⁴⁹⁹ Para los occidentales, una emoción es una experiencia en el interior de una persona, en su cuerpo. Pero para muchas otras culturas las emociones son sucesos interpersonales que requieren dos o más personas. Lisa Feldman Barrett, *La vida secreta del cerebro. Cómo se construyen las emociones* (Barcelona: Paidós, 2018), 193. El sistema del afecto es un sistema básicamente interpersonal y la alegría, la felicidad, la excitación, el amor, el odio, el miedo, la ira, la envidia y el disgusto solo tienen sentido dentro de un contexto interpersonal porque no hay que olvidar que las emociones son experiencias relacionales. Holmes, *El Apego en la práctica*, 54; véase: Daniel Stern, *The interpersonal world of the infant* (Nueva York: Basic Books, 1985).

⁵⁰⁰ Por lo tanto, según Darwin, las emociones de los seres humanos modernos se deben a partes antiguas de nuestro sistema nervioso, y cada emoción tiene una huella digital concreta y constante. Tomando prestado un término de la filosofía, Darwin estaba diciendo que cada emoción posee

fenómenos que emergen en la relación que establecen dos personas a partir del tipo y la intensidad de las palabras, expresiones corporales, actitudes y reacciones que se usen en dicha interacción.⁵⁰¹ Las emociones, pues, son fenómenos de origen relacional. Así lo expone Gergen:

Si las emociones se encuentran simplemente en la mente y son obvias para nosotros que las sentimos, ¿por qué hay entonces tanto desacuerdo? Si las emociones tienen características identificables – como las sillas de esta sala – ¿no deberíamos poder ponernos de acuerdo fácilmente en cuanto a la cantidad y los tipos? De hecho, ¿qué es exactamente una emoción que podríamos identificar, considerada como un estado o no? Esta confusión a la hora de identificar las emociones sugiere de nuevo que las emociones no están simplemente

una *esencia*. La versión de Ekman de la visión clásica, llamada teoría básica de las emociones, presupone que las esencias de la alegría, la tristeza, el miedo, la sorpresa, la ira y el asco son activadas automáticamente por objetos y sucesos del mundo. En general, la teoría de la emoción construida es una explicación psicológica, y con una buena base biológica, de quiénes somos como seres humanos. Tiene en cuenta tanto la evolución como la cultura. Nacemos con algo de cableado cerebral determinado por nuestros genes, pero el entorno puede encender y apagar algunos genes permitiendo que el cerebro se cablee a sí mismo en función de nuestras experiencias. Nuestro cerebro está formado por las realidades del mundo en el que nos encontramos, incluyendo el mundo social creado por acuerdo entre personas. Stern, *The interpersonal*, 202-204.

⁵⁰¹ La emoción no es aislada e interna. De hecho, una gran parte de las emociones son co-construidas en la interacción y dependen de al menos dos personas. Pasamos de lo social a lo individual mediante la interiorización. La ira, por ejemplo, es aprendida en la cultura y suele ser la ira ante la acción de otro ser humano, aunque se puede estar enojado contra una persona inocente. En el niño, las emociones se desarrollan en estrecho contacto con los padres, interiorizando la práctica social. En la Teoría de Sistemas Dinámicos las emociones son claramente asociadas al núcleo familiar, cultural y social. En ella podemos contemplar al niño en su complejidad, atendiendo a todos los aspectos de su desarrollo y a las correlaciones entre ellos. Stuart Shanker y Pedro Reygadas, “La red de la racionalidad: emoción y lenguaje”, *Cuicuilco*, no. 24 (2002): 9. <http://www.redalyc.org/pdf/351/35102403.pdf>.

en la cabeza o en el cuerpo para ser descubiertas sino que lo que denominamos emoción se crea en acción conjunta.⁵⁰²

La relación de pareja, pues, crea una atmósfera relacional que influirá, a partir del flujo emocional generado, de manera significativa en la gestación del nuevo ser humano. Hay estudios que aseguran la influencia emocional de la madre en la vida intrauterina del ser humano en gestación, toda vez que la emocionalidad experimentada por la madre, a partir de sus relaciones significativas, tiene un impacto directo en la formación de la nueva criatura, esto debido a la estrecha vinculación entre madre e hijo, vinculación que les afecta recíprocamente.⁵⁰³ Desde el vientre materno el ser humano está expuesto al impacto emocional que supone las relaciones interpersonales. La situación adquiere otras connotaciones con el nacimiento, pues el infante queda expuesto al impacto de otras personas distintas de la madre. El padre, los hermanos y demás parientes intervendrán en el proceso de configuración de la personalidad del recién llegado, especialmente con lo que digan y lo que hagan.⁵⁰⁴ Es importante recordar que el ser humano recién nacido es un cúmulo de posibilidades, y la realización de una o varias de estas posibilidades, dependerá, en gran medida, de la

⁵⁰² Kenneth J. Gergen, *El ser relacional. Más allá del Yo y de la Comunidad* (Bilbao: Editorial Desclee De Brouwer, 2015), 163.

⁵⁰³ Aunque no hay una conexión nerviosa o neural entre el feto y la madre, es sabido que las experiencias y vicisitudes de la mujer embarazada generan una cascada de consecuencias neuroquímicas y fisiológicas capaces de modificar el medio intrauterino, provocando las más variadas respuestas fetales. Janet DiPietro, Kathleen Costigan y Edith Gurewitsch, "Fetal response to induced maternal stress", *Early Human Development*, 74, no. 2 (2003): 125-138. <https://jhu.pure.elsevier.com/en/publications/fetal-response-to-induced-maternal-stress-4>.

⁵⁰⁴ De acuerdo con la opinión de Erik Erikson, que alude al pensamiento antropológico de D. W. Winnicott, la «confianza básica» como una auténtica teodicea o «praxis de dominación de la contingencia», que él analiza sobre todo en relación con los recién nacidos, constituye aquel nexo original, que es una combinación de lo emotivo y de lo cognitivo, a partir del cual se consolida la identidad del yo, y la orientación hacia los otros y hacia el mundo objetivo. Duch, *Estaciones del laberinto*, 82; Erik H. Erikson, *Identidad, juventud y crisis* (Madrid: Taurus, 1992), 71.

manera como otras personas incursionen en su vida. Este es el motivo por el cual se afirmó en páginas anteriores que el ser humano también es creación de los otros. Muchas voces y muchas manos están presentes en el proceso de llegar a ser una persona.⁵⁰⁵

En cierta medida el recién nacido está indefenso ante la influencia de los otros y su sistema de protección es insuficiente para hacer frente a las posibles intervenciones de los demás. Esta situación de vulnerabilidad lo hace fácilmente *impresionable*, esto es, recibir impresiones por parte de otras personas. Se entiende por impresión la huella que dejan los otros a partir de sus palabras y de sus actitudes. El término carácter que suele entenderse como aquellas características que definen a una persona en su forma de ser y de reaccionar hace referencia, en su etimología, a la *marca* que otros dejan cuando intervienen en la propia vida, de tal manera que el carácter no es una cuestión innata, sino un proceso de configuración biográfica.⁵⁰⁶ Podría objetarse que lo innato sería el temperamento, toda vez que hace referencia a lo constituido biológicamente, sin embargo, atendiendo al origen de la palabra, el temperamento remite a una serie de posibilidades biológicas que dependen, en su realización, de impactos provenientes del

⁵⁰⁵ Mi definición científica del yo está inspirada en el funcionamiento del cerebro, pero simpatiza con la visión budista. El yo forma parte de la realidad social. No es exactamente una ficción, pero tampoco tiene una naturaleza objetivamente real como un neutrón. Depende de los demás. En términos científicos, nuestras predicciones en el momento y los actos que se derivan de ellas dependen, hasta cierto punto, de cómo nos traten los demás. No podemos ser un yo por nuestra cuenta. Barrett, *La vida secreta*, 242.

⁵⁰⁶ Etimológicamente, carácter viene del griego *χαρακτήρ* (*charaktēr*) que significa hacer una incisión, marca impresa, seña. El diccionario lo define como marca con que de algún modo se señala una cosa, y en otra acepción, más propia para nuestro propósito, como modo de ser peculiar de cada persona. Ya en el plano psicológico, J.L. Faure define el carácter como el conjunto de disposiciones permanentes que rigen a cada individuo en sus relaciones con el mundo exterior y consigo mismo y que le dan un estilo de reacción propio (característico) en las situaciones vividas. Ignacio Martín-Baró, *Psicología de la liberación* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 42-43.

medio biológico o de la acción antrópica.⁵⁰⁷ No se pierda de vista que lo biológico no es una esencia y está sometido, también, al impacto relacional. Desde esta perspectiva, el temperamento es una configuración biológica que depende de variados factores, especialmente de la intervención de otras personas en la vida del infante,⁵⁰⁸ y el carácter es una manera de indicar la emergencia de una forma de ser, de reaccionar y de relacionarse que se configura biográficamente a partir de las huellas que otros dejan en la propia vida.⁵⁰⁹ La importancia decisiva de los otros adquiere un carácter ‘determinante’ en el advenimiento de nuestro modo de ser y de vivir en el mundo. Así lo sostiene Gergen cuando escribe:

Detrás de la fachada de unidad, coherencia y totalidad encontramos otro mundo. Es un mundo rico en recursos y en conflictos incipientes que surgen de relaciones y de la dimensión de ganar día a día. Pensemos en su nacimiento: a medida que participamos en relaciones, tanto significativas como superficiales, vamos absorbiendo

⁵⁰⁷ Sabemos que ciertos problemas del cerebro o del metabolismo comportan alteraciones psicológicas, pero también disponemos de datos que, como decíamos, demuestran que las buenas y malas experiencias vividas modifican el sistema nervioso del ser humano, a veces de forma permanente. A menudo, no se tiene en cuenta que las alteraciones cerebrales asociadas a los trastornos mentales, cuando se encuentran, pueden ser *dependientes*, esto es, provocadas, por los sucesos de la vida y por las *escuelas* neuróticas y psicóticas de familias, entornos sociales y épocas *enloquecidas*. Marino Pérez, “Frente al cerebrocentrismo, psicología sin complejos”, *Infocop*, no. 57 (2012): 8-12. http://www.infocop.es/view_article.asp?id=4012.

⁵⁰⁸ Aunque a menudo se señala que el temperamento es de origen genético, ya hemos visto cómo las influencias vividas *in utero* también influyen sobre él, pero aún es preciso añadir alguna idea más: en realidad, el temperamento de los bebés no está tan consolidado como se suele creer. La conducta y las respuestas del bebé durante el primer año de vida no están bien organizadas, ni reguladas, y son muy moldeables por la influencia de sus progenitores. Talarn, *Relaciones*, 63.

⁵⁰⁹ Por contraposición, se llama *carácter* a la parte de la personalidad que se aprende durante toda la vida, a partir de la experiencia y la cultura. Lilia Albores, María Márquez y Bruno Estaño, “Qué es el temperamento? El retorno de un concepto ancestral”, *Salud Mental*, 26, no. 3 (2003): 16-26. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58232603>.

do continuamente potenciales de acción. Las acciones de los demás sirven de *modelos* de lo que es posible. Cuando observamos a los demás en acción, llenan nuestra conciencia y nos proporcionan la posibilidad de incorporar sus acciones a nuestro propio repertorio. En cualquier relación también *nos convertimos en alguien*; es decir, acabamos por representar un papel determinado o por adoptar determinada identidad. Cada relación me llevará a ser un determinado tipo de persona y las acciones que adquiera pasarán a formar parte del directorio de potenciales para uso futuro. Resumiendo, todas las relaciones significativas nos dejan con la forma de ser de otro, un yo en el que nos convertimos mediante la relación, y una coreografía de acción conjunta. A partir de esos tres recursos surgimos con enormes posibilidades de ser.⁵¹⁰

Parece, entonces, que la relación con los otros adquiere un carácter fundamental en la estructuración de aquellos factores que constituyen la personalidad humana. La relación interpersonal, en efecto, configura el contexto donde se desarrollan las experiencias que dejan una profunda ‘huella’ en las personas. Sin relación no es posible hacer referencia a la experiencia, y sin experiencia, no es posible reconocer los impactos que moldean la forma de ser y de reaccionar de un ser humano. El primer impacto que moldea la manera de sentir, de pensar, de comprender el mundo y de posicionarse ante él, según la investigación reciente, está relacionado con *lo emocional*, entendido como aquello que sucede cuando dos o más personas establecen un tipo de vinculación particular.⁵¹¹

⁵¹⁰ Gergen, *El ser relacional*, 210-212.

⁵¹¹ Lo crucial del desarrollo completo del cerebro, hasta su última capa, es la interacción social. Pero en esta interacción tan temprana no resulta más relevante lo cognitivo o educativo, sino lo *emocional*, que surge de inmediato en relación con lo fisiológico. Lo que se graba en el cerebro y en la mente, y por tanto en nuestro ser, son las experiencias emocionales que se dan en el seno de las relaciones afectivas. Por decirlo de alguna manera, el niño no graba solo lo que ve o lo que se le dice, sino principalmente hace suyo lo que vive a través de la experiencia. Olfato, tacto, oído, visión, alimentación y cuidados básicos, todas estas percepciones y atenciones primarias dan lugar a las emociones, y desde ellas se alcanza la plena interacción humana y social. Cuando estas necesidades “bioemocionales” no

De la relación interpersonal, entonces, se desprende la experiencia emocional que intervendrá de modo decisivo en el posterior desarrollo orgánico, psíquico, cognitivo y comportamental de la persona. Si bien lo emocional juega un papel decisivo en la configuración de lo psíquico, tal como lo propone Moscone, no se puede olvidar que el origen de lo emocional remite a lo relacional, de tal manera que es la relación interpersonal el origen ontogénico y biográfico de la psique humana. Desde esta perspectiva, se entiende el planteamiento anterior que comprende el alma como *la presencia de los otros en mí*, toda vez que son muchas las personas que han intervenido, de múltiples formas y con impresiones diferentes, en la configuración de lo que la persona es y cómo se relaciona con los otros.⁵¹² Esta *presencia de los otros en mí* no siempre es recordada y reconocible de manera consciente, sin embargo, la huella o marca que dejaron en la propia vida puede ser inferida

están adecuadamente satisfechas, el desarrollo cerebral se ve alterado. Talarin, *Relaciones*, 130-131. A lo largo de la vida cotidiana, la emoción no es un estado, sino una sucesión de momentos, un mosaico inasible, ambiguo, transitorio, una manera viva de ser en el mundo, precederá como el flujo de los encuentros y pensamientos que atraviesan el transcurrir de las horas, con la resonancia notoria que produce la presencia de otro. La emoción es el hecho de un hombre inmerso en el seno del mundo y no de una colección de músculos. No hay una expresión de la emoción sino innumerables matices del rostro y del cuerpo que dan testimonio de la afectividad de un actor social en un contexto dado. No hay un hombre que expresa la alegría, sino un hombre alegre, con un estilo propio, sus ambivalencias, su singularidad. Por otra parte, los movimientos del cuerpo y del rostro no son aleatorios ni están sometidos al arbitrio individual, brotan del interior del simbolismo social. Plantear la universalidad de las emociones y enumerarlas es tan vacío de sentido como hablar de la universalidad de su expresión. David Le Breton, *Rostros. Ensayo de antropología* (Buenos Aires: Letra Viva, 2010), 104.

⁵¹² Viven en nosotros innumerables; si pienso o siento, ignoro quién es el que piensa o siente. Soy tan sólo el lugar donde se siente o se piensa. Tengo más almas que una, hay más juegos que yo mismo. Con todo, existo. Indiferente a todos. Los hago callar: yo hablo. Los impulsos cruzados de todo aquello que siento o no siento disputan en quien soy. Los ignoro. No dictan nada. A quien yo sé: yo escribo. Duch, *Escenarios*, 253; Antonio Muñoz, *Sefarad. Una novela de novelas* (Madrid: Alfaguara, 2001), 443.

a partir de la situación subjetiva de la persona y de su forma de interactuar en el mundo.⁵¹³

De las anteriores consideraciones se podría afirmar lo siguiente: 1. La relación interpersonal es el elemento configurador de las experiencias humanas; 2. Las experiencias humanas son el origen de lo emocional;⁵¹⁴ 3. Las emociones se entienden como aquello que sucede en el cuerpo cuando dos personas interactúan entre sí;⁵¹⁵ 4. Los impactos emocionales están implicados en la

⁵¹³ Que no podamos recordar no equivale a que las experiencias no dejen huella. Las huellas *no recordables* de forma narrativa se almacenan en las estructuras más antiguas de nuestro cerebro, como la amígdala, y desde ahí ejercen su influencia emocional y caracterizan una parte de nuestra personalidad. La historia invisible de cada sujeto, no por ser invisible, deja de ser historia. No son recordables pero tampoco *olvidables*. Sue Gerhardt, *Why love matters. How affection shape a baby's brain* (Barcelona: Albesa, 2008).

⁵¹⁴ Lo que diferencia al linaje homínido de otros linajes de primates es un modo de vida en el que compartir alimentos, con todo lo que esto implica de cercanía, aceptación mutua y coordinaciones de acciones en el pasarse cosas de unos a otros, juega un rol central. Es el modo de vida homínido lo que hace posible el lenguaje, y es el amor, como la emoción que constituye el espacio de acciones en que se da el modo de vivir homínido, la emoción central en la historia evolutiva que nos da origen. El que esto es así, es aparente en el hecho que la mayor parte de las enfermedades humanas, somáticas y psíquicas, pertenecen al ámbito de interferencias con el amor. Humberto Maturana, "Lenguaje y realidad: el origen de lo humano", *Revista Colombiana de Psicología*, no. 5-6 (1997): 201. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15978>.

⁵¹⁵ Además, biológicamente lo que nosotros distinguimos cuando distinguimos emociones en la vida diaria, son disposiciones corporales dinámicas para acciones que especifican en cualquier momento los dominios de acciones en los cuales los organismos se mueven. De este modo, todas las conductas animales ocurren en un dominio de acciones sostenido y especificado en cualquier momento, por alguna emoción o estado de ánimo. Humberto Maturana, *La objetividad. Un argumento para obligar* (Santiago: Dolmen Ediciones, 1997), 56-57. Toda emoción o estado emocional se traduce siempre en un estado corporal determinado, que además debería ir acompañada de un proceso de reflexión personal y que finalmente debería desembocar en una conducta biológicamente adaptativa y éticamente responsable. Eva Bach y Pere Darder,

estructuración fisiológica, somática, afectiva, imaginal, simbólica, cognitiva y comportamental de las personas;⁵¹⁶ 5. Las personas implicadas en la relación interpersonal dejan una *huella* o *impresión*, con lo que dicen y lo que hacen, que afecta e influye en el proceso de estructuración de aquellos seres humanos en formación; 6. Aquellas personas que intervienen en el proceso de estructuración *permanecen* a partir de las *huellas* impresas con lo que han dicho y han hecho; 7. Esta permanencia o *presencia de los otros* en la propia vida configura lo que se denomina *alma*; 8. El alma, entonces, es un fenómeno relacional que se configura biográficamente; 9. El alma como *presencia de los otros en mí* adquiere un carácter de totalidad que incluye lo somático, lo emocional, lo cognitivo y lo comportamental; 10. El alma, en consecuencia, no podría entenderse como una parte o dimensión de lo humano, mejor o más sublime que otras dimensiones constituyentes, sino como una manera de indicar aquella relación fundamental que configura nuestra forma de ser y de estar en el mundo, a saber, la relación con los otros; y 11. El alma, por otra parte, adquiere un carácter personal e individual, toda vez que cada proceso biográfico es distinto y las personas que intervienen en su estructuración dejan *huellas* diferentes.

Se advierte en lo expuesto hasta este momento la diferencia radical que supone comprender el alma como un fenómeno relacional en comparación con una comprensión esencialista o sustancialista de la misma.⁵¹⁷ El alma como sustancia indicaría una realidad

Sedúcete para seducir. Vivir y educar las emociones (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2002), 30.

⁵¹⁶ Lo que propone la educación de las emociones no es sustituir la razón o el pensamiento por la emoción, sino cambiar este modelo *pensamiento-acción* que hemos seguido tradicionalmente y que se ha revelado incompleto e ineficaz para lograr la integración personal y la felicidad por un nuevo modelo constituido por *emoción-pensamiento-acción*, que está más coherente con nuestra manera de vivir la realidad. Bach y Darder, *Sedúcete*, 23-24.

⁵¹⁷ La definición de sustancia es para Descartes esta: “sustancia es [...] una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir”. Con el concepto de sustancia no se significa nada real; así,

separada de lo humano, completa en sí misma y sin posibilidad de ser modificada en la interacción con el cuerpo y, por lo mismo, eterna e inmortal. El alma entendida como fenómeno relacional, por el contrario, haría referencia a un proceso vital específico en el cual adquiere una importancia decisiva la relación con los semejantes que intervienen en la propia vida. El alma-*sustancia* sería una instancia distinta y superior a la dimensión corporal del ser humano, de tal manera que el cuerpo termina por ser despreciado y considerado un obstáculo para la actividad divina del alma. Esta concepción del alma implica, como consecuencia, una comprensión pesimista del cuerpo humano. El alma-*relación*, por su parte, al conceder importancia a la relación interpersonal, comprende la realidad corporal como la condición indispensable para la misma relación, toda vez que el ser humano requiere de un cuerpo para la interacción con sus semejantes. El cuerpo, en esta concepción del alma, no es un obstáculo; es, todo lo contrario, el escenario imprescindible para la estructuración de la realidad humana.⁵¹⁸ Cuerpo y alma, pues, lejos de ser términos contrapuestos y excluyentes, son dos realidades que emergen en un mismo proceso relacional; en otras palabras, es la relación interpersonal la condición *sine qua non* se podría comprender el significado de estos términos. Se expondrá, en el siguiente apartado, la importancia de la dinámica relacional en el surgimiento de la realidad corporal humana y su íntima implicación en el desarrollo del alma.

aunque tengamos la idea clara de sustancia, no podemos suponer que a ella corresponde algo real. Nuestra mente está constituida por las ideas de la sensación y de la reflexión, y la afirmación de una sustancia espiritual como soporte de esas ideas no es nada evidente. Rojas, *Filosofía*, 48, 65. En sentido estricto, no en el tradicional, el alma es para Ortega “la región (de la vida humana) de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos”. El alma, pues, no es una realidad sustancial, sino un modo de actuar y manifestarse la vida del hombre, su realidad radical. Laín, *Alma*, 120.

⁵¹⁸ De ahí que pueda afirmarse que la corporeidad constituye el escenario simbólico que corresponde a la relacionalidad humana, donde «se juegan» los inacabables diálogos -a menudo, meros «diálogos de sordos»- del drama humano. Siempre que entremos en contacto con los otros y con nosotros mismos lo hacemos corpóreamente, es decir, a través de todo un continuo de «relaciones escénicas», *teatralmente*. Duch, *Escenarios*, 253.

El *cuerpo* como lugar de la relacionalidad humana

El cuerpo humano ha sido motivo de múltiples discusiones biológicas, antropológicas, filosóficas, teológicas y psicológicas. La definición de Ferrater Mora ofrece tres connotaciones del término, a saber: 1. Un objeto físico que posee propiedades sensibles, o que posee propiedades tales que causan en los seres humanos impresiones o estímulos; 2. La materia orgánica que constituye el hombre y los animales; y 3. Específicamente, la materia orgánica que constituye el hombre, el llamado “cuerpo humano”.⁵¹⁹ Estos significados han sido asimilados y defendidos por diferentes autores, desde distintas perspectivas, a lo largo de la historia del pensamiento humano. Algunos consideran, por ejemplo, que el cuerpo es una materia orgánica sin forma que requiere un principio informante para alcanzar una realidad consistente.⁵²⁰ Otros, por su parte, consideran que el despliegue biológico del organismo es el origen de lo mental. En estas consideraciones el cuerpo y el principio informante (el alma) son realidades distintas y quizá contrapuestas, dándosele prioridad a una de ellas en relación con la otra.⁵²¹ El término *organismo* se identifica con las dos primeras definiciones de Ferrater Mora, en cuanto hace referencia a una serie de posi-

⁵¹⁹ Ferrater Mora, *Diccionario, Tomo I*, 754.

⁵²⁰ Muchas discusiones sobre la noción de cuerpo en la antigüedad giraron en torno a la cuestión de si el cuerpo está o no “penetrado” por una forma (“in-formado”). Los aristotélicos respondieron a la cuestión afirmativamente; algunos platónicos, y posiblemente algunos pitagóricos, tendieron a considerar el cuerpo —en este caso el cuerpo orgánico, y sobre todo el cuerpo humano, como el sepulcro del alma. Según ello, el cuerpo no tiene, en principio, forma, ya que el alma no se encuentra en él como un elemento que da forma sino como su “prisionero”. Ferrater Mora, *Diccionario, Tomo I*, 754.

⁵²¹ Lo más común en los dos grupos de autores citados ha sido tratar de “reducir” un tipo de realidad a la otra. Las reducciones propuestas por los materialistas han sido de varias clases: sólo hay lo corporal, y no se puede hablar con sentido de nada mental; lo llamado “mental” es un epifenómeno de lo corporal. También han sido de varias clases las reducciones propuestas por los antimaterialistas y “espiritualistas”: sólo hay lo mental; lo corporal aparece como una “resistencia” que se ofrece a lo mental o espiritual en cuanto conciencia o yo. Ferrater Mora, *Diccionario, Tomo I*, 757.

bilidades físicas tanto en animales como en seres humanos que alcanzaría una forma determinada a partir de la influencia de variados factores;⁵²² el término *cuerpo*, por su parte, haría referencia a lo específicamente humano.⁵²³ Esto indicaría que organismo y cuerpo no son términos que compartan la misma significación;⁵²⁴ sin embargo, podrían ser complementarios.

Los reduccionismos materialistas o espiritualistas contraponen cuerpo y alma como si fueran entidades autónomas que, por lo demás, tendrían la facultad de ser el fundamento de la otra; o bien el cuerpo daría origen a lo mental-espiritual (materialismo); o el cuerpo es un obstáculo que impide el desarrollo de lo espiritual-mental (espiritualismo). Esta manera de comprender cuerpo y alma se puede identificar en los postulados de algunos pensadores griegos que, como se ha expuesto con anterioridad, suelen

⁵²² Si nos lo representamos de manera más precisa, vemos que, cuando nace un organismo humano —o quizá desde mucho antes, como proponen algunos autores— estamos ante una materia organizada, cuya forma constituye su arquitectura, la composición que la determina (*morphê*). Aquí las leyes biológicas y genéticas son determinantes en las reacciones de dicho organismo. A este primer nivel, en el caso del ser humano, podemos llamarlo *organismo*, para enfatizar su estructura o forma biológica específica, en la que no hay todavía un cuerpo ni, por consiguiente, la forma humana (*eídos*) en cuanto tal. Lopera, *El objeto de la psicología*, 242-243.

⁵²³ *σῶμα* (*sōma*) es un concepto marcadamente griego. En Homero designa únicamente los “cadáveres”. El griego no distingue lingüísticamente entre lo que en alemán se llama *Körper* (es decir, el “cuerpo” como la materia visible que pertenece a una entidad particular, sea un ser animado o inanimado) y lo que se llama *Leib* (es decir, el “cuerpo” como receptáculo del alma [humana] con sus correspondientes aspectos de sentimientos, afectos y vida en un sentido no físico). Horst Balz y Gerhard Scheneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento, V. II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 1643.

⁵²⁴ Es indispensable distinguir entre organismo con el que se nace y el cuerpo que cada cual se inventa en función de ese organismo que opera inconscientemente. El cuerpo es la idea que cada cual se hace de sí mismo. Es decir, cuerpo y organismo no es lo mismo. La mente es la idea con la que cada quien se identifica como su cuerpo; cada cual cree ser el yo que imagina ese cuerpo suyo. Francisco José Ramos, *La invención de sí mismo* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2008), 78.

establecer una diferencia categórica entre ambas realidades.⁵²⁵ No sucede así con la antropología bíblica que considera cuerpo y alma como términos que indican dos relaciones fundamentales en la configuración de lo humano: *con la tierra y con los otros*. Ya se ha expuesto en otro apartado el significado de los términos *bàsâr* y *nepesh*. Interesa, en este momento, mostrar cómo la relación con los otros no sólo es la condición de posibilidad para la emergencia del organismo humano, sino para la estructuración de la corporeidad humana,⁵²⁶ con lo cual se asume que estos términos, organismo y cuerpo, no se excluyen mutuamente sino que hacen parte de una única secuencia biográfica.

El organismo humano, o *Körper* según la nominación alemana, es el resultado de una relación original que implica los *cuerpos* de la madre y del padre. De esta unión corporal emerge un nuevo organismo que tendría que calificarse como humano, toda vez que son seres humanos quienes intervienen en su origen. Este organismo humano estará expuesto, desde el mismo vientre materno, a una serie de *impresiones* interpersonales que le irán dando forma en un largo proceso biográfico.⁵²⁷ Estas impresiones serán determinantes

⁵²⁵ Que el alma es en el hombre lo divino, lo invisible, lo inmortal, lo puro, lo que permite la contemplación de la verdad, la belleza y el bien, lo que por naturaleza debe en él imperar. Es por otra parte ingenerable, anterior por esencia a su unión con el cuerpo; razón por la cual el conocimiento de las ideas es en su raíz reminiscencia. Que el cuerpo es en el hombre lo terreo, lo visible, lo mortal, lo impuro, lo que con sus apetitos y pasiones perturba el conocimiento de la verdad, la belleza y el bien, lo que por naturaleza debe obedecer. El cuerpo, en suma, es prisión del alma (su tumba: soma, sema, habían dicho los órficos). Que el cuerpo y el alma son separables, además de ser distintos; total y definitivamente separable y separada, cuando sobreviene la muerte. Pedro Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1995), 24.

⁵²⁶ Cuando afirmamos que el cuerpo humano es *corporeidad* queremos señalar que es *alguien* que posee conciencia de su propia «vivacidad», de su presencia aquí y ahora, de su procedencia del pasado y de su orientación hacia el futuro, de sus anhelos de infinito a pesar de su congénita finitud. Duch, *Escenarios*, 240.

⁵²⁷ El fenotipo ontogenético no está determinado genéticamente pues, como modo de vivir que se desenvuelve en la ontogenia, o historia individual

en la transición del organismo humano al cuerpo humano, *Leib* en alemán.⁵²⁸ Desde esta perspectiva, a diferencia de Ramos, el cuerpo no es una invención propia, sino el resultado de muchas voces y manos que intervienen en el organismo durante el proceso de estructuración de lo humano. Esto significaría, entonces, que tanto el cuerpo como el alma son términos que indicarían el resultado histórico de estar expuestos a la relación interpersonal con otros seres humanos; en otras palabras, la relación con los otros va dando forma al cuerpo de manera simultánea a la estructuración del alma, de allí que cuerpo y alma no se contrapongan o excluyan, sino que se van configurando en el único proceso relacional que define, en gran medida, la personalidad del ser humano. Las mismas *huellas* de las que se hablaba en el apartado anterior no sólo constituyen el alma, entendida como *la presencia de los otros en mí*, sino que intervienen en la forma que va adquiriendo el cuerpo humano.⁵²⁹ La exposición

de cada organismo, es un fenotipo, y como tal se da en esa historia individual necesariamente de un modo epigenético. Lo que la constitución genética de un organismo determina en el momento de su concepción, es un ámbito de ontogénesis posibles en el cual su historia de interacciones con el medio realizará una en un proceso de epigénesis. Humberto Maturana, *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad* (Barcelona: Anthropos, 1995), 26.

⁵²⁸ El ser humano puede ser descrito e interpretado a partir de las dos formas de presencia en el mundo de su cuerpo, prácticamente como si se tratase de dos cuerpos. Como «cuerpo» (*Körper*), no es más que una «cosa (*Ding*) entre las cosas, que se encuentra en un lugar cualquiera del *continuum* espaciotemporal». Sin embargo, como *cuerpo* (*Leib*), el hombre es «un sistema concéntricamente cerrado en torno a un centro absoluto (*absolute Mitte*), en un espacio y un tiempo con direcciones absolutas (*absolute Richtungen*)». Aunque, en el ser humano, el «cuerpo» y el *cuerpo* no constituyan unos sistemas que puedan separarse porque constituyen «una y la misma cosa», pese a ello no son exactamente coincidentes: el *cuerpo* (*Leib*) es la unidad, siempre móvil, de reflexión y de «cuerpo» (*Körper*). El hombre, «contemporáneamente, siempre es *cuerpo* (*Leib*) y tiene este *cuerpo* como este «cuerpo» (*Körper*)». Duch, *Escenarios*, 154; Helmuth Plessner, *La risa y el llanto* (Madrid: Revista de Occidente, 1960), 52-62. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie* (Frankfurt: W. de Gruyter, 1975), 230-231.

⁵²⁹ Las moléculas, células, organismos, agrupamientos y colonias son las formas de inicio del movimiento vital. Más tarde, la forma de la persona

de algunos casos clínicos permitirá comprender esta configuración interpersonal y biográfica de aquellas realidades a las que remiten los términos cuerpo y alma.

La etimología de la palabra cuerpo podría ofrecer alguna sugerencia para su comprensión. El sustantivo griego σῶμα (*sōma*), se deriva de la raíz verbal σῶς (*sōs*), contracción de la palabra en desuso σάος, *saos*, (seguro), que traduce las acciones de *salvar, preservar y proteger*.⁵³⁰ El cuerpo, pues, es percibido como un sistema de protección, lo que supone una realidad subyacente a la que se debe proteger. Esta manera de comprender el cuerpo sugiere que el ser humano experimenta un doble movimiento: uno que va desde dentro hacia fuera y otro que va desde fuera hacia dentro. El cuerpo sería, entonces, una estructura que preserva y protege a la persona de posibles incidencias e intervenciones procedentes de otros seres humanos, al tiempo que establece un límite que prevenga toda afectación en cualquiera de los dos movimientos indicados. No obstante, este sistema de protección es permeable, toda vez que las palabras, los gestos y las reacciones de los otros logran traspasar el límite corporal y conmover las entrañas más profundas de la persona afectada, dejando una *huella o impresión* que, dependiendo de su intensidad y nocividad, logran alterar el equilibrio y generar malestar subjetivo significativo. Parece, por otra parte, que estas *impresiones* grabadas en el cuerpo adquieren una permanencia que resiste el paso del tiempo y que sobreviven a pesar del esfuerzo consciente y voluntario por ocultarlas, negarlas u olvidarlas. Esto permitiría comprender el cuerpo humano como un *escenario* en el que se representan conflictos interpersonales, lo

quedará moldeada por las experiencias internas y externas del nacimiento, el crecimiento, la diferenciación, las interrelaciones, el apareamiento, la reproducción, el trabajo, la resolución de problemas y la muerte. A través de todo este proceso, la forma queda marcada por los desafíos y tensiones de la existencia. La forma humana queda, asimismo, grabada por el amor y la decepción. Stanley Keleman, *Anatomía emocional. La estructura de la experiencia somática* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999), 17. Véase: Stanley Keleman, *La experiencia somática. Formación de un yo personal* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997).

⁵³⁰ Véase: BibleWorks 8.

cual implicaría que toda la información procedente de las *impre- siones* relacionales se conservaría y estaría dispuesta para ser evocada, reconocida, observada y, en lo posible, solucionada.⁵³¹ Esta información ‘almacenada’ en el cuerpo corresponde a la intervención de otras personas, lo cual generaría la sensación de sentir que *esas personas* siguen presentes en la propia realidad corporal. Estas intuiciones son el resultado de la práctica clínica y de la atenta observación de los acontecimientos corporales que los consultantes experimentan y relatan de manera subjetiva.

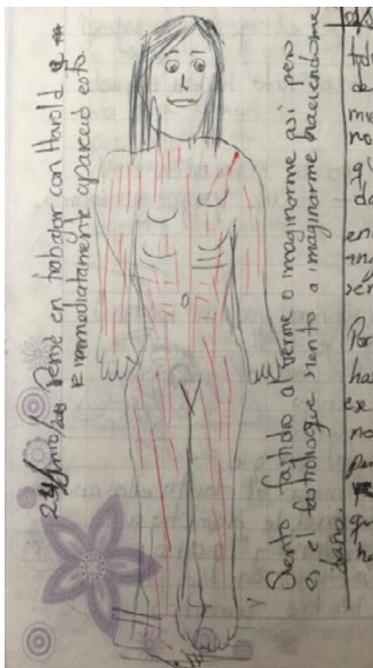
El caso de Samanta

Samanta es una mujer de 25 años que llega a consulta para exponer lo que sucede en su cuerpo. Relata que experimenta una sensación de asco y fastidio en todo su cuerpo que provoca en ella sentimientos de rabia y de odio que no sabe explicar. Esta sensación le hace sentir el deseo de no querer vivir y confiesa que ha pensado en quitarse la vida. Siente una desesperación en todo su cuerpo y, mientras continúa con el relato, toca con sus manos todo su organismo, como si quisiera liberarse de algo que le genera comezón y repugnancia. Cuenta que esta sensación aparece con frecuencia y no sabe qué hacer. Le han sugerido que podría tratarse de un maleficio o de una acción perniciosa atribuida a entidades *no humanas* o a difuntos. Ha participado en grupos de oración y liberación en los que se exacerban los síntomas, no obstante la sensación se mantiene después de estas sesiones provocando en ella no sólo confusión, sino un malestar subjetivo significativo. A pesar de la complejidad de los síntomas y todas las interpretaciones que ha recibido para explicarlos, se le sugiere a la consultante realizar una exploración

⁵³¹ A lo largo de este capítulo nos referiremos a dos tipos diferentes de trastornos unidos por un nexo común: el organismo como representante de las dificultades psicológicas del sujeto. El cuerpo como una especie de escenario que muestra los dramas, las penas y las alegrías, en definitiva, los sentimientos de cada cual. Pero no un organismo pasivo, sino un organismo activo, con una historia y un presente, más o menos vulnerable, más o menos predispuesto, que interactúa e informa al sujeto del resultado de sus procesos y vicisitudes. Adolfo Jarne y Antoni Talarn, *Manual de psicopatología clínica* (Barcelona: Herder Editorial, 2012), 363.

corporal a partir de la implementación de varias técnicas, entre ellas, la relajación progresiva de Jacobson, la respiración profunda y la observación consciente de lo que acontece en el cuerpo.⁵³² Si bien las técnicas podrían ser útiles para la exploración corporal, lo decisivo es la disposición de la consultante para entrar en contacto con su *propia verdad*, lo cual supone encontrar y reconocer a aquellas personas que han dejado *huellas* en su realidad corporal. Se le advierte a Samanta de esta posibilidad y se le solicita verbalizar aquellas experiencias que podría recordar. Se le sugiere, también, que dibuje aquellas experiencias significativas que descubra en la implementación de las técnicas. La consultante asiente y se acuerda con ella un día específico para el ejercicio de exploración corporal. Después de la primera sesión, la consultante relata que ha experimentado una serie de sensaciones que le hacen sentir su cuerpo como si estuviera lleno de llagas o afectado por la lepra, o como si su piel pareciera barro seco que es necesario retirar. En la segunda sesión siente y visualiza su cuerpo como lacerado y experimenta una sensación de fastidio. Los siguientes son los dibujos que Samanta realizó para exponer su experiencia corporal.

⁵³² Efectivamente, aunque algunos pioneros habían hecho serios intentos de integrar el cuerpo en la psicoterapia, ha sido en estos últimos 30 años donde diversas orientaciones han asumido que el cuerpo es el elemento central de la terapia. Podíamos resumirlo en un slogan común a todas ellas: «Más allá de la palabra está el cuerpo. Y más aquí de la palabra, también está el cuerpo». Todas ellas tienen una teoría de la personalidad y del cambio terapéutico, pero siempre con el cuerpo vivenciado y analizado como punto de referencia del quehacer terapéutico. Entre estas terapias corporales ocupan un lugar preferente la vegetoterapia de W. Reich; al análisis corporal de la relación de A. Lapierre; la bioenergética con A. Lowen, J. Pierrakos y S. Keleman; la Gestalt con F. Perls; la psicoterapia experiencial y Focusing de E. Gendlin; el psicoanálisis dinámico de J. Sarkisoff; el psicodrama de J. Moreno etc. Carlos Alemany, “De la psicoterapia experiencial al focusing: la trayectoria de Eugene Gendlin”, *Miscelánea Comillas*, 69, no. 135 (2011): 444. <https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/746>; Teresa Rodríguez, Clara García y Ramón Cruz, “Técnicas de relajación y autocontrol emocional”, *MediSur*, 3, no. 3 (2005): 55-70. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180019787003>.



No es el momento para exponer todo el proceso de Samantha. Basta tener presente, para el propósito de este apartado, que las experiencias corporales de la consultante se convirtieron en la puerta de entrada para contactar con su *propia verdad*, esto es, con aquellas situaciones relacionales que *impresionaron* su cuerpo y que provocaban la continua sensación de malestar subjetivo. Ella descubrió, es decir, reconoció las personas que habían intervenido en su cuerpo, cómo habían intervenido, cuándo y dónde lo habían hecho, y logró entender que la sintomatología era un lenguaje que continuamente le invitaba a comprender que esas personas seguían, de alguna manera, *presentes* en su vida y continuaban interfiriendo en el normal desarrollo de su cotidianidad.⁵³³ La expe-

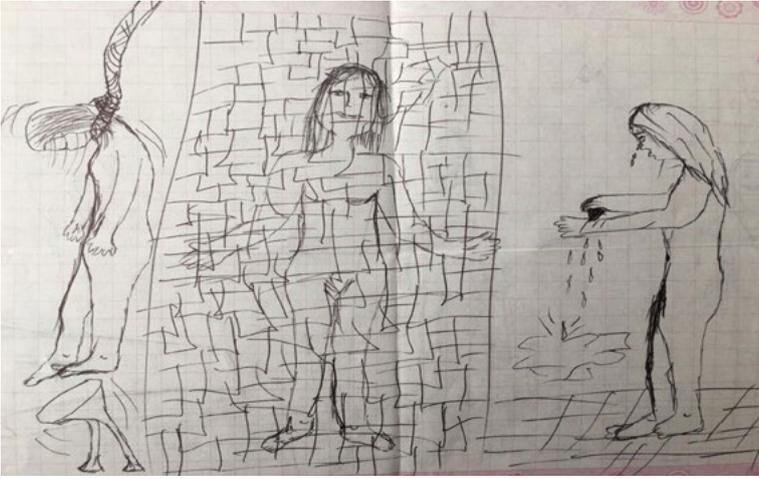
⁵³³ Maravillosa demostración de que aprendemos con nuestro propio cuerpo, desde nuestro cuerpo. Cuerpo a cuerpo con los otros. Nuestros circuitos sensomotores, antes del desarrollo del lenguaje, descubren la presencia del otro. Bien de entrada, somos nosotros, somos los otros. Esto es lo que se conoce como *sintonía relacional*. Vivimos en y por la *intersubjetividad*. La

riencia de abuso sexual en la infancia por parte de un miembro de la familia de origen estaba ‘sepultada’ en su realidad corporal y era la fuente no sólo de las sensaciones referidas, sino de la percepción subjetiva de inadecuación por parte de la consultante. La *presencia* nociva y ‘atormentadora’ del perpetrador había influido de modo decisivo en la forma como la consultante se percibía a sí misma en relación con los semejantes, especialmente con los varones, en su manera de comprender el mundo, su emocionalidad, su forma de procesar la información y su particular estilo de establecer relaciones interpersonales. En los siguientes dibujos se evidencia el acontecimiento original de abuso sexual y las posteriores consecuencias en la percepción de sí misma que tenía Samanta.⁵³⁴



intersubjetividad humana se manifiesta como la capacidad de despertar y anoticiarse, en forma inmediata, de los sentimientos y propósitos inteligentes de los otros. Es transmitida por los movimientos, por nuestra corporalidad, especialmente por el rostro, las manos, la voz. Roberto C. Frenquelli, *Psicosomática* (Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2008), 134.

⁵³⁴ Los dibujos y los relatos del proceso están autorizados por la consultante, previo consentimiento informado y firmado por ella. El nombre de la consultante ha sido modificado para proteger su intimidad.



El caso de Salomé

En el caso de Salomé el motivo de consulta era diferente. Ella estaba viviendo una relación homosexual que, a pesar de los momentos agradables, le estaba generando una sensación profunda de insatisfacción. En la conversación se hace evidente que la consultante asume en esta relación un claro rol de dominancia. Relata que no ha sido la única relación y que en todas ellas ha asumido la misma posición. Su presencia corporal, sus gestos y sus reacciones revelan una acentuada masculinización. La consultante experimenta una especie de ‘desajuste interior’ en cuanto no logra sentirse del todo cómoda con sus relaciones de pareja e intuye que en ‘el fondo’ se está gestando una inquietud respecto de su ser femenino. Se le explica a Salomé el itinerario terapéutico, las técnicas que se van a emplear y se establecen unas tareas que ella se compromete a realizar. Durante las tres primeras sesiones la consultante cuenta que no ha sido fácil realizar las tareas, toda vez que experimenta una movilización interior que no sólo le conmueve, sino que le asusta. Se realiza con ella un ejercicio de *posición relacional*⁵³⁵ y se advierte,

⁵³⁵ En esta técnica el terapeuta se posiciona corporalmente de diferentes maneras respecto de la consultante y se le pide a ella que esté atenta a sus reacciones corporales en cada posición.

en las reacciones de su cuerpo, una problemática que sugiere dificultades en su relación con lo masculino. Se le invita a profundizar en esta dirección. En la quinta sesión, Salomé relata que ha tenido experiencias extrañas, esto es, sensaciones en su cuerpo como si 'alguien' estuviera presente en su habitación y quisiera aproximarse para contactarla. Afirmo que esta experiencia le produce miedo. En la sexta sesión, aparecen en sus manos unas 'manchas' que no logra remover con ningún tipo de jabón. A los tres días, las manchas desaparecen. Estas son las fotografías de sus manos.⁵³⁶



La aparición y posterior desaparición de las 'manchas' podría comprenderse como un hecho fortuito, sin embargo, se convirtieron en una *pista somática* que conduciría al encuentro de los eventos originales que ayudaron a Salomé a entender sus sensaciones corporales, su sentimiento de 'desajuste interior' y las inquietudes

⁵³⁶ Para la publicación de las fotografías se cuenta con el consentimiento informado y firmado por la consultante. El nombre ha sido modificado para proteger su intimidad.

respecto de su feminidad. Y en el origen se hallaba una relación. Ella vivía con sus abuelos maternos y dormía con ellos en la misma cama. Los abuelos la ubicaban en la mitad de la cama para que no fuera a caerse mientras dormía. En horas de la madrugada, el abuelo deslizaba su mano para tocar indebidamente a su nieta, mientras ella dormía profundamente. El abuelo, entonces, había abusado de ella a muy temprana edad. Salomé tendría entre 3 y 4 meses. La visibilización de esta escena la alcanzó en una de las sesiones de trabajo a partir de la respiración profunda⁵³⁷ y la observación consciente de lo que sucedía en su cuerpo. Las imágenes recuperadas coincidían con las sensaciones corporales que experimentaba la consultante, lo cual le generaba certeza sobre lo acaecido. Este descubrimiento le permitió, además, comprender otras cuestiones personales que hasta el momento no lograba explicar. El desarrollo y posterior desenlace de este proceso terapéutico no hacen parte de lo que interesa exponer en este momento.

Si bien los casos de Samanta y Salomé coinciden en los eventos originales, a saber, el abuso sexual en la infancia, difieren en la manifestación de los síntomas. Obsérvese que la sintomatología ‘aparece’ en el cuerpo y se presenta como *pistas somáticas* que conducen al descubrimiento de aquellas personas que intervinieron nocivamente en sus vidas. Desde esta perspectiva, el cuerpo se convierte en un *escenario* en el que se *representa*, o actualiza, el drama relacional que desencadenó los posteriores malestares subjetivos. Que la actualización del drama relacional sea distinta en cada consultante obedece a diferentes factores: 1. Las personas que intervinieron; 2. El tipo de intervención, su intensidad y nocividad; 3. Las circunstancias que caracterizaron la escena original;

⁵³⁷ Aprender a respirar tranquilamente y a permanecer en un estado de relajación física relativa, incluso mientras se accede a recuerdos dolorosos y horribles, es una herramienta fundamental para la recuperación. Bessel van der Kolk, *El cuerpo lleva la cuenta. Cerebro, mente y cuerpo en la superación del trauma* (Barcelona: Editorial Eleftheria, 2015), 255; R. P. Brown y P. L. Gerbarg, “Sudarshan Kriya Yogic Breathing in the Treatment of Stress, Anxiety, and Depression Part II: Clinical Applications and Guide lines”, *Journal of Alternative & Complementary Medicine*, no. 4 (2005): 711-717. <https://www.academia.edu/9299104/Independent>.

4. La edad de las afectadas; 5. La vulnerabilidad de las víctimas; y 6. Las características del sistema familiar de origen. El cuerpo, entonces, lejos de ser una máquina insensible o un instrumento utilizado por una instancia superior, el alma, para trascenderse a sí misma, o una realidad marginal en la totalidad del ser humano, constituye al ser humano mismo, toda vez que, como afirma la antropología bíblica, el ser humano *es* su cuerpo.⁵³⁸

Las consideraciones de este apartado permiten afirmar lo siguiente respecto del cuerpo humano: 1. El cuerpo, de la misma manera que el alma, es un fenómeno relacional; 2. La relación con los otros no sólo posibilita la emergencia del organismo humano, sino que determina la configuración del cuerpo humano; 3. La intervención de los otros deja profundas *huellas* o *impresiones* en el cuerpo que influyen decisivamente en la experiencia subjetiva de las personas y en la configuración de su personalidad;⁵³⁹ 4. El

⁵³⁸ Puesto que el ser encarnado del hombre, y no la conciencia o la pura subjetividad, es el hecho originario desde el que debemos, al parecer, partir, entonces nuestra investigación debe necesariamente salir de la esfera de la subjetividad para elaborar una problemática relativa al cuerpo, y este proceder no deberá ya parecernos contingente sino obligado por la naturaleza misma de las cosas. El hombre, como todos sabemos, es un sujeto encarnado, su conocimiento está situado en el universo, las cosas le son dadas bajo perspectivas orientadas desde su propio cuerpo. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine Biran* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 25, 31. ¿Cómo hace nuestro cerebro el seguimiento de todos los casos de nuestro “yo” como bebés, niños pequeños, adolescentes, adultos y ancianos? La respuesta es que una parte de nosotros ha permanecido constante: siempre hemos tenido un cuerpo. Cada concepto que hemos aprendido incluye el estado del cuerpo en el momento de aprenderlo. Así pues, cada categorización que construimos –sobre objetos del mundo, sobre otras personas, sobre conceptos puramente mentales como “Justicia”, etc.- contienen un poco de nosotros. Esta es la base mental rudimentaria de nuestra sensación de yo. Barrett, *La vida secreta*, 243.

⁵³⁹ Hoy sabemos que necesitamos de los otros significativos, que nuestra mente se desarrolla, gracias a nuestro encuentro con alguien, que cuidará de nosotros. Esas relaciones dejarán huellas en nuestro funcionamiento mental, que no se borrará nunca. Esas huellas nos acompañarán el resto de nuestra vida, hasta el último día. Ellas constituirán nuestros modelos

cuerpo va adquiriendo una *forma específica* a partir de los impactos recibidos relacionamente hablando;⁵⁴⁰ 5. El cuerpo humano se convierte en un *escenario* en el que se *representan* y *actualizan* los dramas relacionales inscritos en la propia biografía;⁵⁴¹ 6. El cuerpo humano *contiene* la información de todos los acontecimientos relacionales experimentados, los recuerde o no la persona;⁵⁴² 7. El cuerpo humano y sus reacciones en diferentes circunstancias

mentales inconscientes. Inconscientes, porque se generan, cuando aún no tenemos lenguaje para comunicarnos. Tan sólo tenemos emociones. Poco a poco se desarrollará nuestra conciencia, y se ampliará nuestra capacidad mental. Pero estos modelos inconscientes seguirán estando. No sólo que seguirán estando, sino que serán los que primero aparecerán en nuestro funcionamiento mental. Juan José Martínez Ibáñez, “La mente y el inconsciente relacional”, *Clínica e Investigación Relacional*, no. 11(2017): 362. <http://dx.doi.org/10.21110/19882939.2017.110209>. Hay, en el ser humano, un conjunto de saberes que se constituye a partir de las experiencias vividas: de éstas, las más tempranas, anteriores a la adquisición del lenguaje por parte del niño, quedan huellas inconscientes que producen determinados efectos en el modo de ser. Las experiencias del niño en el vientre materno, el parto, los primeros contactos con sus progenitores, entre otras, no pueden hacerse conscientes más que como sensación. El cuerpo del niño las capta en toda su intensidad, las almacena, pero no puede tomar distancia de ellas, por cuanto escapan a su percepción consciente. Se constituyen en el prototipo de las restantes experiencias de la vida: una parte de ellas no será asimilable conscientemente. Juan Diego Lopera, *Sabiduría práctica y salud psíquica* (Bogotá: Editorial San Pablo, 2016), 280.

⁵⁴⁰ Según el propio Szyf, «Se pueden producir importantes cambios en nuestro cuerpo no solo con productos químicos y toxinas, sino también con el modo en que nuestro mundo social habla a nuestro mundo innato». Van der Kolk, *El cuerpo*, 194; Moshe Szyf, Patrick McGowan y Michael J. Meaney, «The Social Environment and the Epigenome», *Environmental and Molecular Mutagenesis*, no. 49 (2008): 46-60. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18095330/>.

⁵⁴¹ Zandra Pedraza, “En clave corporal: conocimiento, experiencia y condición humana”, *Revista Colombiana de Antropología*, 45, no. 1 (2009): 147-168. <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105012398006.pdf>.

⁵⁴² El pasado está impreso no solo en nuestra mente y en la mala interpretación de acontecimientos inocuos, sino también en el núcleo de nuestro ser: en la seguridad de nuestro cuerpo. Van der Kolk, *El cuerpo*, 163.

constituye un *lenguaje propio* que es preciso comprender;⁵⁴³ 8. En el cuerpo humano están *presentes* aquellos seres humanos que intervinieron en la vida de la persona; 9. La sintomatología que normalmente se experimenta en el cuerpo podría ser una *pista somática* que conduce al descubrimiento y reconocimientos de las personas que intervinieron en la propia vida; 10. Las experiencias extrañas o sensaciones corporales inusuales podrían remitir a experiencias relacionales vividas que reclaman ser visibilizadas y, por tanto, resueltas; y 11. El cuerpo humano, desde esta perspectiva, entraña una *sabiduría* que está en función de ampliar la comprensión de la persona sobre sí misma y su historia relacional.⁵⁴⁴

Si bien el término hebreo *bâsâr* remite a la condición creada del ser humano, a su íntima implicación con la tierra, a su caducidad, fragilidad y tendencia al pecado, también, como se ha expuesto, es el lugar de encuentro de muchas personas. Los otros,

⁵⁴³ El rostro es un lugar y el tiempo de un lenguaje, de un orden simbólico. A lo largo de la vida cotidiana, el rito de ponerlo en juego se extiende al de las posturas, gestos y proxemias. Los movimientos del rostro participan de una simbología, son los signos de una expresividad que se muestra, que se presta a ser descifrada, aunque no sean totalmente transparentes en su significación. Las mímicas, la dirección de la mirada, la posición de la cabeza, por ejemplo, son los materiales de un idioma facial compartido, con los matices propios de la historia y del temperamento de cada actor. Los afectos que atraviesan al hombre se inscriben en todas las partes de su cuerpo (agitación de las manos, hombros, espalda, pecho, entonación de la voz) y de manera privilegiada, moldean los rasgos de su rostro. Se traducen en signos gracias a la plasticidad de la figura humana y a la multitud de combinaciones posibles entre sus diversos componentes (ojos, cejas, párpados, labios, lengua, frente, boca, mirada). Le Breton, *Rostros*, 91; véase: David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002).

⁵⁴⁴ «Detrás de tus pensamientos y sentimientos (...) se encuentra un soberano poderoso, un *sabio desconocido* -llámase sí-mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo». Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Menorca: Textos.info, 2017), 37-38.

especialmente aquellos que han intervenido en la propia vida, están *presentes* en el propio cuerpo. Y este cuerpo que, en última instancia, es la misma persona,⁵⁴⁵ es el mismo lugar donde se configura el alma entendida como la *presencia de los otros en mí*. ¿Significa esto que cuerpo y alma terminan por identificarse y ser lo mismo? En absoluto. Se sugiere, más bien, que cuerpo y alma son dos categorías que remiten a realidades complementarias en el ser humano y que proceden de un mismo origen: *la relación con los otros*. El alma hace referencia a lo emocional, lo afectivo, lo simbólico, lo cognitivo, lo relacional y lo comportamental en el ser humano; el cuerpo, por su parte, es la condición de posibilidad que permite la emergencia, desarrollo, expresión y resolución de estas cualidades humanas. Sin cuerpo no hay alma⁵⁴⁶ y sin relación interpersonal ni

⁵⁴⁵ El cuerpo no es un sistema de instrumentos que perciben imágenes y ejecutan movimientos, ni una “idea que debo conquistar desde la primaria certidumbre de mi yo”; es la experiencia por la cual yo existo y sé que existo. “La tematización científica y el pensamiento objetivo nunca podrán encontrar una sola función corporal que no sea rigurosamente dependiente de las estructuras de la existencia, ni, recíprocamente, un solo acto *espiritual* que no repose sobre una estructura corporal”. Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 273.

⁵⁴⁶ Como portador de sensaciones localizadas, de voliciones y de movimientos libres, el propio cuerpo -el cuerpo (*Leib*) vivido por la conciencia- constituye la realidad psíquica (*seelisch*) determinante, porque manifiesta algunas propiedades que no pueden ser deducidas directamente de las cosas. [...] Sin encontrarse contrapuestos de manera dualista, Husserl pone de manifiesto que el cuerpo y el alma constituyen dos estratos de la naturaleza animal, configurando una íntima «unidad sensorial». Aplicando su teoría de la intencionalidad, el filósofo manifiesta que el alma, al mismo tiempo, como estrato fundamental y determinado depende del estrato que la fundamenta, es decir, el cuerpo. Por su parte, el cuerpo recibe del alma la orientación de sentido. La vida del yo y los estados psíquicos tienen como componentes las sensaciones materiales y las experiencias del cuerpo, el cual es apto para localizar en el espacio y el tiempo aquellas sensaciones materiales que serán orientadas (interpretadas) por el alma. Duch, *Escenarios*, 142-143; véase: Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Península, 1975); Xavier Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme* (París: Seghers, 1970), 51-85.

cuerpo ni alma.⁵⁴⁷ Este es el motivo por el cual se afirmó, siguiendo a Buber y a otros autores, que *al comienzo es la relación*.⁵⁴⁸

Este modo de comprender el significado de los términos cuerpo y alma se distancia, significativamente, de aquellos modelos antropológicos, filosóficos, psicológicos y teológicos que se han inscrito en algún tipo de reduccionismo antropológico, fundamentando sus posturas en ideas dicotómicas que separan y fragmentan lo humano e introducen fracturas irreconciliables que obstaculizan una comprensión complementaria e integral de la compleja realidad humana. La antropología bíblica, como se ha visto, representa una propuesta que podría reconciliar, *colligete fragmenta*, los pedazos en que ha sido diseccionado el ser humano.⁵⁴⁹ Resulta pertinente, teniendo en cuenta el desarrollo de este

⁵⁴⁷ Mientras los exploradores del cosmos no nos digan otra cosa, lícitamente puede afirmarse que el cuerpo humano es la estructura más “elevada” y compleja en la evolución del cosmos; por tanto, la obra hoy por hoy suprema del global dinamismo de éste. Todas las propiedades específicamente humanas que el análisis de la conducta del hombre y la intelección comprensiva de ella nos han permitido descubrir, tiene como agente específico el “todo” del cuerpo humano. Y tienen en él su actor, adviértalo o no el sujeto, todas aquellas actividades con que el hombre realiza su vida en el mundo y ante el mundo. Ya al término de su vida, resumía Merleau-Ponty su visión filosófica del cuerpo con estas palabras: “Mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo y el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja. Mi cuerpo no es solamente un percepto entre los perceptos, es el mensurante de todos ellos, *Nullpunkt*, punto cero de todas las dimensiones del mundo”. Laín, *Alma*, 190.

⁵⁴⁸ Gergen, *El ser relacional*, 73.

⁵⁴⁹ En la tradición del desierto, la atención vigilante del cuerpo gozaba de una prominencia casi opresiva. Pero describir el pensamiento ascético como “dualista” y como motivado por el odio al cuerpo es perderse su mayor novedad y su faceta más conmovedora. Rara vez en el pensamiento antiguo se ha considerado que el cuerpo estuviera más profundamente implicado en la transformación del alma; y nunca se le hizo que soportara una carga tan pesada. Para los Padres del Desierto, el cuerpo no era una parte irrelevante de la persona humana que pudiera ser puesta, por así decirlo, “entre paréntesis”. No podía disfrutar de la tolerancia distante que Plotino y muchos sabios paganos estaban dispuestos a concederle, como accesorio accidental y transitorio de la personalidad. Para el monje

proceso investigativo, sugerir algunas pistas para comprender el quehacer de la psicología desde los presupuestos de la antropología bíblica, toda vez que el *alma* es el fundamento de esta disciplina y su objeto de estudio e intervención. Además, porque el presente trabajo de investigación pretende entender el fenómeno antropológico de la posesión demoníaca de manera interdisciplinar, para lo cual sería necesario y útil un abordaje más amplio de esta disciplina que hace parte de las ciencias sociales.

Presupuestos para una psicología *relacional*

El término alma, *psiqué* en griego, da origen al sustantivo psicología, de donde se sigue que esta disciplina convierte el *alma humana* en el objeto de su estudio y de su desarrollo como ciencia social. El problema adviene cuando se intenta definir el alma como objeto de estudio, pues el sentido de esta palabra adquiere, como se ha mostrado en el presente capítulo, un sinnúmero de significados. Quizá sea la pluralidad semántica del término *alma* lo que ha exigido una serie de adjetivos que califiquen y clarifiquen el quehacer de la psicología: profunda, dinámica, humanista, cognitiva, clínica, anormal, educativa, del desarrollo, experimental, experiencial, social, forense, deportiva, organizacional, positiva, entre otros calificativos. No es difícil comprender que estos calificativos dirigen la atención de la psicología a diferentes dimensiones de la realidad humana; de esta manera, algunos han considerado que el objeto de la disciplina es lo inconsciente, aquella realidad profunda que define al ser humano y de la cual este no se puede percatar; otros consideran, por su parte, que se trataría

era más bien algo absorbentemente presente: hablaría de él como “este cuerpo, que Dios me ha procurado como campo a cultivar, donde trabajar y enriquecerme”. La vida en el desierto reveló, si es que algo, la interdependencia inextricable del cuerpo y el alma. Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual* (Barcelona: Muchnik Editores, 1993), 322-323; A. J. Festugière, *Antioch païenne et chrétienne* (París: De Boccard, 1959), 309; Guy Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug* (París: Le Seuil, 1985), 39.

del procesamiento de la información, esto es, el alma entendida como mente; para otros, la psicología se encargaría de modificar la conducta y hacerla adaptativa al contexto;⁵⁵⁰ otros acentúan la importancia de lo emocional como fundamento para el bienestar subjetivo; para otros, el objeto de la psicología serían los procesos sociales de construcción de la realidad o de cómo deberían organizarse los grupos humanos para un funcionamiento eficaz de sus actividades. Cada orientación de la disciplina, como se infiere, convierte una parte de la realidad humana en el todo de su objeto de estudio y, desde esta porción de la realidad, interpreta y define el todo. No es el momento para realizar un estudio exhaustivo sobre este tema en particular, basta con sugerir que la complejidad de la disciplina obedece a la complejidad de su objeto de estudio, es decir, el alma humana, y a los modelos antropológicos que subyacen a cada elaboración epistemológica.

El modelo antropológico que sustenta la mayoría de las especulaciones en psicología, por no decir todas, está estrechamente relacionado con la visión antropológica de los griegos que acentúa, de alguna manera, una diferenciación radical entre las dimensiones que constituyen lo propiamente humano. Esta diferenciación radical implica que unas dimensiones son más importantes y determinantes que otras, de donde se sigue que el objeto de la psicología se reduciría a aquellas dimensiones que los inspiradores de las diferentes escuelas en la disciplina consideraron como fundamentales. Lo inconsciente, por ejemplo, es para Freud y sus seguidores lo que determina la vida anímica del ser humano; las demás dimensiones de la realidad humana, a saber, lo emocional, lo sexual, lo cognitivo, lo familiar, lo social, lo religioso y lo cultural estarían

⁵⁵⁰ Muchos autores son refractarios al uso del antiguo y multívoco concepto de *alma* o *psyqué* y, aunque aceptan la palabra compuesta *psico-logos*, prefieren determinar el objeto de la psicología a partir de términos que, a su juicio, serían más susceptibles de “abordaje científico”, de allí que hablen de mente, cognición, o conducta y comportamiento —conceptos que, como vimos, son insuficientes para definir el objeto de la psicología: se centran en el aspecto intelectual del alma o solo atañen a los efectos y dejan por fuera la estructura y la estructuración—. Lopera, *El objeto de la psicología*, 249.

determinadas por lo inconsciente que se presenta, entre otras cosas, como la condición de posibilidad de todas las construcciones humanas.⁵⁵¹ Si bien un psicoanalista no estaría conforme con que se denominara a su disciplina con el término psicología, tampoco rechazaría la afirmación según la cual lo inconsciente es un [*el*] determinante estructurador de la *psiqué* humana. Lo propio podría argumentar un psicólogo cognitivo para quien lo determinante sería el procesamiento de la información que acontece en lo que denomina *mente*. Con la influencia de Hume y Locke, el término alma pasó de ser una sustancia incorpórea e independiente a ser un producto de la experiencia sensible denominado *mente* la cual, según se pensaba, transforma las impresiones del mundo sensible en ideas.⁵⁵² De esta larga tradición se desprende el concepto *mente* como una instancia en la que se elaboran las ideas y se procesa la información tanto exterior como interior. La psicología cognitiva, pues, considera que lo cognitivo-*mental* es la dimensión constituyente de la *psiqué* humana, desde la cual han de comprenderse e intervenirse las demás dimensiones de lo humano.⁵⁵³ Lo mismo

⁵⁵¹ El inconsciente se describe como algo vivo, lo constituyen contenidos tales como pulsiones, acontecimientos, recuerdos, imágenes, deseos, sentimientos o emociones, y fantasías que pueden ser dolorosas, amenazantes o provocadores de ansiedad. No hay ni sentido del espacio ni del tiempo, ni orden, ni lógica y las contradicciones coexisten perfectamente entre ellas y buscan la satisfacción inmediata del deseo y la evitación del dolor: sus leyes de funcionamiento están regidas por la condensación y el desplazamiento. Estos contenidos actúan como auténticos motores de todo fenómeno psíquico, aunque no puedan llegar directamente a la conciencia. Francisco Tortosa y Cristina Civera, *Historia de la Psicología* (Madrid: McGraw-Hill, 2006), 224.

⁵⁵² Hume elimina, sin más, el concepto de sustancia (tanto material como espiritual) y pone especial énfasis en la tesis de que el yo ni es sustancia ni obedece a percepción interna alguna. De acuerdo con Locke, las cosas nos afectan y nuestra mente se hace una imagen o idea de esa impresión que las cosas causan en nosotros; la fuente de nuestro conocimiento es la experiencia. Nuestra mente está, pues, constituida por las imágenes o ideas que nos hacemos de las cosas. Rojas, *Filosofía*, 64.

⁵⁵³ Con el nacimiento de la psicología cognitiva se ha recuperado el interés por el estudio de la mente, interés que había estado presente a lo largo de la Historia de la Psicología, excepto en el conductismo. Neisser define

podría decirse del conductismo que, por su especial énfasis en el comportamiento humano y sus propuestas de modificación conductual, rehúsa a ser considerada una escuela en psicología, toda vez que este término remite a una realidad que no se puede constatar e indicaría una serie de procesos internos que no constituyen una variable científicamente válida. En todo caso, el conductismo hace del comportamiento de la persona la dimensión fundamental que define lo humano.⁵⁵⁴ De manera similar otras escuelas en psicología dan prioridad a una dimensión de lo humano, sea lo emocional, lo somático, lo familiar, lo social, lo neurofisiológico, desde donde se intenta comprender, definir y transformar la totalidad de la realidad humana.⁵⁵⁵

en su obra *Cognitive Psychology* (1967) el término cognición como “todos los procesos mediante los cuales el ingreso sensorial es transformado, reducido, elaborado, almacenado, recobrado o utilizado. Se ocupa de estos procesos, aun cuando operen en ausencia de la estimulación relevante, como en la imaginación y las alucinaciones. Tales términos, como sensación, precepción, imaginación, recuerdo, solución de problemas y pensamiento entre otros, se refieren a etapas o aspectos hipotéticos de la cognición”. Tortosa, *Historia*, 433; véase: Robert Solso, Otto MacLin y Kimberly MacLin, *Cognitive Psychology* (Madrid: Pearson, 2008).

⁵⁵⁴ Skinner sostiene que la unidad de la conducta es el reflejo, que resulta, como es bien sabido, de la correlación funcional entre clases de estímulos y clases de respuestas. Tomó como punto de partida el reflejo y destacó el papel de un tipo concreto de estímulos, los reforzadores. Define el control del comportamiento por sus consecuencias (gratificantes o aversivas). Considera la psicología como una ciencia natural, y como tal tiene por finalidad describir fenómenos observados e investigar las leyes que los relacionan. Su meta es la predicción y el control de lo que el organismo hace o dice. Tortosa, *Historia*, 396.

⁵⁵⁵ La Psicología Humanista no sólo se interesa por lo que la persona es en el presente, sino por lo que puede llegar a ser en el curso de su vida. Rechaza la imagen de un organismo robotizado que responde de manera mecánica a los estímulos y considera deshumanizante, en consecuencia, equiparar los seres humanos a una *rata blanca de gran tamaño o un computador más lento*. La crítica principal que hace al psicoanálisis es que es irracionalista y determinista, pues infravalora el papel de la conciencia en la comprensión de la conducta y convierte a la persona en un sujeto sometido a oscuras e inevitables motivaciones inconscientes. La Psicología Humanista resitúa los fenómenos en el presente y supone una renovación

Sería interesante realizar un estudio minucioso sobre este asunto, sin embargo, no es el propósito de este apartado. Basta con señalar que las distintas escuelas en psicología identifican su objeto de estudio con una de las dimensiones que configuran la realidad humana, con lo cual se actualizan algunas características del modelo antropológico griego que tiende a establecer diferenciaciones radicales en la comprensión de lo humano.⁵⁵⁶ El ser humano no se define solo por lo inconsciente, ni por lo cognitivo, lo conductual, lo emocional, lo neurofisiológico o lo social, pues estas son partes que constituyen el todo de lo humano y ninguna de estas dimensiones, por sí misma, puede configurar la totalidad de lo psíquico. Ni siquiera lo psíquico puede constituir la totalidad de lo humano, toda vez que es, también, una parte de la totalidad del fenómeno humano.⁵⁵⁷ Esta manera de considerar lo humano a partir de dimensiones o partes es propia de una antropología griega de orientación neoplatónica que convierte en sustancias o esencias separables algunos de los elementos constitutivos de la

del interés por la conciencia, negada o minusvalorada por las corrientes psicológicas dominantes. Tortosa, *Historia*, 423.

⁵⁵⁶ Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Platón, *Diálogos III*, 45. Además, y por otro lado, el estar mezclado con un cuerpo sin poder separarse de él es algo que produce dolor: tal unión, por tanto, ha de resultarle odiosa si es que —como suele decirse y es parecer de muchos— es mejor para el intelecto el no estar unido a un cuerpo. Aristóteles, *De Anima*, 35.

⁵⁵⁷ Vista desde el *Paradigma de la Complejidad*, la noción de sujeto implica la consideración de un conjunto de relaciones que atraviesan niveles de organización que van desde lo atómico, pasando por lo molecular, lo celular, los tejidos, órganos y sistemas, hasta el individuo-sujeto. Y desde éste hasta los otros humanos. Somos, vamos siendo, en una relación de inclusión y exclusión. Ya lo he dicho: somos la parte y somos el todo. Frenquelli, *Psicosomática*, 132.

realidad humana,⁵⁵⁸ tal como se ha expuesto en otra parte. Quizá sea oportuno recurrir a otra antropología que haga énfasis no en las partes-*sustancias*, sino en las *relaciones*, para intentar una comprensión más integral de lo humano y, en consecuencia, una psicología que recoja los fragmentos y ofrezca una visión completa sobre la realidad humana.

No es fácil encontrar trabajos o publicaciones en los que se exponga el carácter relacional de la psicología, salvo algunas organizaciones como la IARPP, constituida en 2005, de enfoque psicoanalítico, que califica sus aportaciones investigativas y psicoterapeutas con al adjetivo *relacional*.⁵⁵⁹ Si bien realiza propuestas interesantes para comprender los procesos mentales desde lo que denomina *inconsciente relacional*, dando un lugar preponderante a las relaciones interpersonales como condición de su emergencia, e incorporando los resultados de la investigación científica reciente en fisiología y biología del desarrollo, se mantiene fiel al postulado psicoanalítico según el cual lo decisivo en la configuración de lo humano y, en particular de la mente humana, sería lo inconsciente, toda vez que inconsciente y psicoanálisis se entienden como sinónimos.⁵⁶⁰ Que el psicoanálisis no se identifica con la psicología queda de manifiesto en la siguiente exposición de Martínez: “Este cambio de paradigma está ocurriendo en la Psicología, y también en otras disciplinas afines, como el Psicoanálisis Relacional, y es necesario que entremos en un diálogo intenso

⁵⁵⁸ Jámblico tempranamente, sin embargo, insistirá sobre la naturaleza o sustancia «intermedia» del alma, que debe entenderse no tanto «entre» el Intelecto y el cuerpo, cuanto «media», incorpórea y corpórea, indivisible y divisible, que permanece como una entidad que revela diversos grados de perfección y claridad en la medida en que más se asimile a la semejanza del Intelecto o a la semejanza del cuerpo, sin confundirse con ninguno de ellos. Francisco García Bazán, “Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo”, *Anuario Filosófico*, 33, no. 66 (2000): 128. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=29226>.

⁵⁵⁹ Véase: Clínica e investigación relacional. Revista electrónica de Psicoterapia. <http://www.iarpp.es/organizacion.php>. <https://www.psicoterapia-relacional.es/CEIRREVISTA-On-line/CEIR-Portada>. (consultada el 14 de junio de 2019).

⁵⁶⁰ cf. Martínez, “La mente”, 353.

con las distintas disciplinas científicas”.⁵⁶¹ Desde esta posición epistemológica se podría hablar de psicoanálisis relacional,⁵⁶² no así de psicología relacional.

La psicología relacional establece la categoría *relación*, apoyándose en los principios de la antropología bíblica, y teniendo en cuenta los aportes de otros autores ya citados, como la *pedra angular* de su comprensión respecto de la realidad humana en particular y de la realidad en general considerada como un todo. Esta aseveración tiene implicaciones significativas, a saber: 1. Se asume el término *relación* como *categoría ontológica y antropológica fundamental*⁵⁶³; 2. Se sostiene que *todo* está relacionado e íntimamente implicado; 3. Se comprende la totalidad de la realidad, de la cual hace parte el ser humano, como un complejo entramado relacional que no podría reducirse a uno de sus elementos o dimensiones constitutivas; 4. Se afirma la relación interpersonal como condición de posibilidad para la emergencia y el despliegue de lo

⁵⁶¹ Martínez, “La mente”, 353.

⁵⁶² En el psicoanálisis relacional se encuentran dos (2) maneras de comprender la psiqué humana; por un lado, el modelo orgánico propuesto por Freud, según el cual, lo pulsional hace referencia a ‘lo que es constitucional y a priori en la construcción de la experiencia humana’, estableciéndose el carácter determinante de las pulsiones en la emergencia de lo psíquico. Como reacción a este modelo conceptual algunos discípulos de Freud, especialmente Sándor Ferenczi, dieron importancia decisiva a las ‘relaciones interpersonales’ no sólo en la configuración de lo psíquico, sino en las estrategias de intervención. Esta corriente alternativa del pensamiento psicoanalítico se estableció en los Estados Unidos dando origen a lo que se conoce como psicoanálisis relacional, según el cual ‘todos los *significados* se producen en la relación y por ello nada es innato de la misma manera que en el modelo pulsional’. De lo pulsional a lo interpersonal. Esta podría ser la consigna que identifica este movimiento dentro del psicoanálisis. No obstante la importancia de esta transición, el psicoanálisis relacional limita el fenómeno psíquico a lo interpersonal y sus efectos en la realidad intrapsíquica, dejando por fuera de sus consideraciones otras *relaciones* fundamentales que intervienen en la constitución de la psiqué humana. Stephen A. Mitchell, *Conceptos relacionales en psicoanálisis* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1993), 77-78.

⁵⁶³ Pániker, *Asimetrías*, 57.

propriamente humano; 5. Se definen los términos *cuerpo* y *alma* no como entidades o esencias, sino como conceptos que remiten a relaciones fundamentales; 6. Se entiende el término *espíritu* no como una realidad ajena al ser humano, sino como una forma de indicar su relación con el misterio o con una realidad mayor que le abarca y trasciende; 7. Se propone entender la salud y la enfermedad como expresiones de una trama relacional específica;⁵⁶⁴ 8. Se redefine lo inconsciente, lo emocional, lo simbólico, lo cognitivo y lo comportamental a partir de las dinámicas emergentes en las relaciones interpersonales concretas; 9. Se hace un énfasis especial en la propia biografía entendida como lugar de encuentro de diversos eventos interpersonales; y 10. Se sugiere un tipo de intervención que se establezca en una auténtica relación interpersonal.

Afirmar que la psicología relacional se fundamenta en los postulados de la antropología bíblica significa considerarla una *alternativa* a las escuelas tradicionales en psicología y su forma específica de concebir la realidad humana desde otros presupuestos antropológicos. Que se apoye en los principios de la antropología bíblica no implica que la psicología relacional sea confesional, toda vez que esta antropología es un intento por entender al ser humano de una manera integral, inserto en una historia que le antecede y le trasciende, donde establece múltiples relaciones que lo constituyen como tal. Es difícil encontrar, por lo menos en el rastreo bibliográfico que se ha realizado para esta investigación, una psicología que se estructure a partir de la concepción hebrea sobre

⁵⁶⁴ En un sentido estricto, los seres humanos nos originamos en el amor y somos dependientes de él. En la vida humana, la mayor parte del sufrimiento viene de la negación del amor: los seres humanos somos hijos del amor. En verdad, yo diría que el 99% de las enfermedades humanas tiene que ver con la negación del amor. No estoy hablando como cristiano, estoy hablando desde la biología. Estoy hablando desde la comprensión de las condiciones que hacen posible una historia de interacciones recurrentes suficientemente íntima como para que pueda darse la ‘recursividad’ en las coordinaciones conductuales consensuales que constituye el lenguaje. Humberto Maturana, “Emociones y lenguaje en educación y política” (Material para el curso de Teoría de Sistemas. Colección Hachette/Comunicación, Chile, 1988).

el ser humano. Existen psicologías que se definen a sí mismas con nombres como *pastoral* o *de la religión*,⁵⁶⁵ sin embargo, esto no supone que en su estructuración como disciplina se hayan tenido en cuenta los presupuestos de la antropología bíblica, pues se abordan las cuestiones religiosas o pastorales desde otra concepción antropológica. Además, algunas de estas psicologías establecen su objeto de estudio a partir de una parcela de la realidad psíquica del ser humano, a saber, aquella que se refiere a su religiosidad.⁵⁶⁶ La psicología relacional, pues, intenta aproximarse a la realidad humana en su conjunto, no a una parte de su estructura, ni siquiera a un fragmento de su realidad psíquica, desde la comprensión bíblica del ser humano que da importancia decisiva a la categoría *relación*. Se mostrará, en lo que sigue, la *alternativa* que representa la psicología relacional a la hora de concebir no sólo la realidad psíquica del ser humano, sino su íntima vinculación con todas las dimensiones que constituyen la realidad en su conjunto.

El punto de partida de esta perspectiva psicológica es la dimensión relacional de la realidad. No sólo se puede afirmar que todo en la realidad está relacionado, sino que esta misma dinámica relacional constituye la realidad. El mismo proceso cósmico es el resultado de un largo proceso relacional que va configurando nuevas realida-

⁵⁶⁵ Véase. Enrique León Arbeláez, Verónica Moreno, Judith Peña y Guillermo Mesa, “Psicología pastoral. Aproximaciones teóricas y tendencias actuales”, *El Ágora. Revista de ciencias sociales*, 14, no. 2 (2014): 671-682. <https://doi.org/10.21500/16578031.72>.

⁵⁶⁶ En lo anteriormente dicho se ve claramente la diferencia entre la psicología de la religiosidad y las demás ciencias psicológicas, porque la psicología de la religiosidad no estudia toda la actividad psíquica del hombre, sino una parte, su religiosidad. Aunque es distinta de las demás ciencias psicológicas, ella no puede prescindir por completo de las conclusiones de estas ciencias autónomas, porque para comprender la religiosidad en el psiquismo humano se necesita conocer cómo funciona este mecanismo. Pero estas relaciones son más bien indirectas que directas, porque la psicología de la religiosidad tiene su objeto bien determinado y hace uso de los métodos psicológicos que sirven mejor para la solución de sus problemas. Mateo Mankeliunas, “Introducción a la psicología de la religiosidad”, *Revista Colombiana de Psicología*, 2, no. 2 (1957): 188. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/32404>.

des y permite la emergencia de novedades evolutivas.⁵⁶⁷ La realidad humana no es una excepción en esta dinámica relacional.⁵⁶⁸ Si bien existe una historia de la especie humana, *filogénesis*, se tendrá en cuenta el proceso biográfico de cada individuo,⁵⁶⁹ *ontogénesis*, para entender los postulados cardinales de la psicología relacional.

⁵⁶⁷ Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como suma de relaciones. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 31-32. En esta nueva visión del mundo, el universo se considera como una telaraña dinámica de sucesos *relacionados* entre sí. Ninguna de las propiedades de una parte de esta telaraña es fundamental; todas ellas siguen el ejemplo de las propiedades de las demás partes, y la consistencia total de sus *interrelaciones* mutuas determina la estructura de todo el entramado. Capra, *El Tao*, 329.

⁵⁶⁸ Hoy pienso que, en su existencia terrena, todo el hombre *es* su cuerpo, y que este es *el término provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente la han precedido y dotado de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes*. Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 318.

⁵⁶⁹ El barcelonés propone una antropología que tiene como uno de sus componentes esenciales lo que él llama el *trayecto biográfico*. Con ese concepto designa la experiencia del ser humano, del nacimiento a la muerte: el enfrentamiento con el mundo, con él mismo, con los otros y con Dios –se podría ampliar el concepto a lo sagrado, en general–. El *trayecto biográfico* es el proceso de trabajo por medio del cual el hombre busca el *sentido de la vida*; ese *algo* que va descubriendo en un mundo complejo que oscila entre la caída en el caos primigenio y la construcción de un orden rígido y opresivo. El concepto de *trayecto biográfico* posee, además, una decisiva implicación hermenéutica ya que, tal como Duch mismo lo formula explícitamente, se quiera o no, la biografía humana concreta se plasma de diversas maneras “en todo lo que pensamos, hacemos y sentimos”. Coincide, así, plenamente, con los supuestos básicos de la hermenéutica filosófica de Gadamer cuando éste afirma que en todo proceso de interpretación, inevitablemente, el intérprete proyecta sus categorías de pensamiento, su subjetividad, sobre lo interpretado. Julio Amador Bech y Jennie Quintero, “La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 216 (2012): 26-27.

Cada nueva vida humana está antecedida por una relación interpersonal: *los progenitores*. Esta relación de pareja se convertirá en el contexto vital más importante para el recién convocado, toda vez que es allí donde recibirá las impresiones que irán dando forma a su organismo y estructurando su específica manera de sentir, de pensar y de estar en el mundo. Una deficiente alimentación, por ejemplo, tendrá consecuencias en la configuración de la manera de ser de la persona, así como la ausencia de contacto o la agresividad verbal.⁵⁷⁰ Todas estas son *impresiones* que dependen de otras personas, pues el recién nacido está expuesto a lo que otros digan sobre él o hagan con él. Cada ser humano que interactúa con el infante va dejando *huellas*, una más profundas que otras, que irán constituyendo su futura personalidad⁵⁷¹ e identidad.⁵⁷² La *socialización primaria*, como la denominan Duch y otros autores, hace referencia al proceso por medio del cual el recién nacido es *incorporado al mundus*⁵⁷³ de los otros y, a la vez, va *internalizan-*

⁵⁷⁰ Solo hacen falta un par de experiencias muy negativas para que los niños tengan la sensación de vivir en una zona de combate y el tamaño de sus regiones de presupuestación corporal se reduzca cuando llegan a la edad adulta. Crecer en una familia cruel o caótica, con muchos conflictos o críticas verbales, aumenta la inflamación en las muchachas adolescentes y sitúa a los niños varones en una trayectoria que lleva a la enfermedad crónica; es casi tan negativo para el desarrollo de estas redes como lo son los malos tratos o el abandono durante la infancia. Barrett, *La vida secreta*, 259.

⁵⁷¹ Tanto la identificación como la imposición primaria son, con y desde el otro, inicialmente los padres respecto de un bebé en quien, por otra parte, establecen marcas inconscientes en la fundación de su psiquismo y empujan una forma de ser. Pero los padres no son los únicos. En un vínculo significativo, como por ejemplo de pareja, esto es de un adulto respecto de otro, también se producen marcas inconscientes originarias propias de la pertenencia a esa relación. Isidoro Berenstein, "El vínculo y el otro", *Psicoanálisis APdeBA*, no. 23 (2001): 14. <https://mmhaler.files.wordpress.com/2010/10/el-vinculo-y-el-otro-berenstein.pdf>.

⁵⁷² No es factible encuentro alguno entre individualidades puras y brutas: entre islas de existencia que se autogenerarían a espaldas de toda semi-sis, según tal falacia. En virtud de una dialéctica sin fin, en cambio, las múltiples identidades se construyen en común, tanto a sí mismas como recíprocamente. Duch, *Un ser de mediaciones*, 305.

⁵⁷³ A diferencia de lo que tanto el sentido común como las metafísicas dogmáticas de corte realista e idealista presumen, carece de fundamento

do las características fundamentales de quienes van configurando su propio *mundus*:

Cuando cada sujeto nace, sostienen Luckmann y Berger, no es aún miembro de la sociedad en cabal sentido; llega predispuesto a serlo, en cambio, y capaz de lograrlo durante las etapas iniciales de su biografía. Para ello, no obstante, debe consumir la interiorización del mundo simbólico en que desarrolla su existencia, esto es, aprehenderlo e interpretarlo. Al interiorizar, la persona comprende y asume el mundo de quienes la rodean, amén de sus idiosincrasias y perfiles. Quien consuma las etapas básicas de esa interiorización deviene miembro cabal de la sociedad.

[...] La socialización primaria incluye la consumación de la facultad del lenguaje a través de la lengua materna; la asimilación de las constelaciones sónicas y simbólicas que integran el *mundus* de los precursores; y el aprendizaje de los patrones afectivos, gestuales y rituales que otorgan sentido al nudo *logos*, esenciales a la hora de armar identidades. Es gracias a esta identificación con los otros significativos como el niño deviene capaz de identificarse a sí mismo, es decir, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible.⁵⁷⁴

El organismo humano, una vez ha comenzado el desarrollo embrionario, es la primera realidad que comienza a movilizarse adquiriendo, progresivamente, una forma específicamente humana.⁵⁷⁵ Esta nueva realidad en gestación —que contiene información

confundir la “realidad matérica o física”, de un lado, con la “realidad humana” o *mundus*, de otro. Esta última está hecha de cultura: acciones y gestos, voluntades y deseos, motivos y sentimientos, signos y palabras, símbolos y metáforas, ritos y liturgias, técnica y fabricación, monumentos y mementos. Duch, *Un ser de mediaciones*, 67-68.

⁵⁷⁴ Duch, *Un ser de mediaciones*, 475-476; Lluís Duch, *La educación y la crisis de la modernidad* (Barcelona: Paidós, 2002), 26. Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Barcelona: Herder, 1988), 185.

⁵⁷⁵ Según Nietzsche, hay que partir del cuerpo, porque en él se halla el centro de las interpretaciones y donde se digieren las vivencias; de su

genética procedente de ambos progenitores- se va desplegando en el contexto de una relación primordial: *con la madre*. Desde este momento, el nuevo ser humano estará expuesto a los impactos de otro ser humano, impactos que repercutirán en su formación intrauterina y más allá de ella. El momento del nacimiento no sólo implica la exposición a otros seres humanos, sino que significa la primera ruptura relacional con una persona significativa. Esta ruptura, para algunos, constituye un verdadero trauma.⁵⁷⁶ Sobre el organismo (*Körper*) del recién nacido se pronunciarán múltiples palabras, algunas dirigidas a él, otras dirigidas a personas distintas, pero escuchadas por él, y se posarán muchas manos y diferentes maneras de ser tocado. Ha comenzado, entonces, el proceso de intervención de los otros en la configuración del cuerpo humano (*Leib*)⁵⁷⁷ y la estructuración de lo que se denomina alma humana, es decir, la *presencia de los otros en mí*.

Las palabras pronunciadas con sus diferentes énfasis y tonalidades, los gritos proferidos, las expresiones faciales con la variedad de gesticulaciones posibles, las posiciones corporales, las reacciones impulsivas y desproporcionadas, los golpes o contactos violentos que las personas del contexto familiar dirigen al infante tienen un efecto directo en su organismo, efecto que podría ser experimentado como nocivo o favorable dependiendo de la motivación

«realidad de hecho», su «fuerza asimiladora» y apropiadora, su «fuerza digestiva», porque en todas las manifestaciones de la cultura, incluso de la «cultura superior», pervive la animalidad. Sin embargo, su radicalización corporal, incluso fisiológica, no le impide ser «el más riguroso adversario de todo materialismo». Cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la «experiencia vital» y mejor comprenderemos el «espíritu», cuyo mundo de símbolos tiene su raíz en la corporalidad. Jesús Conill Sancho, “Naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71 (2015): 1257. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/6580>. Véase. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 159.

⁵⁷⁶ Véase. Otto Rank, *El trauma del nacimiento* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1929). Francisco Pizarro Obaid, “Otto Rank y la controversia sobre el trauma del nacimiento”, *Tempo Psicanalítico*, 44 (2012): 423-443. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v44n2/v44n2a11.pdf>.

⁵⁷⁷ Véase. Lopera, *Sabiduría*, 142.

y la intensidad con que son ejecutados. Sea por exceso o por deficiencia, esta variedad de situaciones tiene un efecto significativo en el desarrollo de la persona en su conjunto. Estas experiencias y lo que provocan en el organismo del infante se expresan con el verbo latino *afficere*, toda vez que es una acción realizada por un ser humano sobre otro ser humano. Este verbo traduce las acciones *de afectar, producir y poner en un determinado estado a quien recibe las acciones*, lo que da origen al sustantivo *afecto*, de donde se deriva el término *afectividad*,⁵⁷⁸ esto es, acción de generar un efecto en el organismo del otro. *Lo afectivo*, pues, tiene que ver con las acciones realizadas por una persona y sus impactos-*efectos* en el organismo del sujeto que las recibe.⁵⁷⁹ Sin relación interpersonal, pues, no es posible lo afectivo. Ahora bien, los efectos de estas acciones son sentidas y percibidas por el infante de una manera específica, dependiendo, como se dijo, de la motivación y la intensidad de quienes las realizan. Este sentir y percibir provocan, ade-

⁵⁷⁸ Estamos acostumbrados a definir al ser humano como animal racional, y es correcto. Pero esta definición nos hace olvidar que la cualidad de razonar no es la primera que desarrollamos en la vida, ni el instrumento primario con que nos abrimos a los otros. Mucho antes de empezar a pensar y a formular los pensamientos con palabras, «conocemos» lo que nos rodea y lo amamos o tememos. La puerta primera mediante la que nos abrimos al mundo exterior a nosotros es la afectividad. Y, curiosamente, el primer sentido mediante el cual experimentamos y ejercemos esa afectividad es el tacto. José Manuel Sánchez Caro, “Dimensión humana y cristiana de la afectividad”. (Conferencia, Universidad Pontificia de Salamanca, 23 de febrero de 1991).

⁵⁷⁹ Así, indistintamente de si las experiencias más significativas ante eventos de la vida cotidiana del ser humano se desarrollan constructiva o patológicamente, estas se caracterizan por ser afectivamente estremecedoras o conmovedoras, dado que representan y simbolizan sensaciones de valoración para los seres humanos. De esta forma, la afectividad presenta una intrincada, compleja y estrecha relación con la corporalidad, ya que la primera siempre y en todo momento se manifiesta difusa o explícitamente a través de las sensaciones corporales. En otras palabras, las sensaciones corporales son una puerta inicial para acceder conscientemente a los afectos. Alberto De Castro y Angélica Gómez, “Corporalidad en el contexto de la psicoterapia”, *Psicología desde el Caribe*, no. 27 (2011): 231. <http://www.redalyc.org/pdf/213/21320708011.pdf>.

más, un movimiento en la experiencia organísmica del infante;⁵⁸⁰ este movimiento se expresa con el verbo latino *movère* e implica una alteración que modifica el estado habitual; este es, al parecer, el origen del sustantivo *emoción*. *Lo emocional*, pues, es un movimiento organísmico provocado por las acciones de los demás que generan sensaciones distintas en la persona que las recibe y que perduran más allá de los acontecimientos. Lo emocional, como se expuso en otro apartado, es aquello que sucede en el propio cuerpo cuando se establece una relación interpersonal.⁵⁸¹ Desde este punto de vista, lo emocional es una resonancia corporal sentida y percibida de una forma particular por el sujeto que es expuesto a las acciones de los demás; en otras palabras, lo emocional depende de lo afectivo.⁵⁸²

Cuando el contexto familiar produce acciones recurrentes que afectan el desarrollo organísmico del infante, lo emocional se va instalando como una manera habitual de responder a los estí-

⁵⁸⁰ La mayoría de los científicos están de acuerdo en que el afecto está presente desde el nacimiento, y que todos los bebés pueden sentir y percibir placer y desagrado, aunque no todos están de acuerdo en que los recién nacidos vengan al mundo con emociones plenamente formadas. Barrett, *La vida secreta*, 102.

⁵⁸¹ Las emociones evidencian la forma como el ser humano es impactado por las situaciones y los acontecimientos de su diario vivir, los cuales son vivenciados corporalmente. De esta manera, generan fuertes reacciones psicósomáticas que no son de larga duración y son fáciles de percibir e identificar, dentro de las cuales encontramos: aumento de la presión arterial, hiperventilación, sudoración excesiva, alteraciones en el lenguaje, entre otras. Barrett, *La vida secreta*, 102.

⁵⁸² Las emociones no surgen del rostro ni de la voráGINE del núcleo interior de nuestro cuerpo; no surgen de una parte concreta del cerebro. La razón es que nuestras emociones no son algo intrínseco que espera ser revelado. Las emociones están construidas por nosotros. No reconocemos emociones ni identificamos emociones, sino que construimos nuestras experiencias emocionales y las percepciones de las emociones ajenas en el acto, según se necesite, mediante una compleja interacción de sistemas. Los seres humanos no estamos a merced de unos circuitos de emociones míticos sepultados profundamente en las partes animales de nuestro cerebro tan evolucionado, sino que somos los arquitectos de nuestra propia experiencia. Barrett, *La vida secreta*, 65.

mulos recibidos; en otras palabras, se van estableciendo patrones emocionales que no sólo influyen en la forma que va adquiriendo el cuerpo humano,⁵⁸³ sino en la estructuración del modo como la persona experimenta su cuerpo, percibe a los demás y se relaciona con ellos. Y esto sucede durante un buen número de años en los cuales el infante es un sujeto pasivo, toda vez que no puede protegerse de las afectaciones de aquellos que configuran su sistema familiar, ni entender cómo van configurando su forma de ser. La exposición a esta variedad de estímulos visuales, auditivos y corporales contribuye a la emergencia de imágenes, *imago* en latín, de una raíz indoeuropea, *aim*, que indica la acción de *copiar*.⁵⁸⁴ Se entiende la imagen como una representación de lo percibido por los sentidos y la experiencia del organismo cuando es afectado por [*lo*] demás y por [*los*] demás; esta representación es incorporada por la persona y almacenada en su memoria a manera de *una traducción* de la experiencia vivida.⁵⁸⁵ *Lo imaginal*, pues, adviene en el pro-

⁵⁸³ El rígido dice: “No quiero, soy mejor que tú, concédeme reconocimiento y apreciación”. Se envara, se echa hacia atrás, se refuerza y se estira en posturas emocionales de orgullo y desafío. La persona rígida actúa, domina y controla a través de la autoafirmación. Piensa cautelosamente. Es un negador. Aleja a los demás introyectándose en el otro. Les hace parecer más pequeños haciéndose él más grande. Este estado está creado para enfrentarse a sentimientos que surgen de su interior, sentimientos de soledad, debilidad o necesidad, frente a los cuales, el rígido se envara para el ataque. Stanley, *Anatomía*, 140.

⁵⁸⁴ En su acepción restringida, sin embargo, *imaginatio* es la facultad que retiene las sensaciones (*aisthesis*), una especie de eco, “doblete mnémico” o residuo. Así las cosas, el concepto de *imaginatio* es inherente a la aptitud pasiva de la visión y a sus usos –imagen y memoria-. Duch, *Un ser de mediaciones*, 243.

⁵⁸⁵ Lee Strasberg, en el *Actors Studio*, radicaliza el mismo principio: “La memoria afectiva no es la simple memoria, es una memoria que compromete al actor personalmente hasta el punto en que experiencias profundamente enraizadas en él comienzan a reaccionar. Su instrumento se despierta y deviene capaz, sobre la escena, de recrear esa manera de vivir que es esencialmente ‘revivir’. La experiencia emocional original puede estar relacionada con los celos, el odio o el amor; puede ser una enfermedad o un accidente. Si mentalmente no se recuerda de inmediato ese tipo de experiencia, generalmente es un indicio de que esta experiencia existió, pero que ha sido sepultada en el inconsciente y no quiere ser

ceso de exposición a situaciones relacionales en las que el infante siente, percibe, incorpora, organiza y memoriza las palabras y las acciones de los demás.⁵⁸⁶ Este parece ser, por otra parte, el procedimiento que va dando origen a los Modelos Operativos Internos (MOI),⁵⁸⁷ entendidos como representaciones, mapas cognitivos o guiones que un individuo va elaborando sobre sí mismo y sobre los demás a partir de las experiencias vividas que configuran, a su vez, patrones relacionales específicos.⁵⁸⁸

arrancada de ahí". Lee Strasberg, *Le travail de l'Actors Studio* (Paris: Gallimard, 1969), 111.

⁵⁸⁶ Martín Rodríguez, "Exponer lo imaginal: reproducir y representar", *Arte, Individuo y Sociedad*, 22, no. 1 (2010): 36. <https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/view/ARIS1010110035A>.

⁵⁸⁷ Los MOI incluyen representaciones de uno mismo y de los demás, sirven para regular, interpretar y predecir la conducta relacional, los pensamientos y los sentimientos de uno mismo y del otro. Inge Bretherton y Kristine Munholland, "Internal working models in attachment relationships: A construct revisited", *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications*, (2008): 89-111. <https://psycnet.apa.org/record/2008-13837-005>. Los MOI son como esquemas, más o menos conscientes, o "estructuras internas", con los que cada uno de nosotros se mueve en el mundo, es decir, en el mundo de relaciones humanas. Mario Marrone, *La teoría del apego. Un enfoque actual* (Madrid: Psimática, 2001); Daniel Stern, "One way to build a clinically relevant baby", *Infant mental Health Journal*, no. 15 (1994): 36-54. <https://onlinelibrary.wiley.com>. Véase: John Bowlby, *Attachment and Loss: Attachment* (London: Hogarth Press, 1969).

⁵⁸⁸ Los patrones de relación temprana tienden a ser recreados en las situaciones posteriores, en interacción con los nuevos compañeros relacionales. Carlos Rodríguez, "Epistemología del Psicoanálisis Relacional", *Clinica e Investigación Relacional*, no. 1 (2007): 10. <https://www.psicoterapia-relacional.es/>. Benedicte Lowyck, Patrick Luyten, Koen Demuyttenaere y Jozef Corveleyn, "Efectos de los Modelos Operativos Internos generales y específicos en la satisfacción de la relación de pareja: un estudio prospectivo", *Persona*, no. 10 (2007): 14. <http://www.redalyc.org/pdf/1471/147112813002.pdf>. Un modelo interno de apego, es una forma de modelo mental (Bowlby, 1969). La formación de modelos mentales, constituye un modo fundamental a través del cual, la memoria implícita permite a la mente crear generalizaciones, y síntesis de experiencias pasadas. Posteriormente, estos modelos se usan para sesgar la cognición presente, de modo que se pueda realizar un análisis más rápido de la

En esta continua interacción con otras personas y con la realidad en su conjunto intervienen una variedad de estímulos que impresionan al infante; algunos estímulos proceden del contexto eco-ambiental y otros son propios de la intervención humana; los primeros podrían definirse como señales, mientras los segundos reciben el nombre de símbolos.⁵⁸⁹ *Lo simbólico*,⁵⁹⁰ propiamente hablando, hace referencia a la capacidad humana de crear un *mundo* intermedio⁵⁹¹ entre los estímulos emanados de la naturale-

percepción del instante, y también para que la mente pueda anticipar los acontecimientos que se producirán a continuación. Así, los modelos mentales constituyen un modo esencial, mediante el cual el cerebro aprende del pasado, influye directamente sobre el presente y modela las acciones futuras. Martínez, “La mente”, 364.

⁵⁸⁹ Los símbolos, en el sentido propio de esta palabra, no pueden ser reducidos a meras señales. Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son “operadores”; los símbolos son “designadores”. Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional. Cassirer, *Antropología filosófica*, 32. El signo se caracteriza por el “convencionalismo unívoco”, mientras que las marcas propias del símbolo son la “equivocidad” y la “plurivocidad”, a tal punto que es capaz de abrir nuevas y hasta inéditas dimensiones de la “realidad” a los sujetos que le confieren uno u otro significado. Duch, *Un ser de mediaciones*, 170; Josep Maria Terricabras, “Concepte de símbol en la filosofia”, *Debats a la cruïla sobre el símbol*, (1995): 17-20.

⁵⁹⁰ A consecuencia de la unidad psíquica de la humanidad, “lo simbólico” es lo que todos los sujetos compartimos sin distinción de cultura, sexo, raza o estatus, el más inequívoco y contundente indicador de la radical igualdad de todos. El “símbolo”, en cambio, plasma la articulación histórica y siempre concreta de la mencionada categoría primordial, sometida a circunstancias y coyunturas enormemente diversas. Duch, *Un ser de mediaciones*, 180.

⁵⁹¹ Durante nuestra investigación, una y una otra vez, hemos llegado a la conclusión de que el verdadero concepto de lo «simbólico» (*des Symbolischen*) no se adapta a las tradicionales clasificaciones y dualismos metafísicos, sino que rompe (*sprengt*) sus marcos. Lo simbólico no pertenece nunca ni al «allende» (*Diesseits*) ni al «aquende» (*Jenseits*), ni al campo de la «inmanencia» o al de la «transcendencia», sino que su valor consiste en que supera esas antítesis (*Gegensätze*) procedentes de una teoría me-

za, las experiencias interpersonales y la intuición de lo trascendente, esto es, lo que el ser humano elabora a partir de su inmersión e implicación en el mundo natural para vivir humanamente.⁵⁹² En esta creación simbólica es implicado el infante en su proceso de desarrollo por parte de otros seres humanos ya insertos en un determinado contexto simbólico.⁵⁹³ Obsérvese que estos contextos simbólicos en los que se desarrolla el infante están configurados a partir de lo afectivo, lo emocional y lo imaginal, condiciones éstas necesarias para la emergencia de lo cognitivo.⁵⁹⁴ *Noscère* es

tafísica que sólo conoce dos mundos (*Zweiweltentheorie*). El símbolo no es lo uno o lo otro, sino que representa «lo uno en lo otro» (*das eine im anderen*) y «lo otro en lo uno» (*das andere im einen*). Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III* (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), 446-450.

⁵⁹² Así pues, el símbolo es el medio a través del cual el hombre se hace de la realidad. Al respecto Cassirer comenta que “[el] principio y origen [del símbolo] hay que buscarlo en una creación autónoma del espíritu mismo. Sólo a través de ella descubrimos y nos hacemos de aquello que llamamos la ‘realidad’” (Cassirer, 1985: 57). De esta manera, podemos apresurar, como inferencia, que en la óptica del maestro de Marburgo el puente intermediador entre el hombre y la naturaleza es precisamente el símbolo. Roberto González, “En torno al habitar simbólico del hombre y la apertura original del mundo, desde la óptica de Ernst Cassirer”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9, no. 19 (2012): 219. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000200010. La función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso (...) Lo simbólico designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad (...) Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprensión de la realidad. Véase. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 1985); Idelfonso Sánchez, “Lo simbólico y lo imaginario a propósito del hombre. Supuestos para una reflexión sobre la mujer”, *Análisis*, 46, no. 84 (2014): 45. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/analisis/article/view/2090>. El último es un “entendimiento discursivo” que depende de dos elementos heterogéneos; no podemos pensar sin imágenes, ni podemos intuir sin conceptos. Cassirer, *Antropología filosófica*, 52.

⁵⁹³ Duch, *Un ser de mediaciones*, 73.

⁵⁹⁴ La sensación es la primera fuente de nuestro conocimiento del mundo físico. Además, el ser humano tiene la capacidad de retener en su memoria

el verbo en latín del cual se deriva el sustantivo *cognición* y designa la acción de conocer, de donde se sigue que *lo cognitivo* hace referencia a la capacidad humana para procesar la información recibida, tanto del exterior como del interior, y estructurar lo que se denomina pensamiento. No es el momento para detenerse en un análisis exhaustivo de este asunto, pues existen trabajos significativos que indican, paso a paso, cómo se adquiere esta capacidad humana para conocer.⁵⁹⁵ El universo simbólico compartido por

imágenes de lo que ha percibido, y sobre la base de lo percibido y de la imagen recordada se forma la experiencia, primer eslabón en el proceso de formación de las ideas. Aristóteles resume estas diferentes funciones del alma al afirmar que “el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente”. Entre la sensación y la idea intelectual se encuentra la imagen; esta es la posibilidad de la idea, pues prescinde de la materia y solo es forma. Rojas, *Filosofía*, 14; Jean Piaget, *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 315. La fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica (“el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico”), sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogía y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen. Esto es lo que quiso decir Ortega al definir al hombre como *animal fantástico*. Éste (el lenguaje) se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Nietzsche, *Sobre verdad*, 10, 22. Pues bien, ese programa de vida que cada cual es, es, claro está, obra de su imaginación. Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico del imaginar, el hombre no sería hombre. La piedra para ser no necesita construir con su fantasía lo que va a ser —pero el hombre sí. En una de sus dimensiones esenciales la vida humana es, pues, una obra de imaginación. Pero esto quiere decir que nuestra vida es, por lo pronto, una fantasía, una obra de imaginación. Y, en efecto, en todo instante tenemos que imaginar, que construir mediante la fantasía lo que vamos a hacer en el inmediato. Sin esa intervención del poder poético, es decir, fantástico, el hombre es imposible. José Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo V* (Madrid: Revista de Occidente, 1964), 137, 168.

⁵⁹⁵ Véase: Jean Piaget, *Seis estudios de Psicología* (Bogotá: Editorial Labor, 1995).

un grupo social específico o por una familia constituye el suelo nutricional donde se desarrollan las facultades propiamente humanas. Así lo resume Cassirer:

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara.⁵⁹⁶

Merece una especial consideración el asunto del lenguaje. Si bien hace parte del *universo simbólico* como lo sugiere la cita de Cassirer, también es una realidad que emerge dentro de un proceso vital que le da origen. El lenguaje humano, pues, es una construcción humana.⁵⁹⁷ A pesar de la alta estima que algunas tradiciones psicológicas, especialmente de orientación psicoanalítica, le confieren al lenguaje, este hunde sus raíces en los *conceptos* que, a su vez, se van configurando a partir de una serie de eventos multisensoriales. Así lo explica la reciente investigación neurocientífica:

⁵⁹⁶ Cassirer, *Antropología filosófica*, 26.

⁵⁹⁷ El lenguaje no constituye una función aislada del ser humano, sino que, a través de lo vivido por el cuerpo propio, es al mismo tiempo la afirmación del mundo de los objetos —y, evidentemente y por encima de todo, del otro— y la afirmación de uno mismo en relación con ellos. A través de su presencia en el mundo, el ser humano recibe y registra todo lo que le viene de fuera, y, si es posible, lo «vuelve a jugar» (*rejoue*), lo mima (lo somete a la mimesis), primero, con sus propios gestos; después, por mediación de articulaciones sonoras; y, finalmente, con sus propios grafismos. Por eso, para Jousse, el ser humano, fundamentalmente, es un «*anthropos* mímico» (*anthropos mimeur*), que se caracteriza por ser sin solución de continuidad un «quinomimador» (mimetismo *gestual*), un «fonomimador» (mimetismo *sonoro*) y un «mimógrafo» (mimetismo *escrito*). Duch, *Escenarios*, 150; véase: Marcel Jousse, *Anthropologie du geste* (París: Gallimard, 1974).

Los conceptos están relacionados con todo lo que hacemos y percibimos. Y todo lo que hacemos y percibimos está relacionado con nuestro presupuesto corporal. Por lo tanto, los conceptos deben estar relacionados con nuestro presupuesto corporal. Y, de hecho, lo están. Nuestro cerebro captaba todo el contexto sensorial del momento como una pauta de imágenes, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles y sensaciones interoceptivas. Así es como se empiezan a formar los conceptos. Aprendemos de una manera multisensorial. Los cambios en el interior de nuestro cuerpo y sus consecuencias interoceptivas forman parte de cada concepto que aprendemos, tanto si somos conscientes de ello como si no. Los conceptos no son un revestimiento social que recubre la biología. Son una realidad biológica que ha sido cableada en nuestro cerebro por la cultura. Las palabras representan conceptos y los conceptos son instrumentos de la cultura.⁵⁹⁸

Las palabras que constituyen el lenguaje son representaciones sonoras de conceptos que, según la investigación neurocientífica, se van estructurando biográficamente, toda vez que el propio cuerpo estaría expuesto a la influencia de otras personas en un contexto cultural específico. El cuerpo, pues, es un punto de encuentro entre lo biológico y lo cultural.⁵⁹⁹ El lenguaje humano, entonces, ha de entenderse como un producto emergente en el continuo proceso de interacción entre la realidad corporal y la realidad social, lo cual supone una causalidad mixta, esto es, biológica y cultural simultáneamente. Esta manera de entender el lenguaje previene reduccionismos que lo consideran o una realidad exclusivamente cultural o específicamente biológica. Desde esta perspectiva, el lenguaje humano es una construcción histórica sustentada por una clara dinámica interpersonal.

⁵⁹⁸ Barrett, *La vida secreta*, 144, 189-190.

⁵⁹⁹ Somos unos animales excepcionales que podemos crear conceptos puramente mentales que influyen en el estado de nuestro cuerpo. Lo social y lo físico están estrechamente vinculados por el cuerpo y el cerebro, y nuestra capacidad de movernos con eficacia entre lo social y lo físico depende de una serie de capacidades que podemos aprender. Barrett, *La vida secreta*, 250.

Otro es el énfasis que hacen, en relación con el lenguaje, las diferentes corrientes semióticas. Sin entrar en consideraciones detalladas sobre la diversidad de perspectivas, se podría sostener que el ser humano deviene constructor de realidades a partir de una serie de características que le constituyen como *homo*,⁶⁰⁰ para lo cual ha de interactuar, necesariamente, con ‘otras realidades’ que hacen parte de su devenir histórico. El estudio de esta interacción e implicación del *homo* con realidades distintas de él, a partir de las cuales ‘crea’ su *mundus*,⁶⁰¹ recibe el nombre de semiología. El lenguaje, desde esta perspectiva, sería un momento *articulador* y *culmen* de todo este proceso ‘creador’ que sostiene, en última instancia, lo que se denomina *realidad*.⁶⁰² Si bien la neurociencia postula la anterioridad de los conceptos como presupuestos ontogenéticos del lenguaje, este no ha de ser despojado de su valor articulador en el proceso humano de construcción de la realidad, como argumenta la semiología. No se trata, pues, de establecer la primacía de uno o de otro, toda vez que hacen parte de un mismo proceso estructurador

⁶⁰⁰ El ser humano es, a un tiempo y desde una misma raíz, creador e imitador, acrecentador y representador de los mundos en que vive, porque sólo a través de la mimesis y la creación le es posible armar su vida e identidad dentro de ese medio ambiente artificial que en sentido amplio llamamos civilización o cultura. Estas son, constitutivamente semiosis: signo, símbolo y metáfora, configuración y fenómeno, presentación y representación, imaginación y *poiesis*. Duch, *Un ser de mediaciones*, 59.

⁶⁰¹ De acuerdo con una minoritaria, aunque iluminadora tradición antropológica y filosófica, nosotros sostenemos, en cambio, que el *mundus* humano es cualitativamente diferente del orbe físico y biológico, por más que lo tenga como raíz o sustento infaltable. Y que su mudable y lábil constitución carece de fijeza y estabilidad parmenídeas que el sentido común atribuye a este. Duch, *Un ser de mediaciones*, 68; véase: Roland Barthes, *Elementos de semiología* (Madrid: Alberto Corazón, 1971); Josef Simon, *Filosofía del signo* (Madrid: Gredos, 1998).

⁶⁰² Porque el lenguaje, añadimos nosotros, supone la culminación y consumación de la semiosis. Mítico y Lógico –logomítico–, configurador y conceptuador, sintético y analítico, imaginal y racional, efectivo y afectivo, estético y abstracto a un tiempo, posee la exclusiva e indisputada virtud de articular todos los procesos y vertientes de la vida mental, que en rigor no tienen por qué ser ni estar en palabras, pero que sin duda van en pos de ellas, sea en potencia o en acto. Duch, *Un ser de mediaciones*, 128.

de lo propiamente humano; importa, más bien, insistir -teniendo en cuenta el despliegue biográfico de cada individuo concreto- en el desarrollo simultáneo y recíproco de estas cualidades que van configurando la realidad psíquica de una persona.

La anterior es una breve exposición que reclama un desarrollo más cuidadoso y profundo. Con ella se pretende indicar cuál es el objeto de estudio de la psicología relacional. Si bien para la psicología en general el objeto de estudio es el alma, entendida por el paradigma dominante como *mente*,⁶⁰³ se ha podido identificar que lo cognitivo es una parte o fragmento de lo que se conoce como *lo psíquico*. En efecto, la *psiqué* humana es, según lo expuesto, un sistema integrado por diferentes elementos constituyentes, a saber, lo somático,⁶⁰⁴ lo afectivo, lo emocional, lo imaginal, lo simbólico

⁶⁰³ Si bien Lisa Feldman Barrett se cuida de establecer una identificación entre cerebro y mente, algunos apartados de su libro permiten inferirla. [...] Nuestra mente no es solo una función de nuestro cerebro, sino también de los otros cerebros de nuestra cultura. Duch, *Un ser de mediaciones*, 312. La selección natural favorece un cerebro complejo. Es la complejidad, no la racionalidad, lo que hace posible que seamos los arquitectos de nuestra experiencia. Nuestros genes nos permiten remodelar nuestro cerebro y, en consecuencia, nuestra mente. Duch, *Un ser de mediaciones*, 354. El cerebro humano puede crear muchas clases de mentes, pero todas las mentes humanas tienen algunos ingredientes comunes. Barrett, *La vida secreta*, 355.

⁶⁰⁴ La llamada psicología experiencial retoma la corporalidad o dimensión corporal, la cual ha sido relegada por los psicólogos a lo largo de la historia de la *ciencia del comportamiento humano*, no sólo por su mencionada *connotación negativa*, sino también por temor a caer en un reduccionismo biológico. De esta manera, se plantea que el cuerpo constituye un referente directo de la vivencia, por lo cual su estudio y comprensión son esenciales para el desarrollo de la psicología, pero ya no de forma atomizada y separada de las valoraciones e intenciones de la persona, sino como puerta de acceso directo a la experiencia. La psicología experiencial trabaja la experiencia corporal, entendida esta como lo más concreto y empírico de la vivencia de cada ser humano. Así, se plantea que se debe abordar la vivencia desde su aspecto más concreto y evidente, que es la inmediatez corporal implícita en toda experiencia, lo cual no se refiere a las emociones, cogniciones, palabras o movimientos musculares, sino a un estado afectivo implicado permanentemente en el desarrollo del pro-

y lo cognitivo; y como sistema exige que todas sus partes estén en continua interacción y equilibrio. Una alteración en las partes implica una alteración en el sistema. Si esto es así, ninguna de las partes puede constituir por sí misma lo psíquico, pues esta instancia las integra y les confiere unidad. Desde esta perspectiva, es arriesgado asumir una parte de lo psíquico como si fuera la realidad psíquica en sí misma. Este parece ser, al fin y al cabo, el malentendido que ha acompañado a la psicología como disciplina y desde el cual se han generado todas las fragmentaciones de la realidad humana que intenta comprender. La psicología relacional, por su parte, considera la realidad psíquica del ser humano como el resultado de un complejo proceso de estructuración biográfica en la que intervienen muchas personas y de manera diferente. Lo relacional, entonces, es la condición de posibilidad de lo psíquico. Sin relaciones interpersonales no puede emerger un organismo propiamente humano, ni podría hacerse referencia a lo afectivo, lo emocional, lo imaginal, lo simbólico y lo cognitivo, toda vez que estas cuestiones sólo se entenderían si les precede un tipo de relación específica.⁶⁰⁵ Por este motivo se ha insistido en comprender el alma como la *presencia de los otros en mí*, pues lo psíquico-anímico no es una realidad ajena a lo humano, sino que va emergiendo en el despliegue de la vida humana individual donde intervienen no pocos seres humanos.

De lo anterior se desprenden algunas consideraciones importantes: 1. La relación interpersonal es el elemento estructurador

yecto de vida de todo ser humano desde el que se orienta explícita o implícitamente el comportamiento, valoraciones y percepciones ante la complejidad de las situaciones, sus desafíos y sus posibles dificultades. De Castro, *Corporalidad*, 247; véase: Carlos Alemany, *Psicoterapia experiencial y focusing: La aportación de Eugene Gendlin* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997).

⁶⁰⁵ El ser humano es constitutivamente social. No existe lo humano fuera de lo social. Lo genético no determina lo humano, sólo funda lo humanizable. Para ser humano hay que crecer humano entre humanos. Aunque esto parece obvio, se olvida al olvidar que se es humano sólo de las maneras de ser humanos de las sociedades a que se pertenece. Maturana, *La realidad*, 15.

de lo psíquico;⁶⁰⁶ 2. Las partes que constituyen lo psíquico van emergiendo de forma sucesiva: lo somático es la condición de posibilidad de lo afectivo, esto de lo emocional, esto de lo imaginal, esto de lo simbólico y esto de lo cognitivo;⁶⁰⁷ 3. Esta sucesión de causalidad no es rígida ni estricta; es una manera de indicar el proceso de emergencia de lo psíquico que se estructura, más

⁶⁰⁶ Debe tenerse en cuenta, tal como indica David B. Morris, que «la psique del paciente –de todo paciente– es inseparable de las fuerzas sociales y de los sistemas simbólicos que constituyen la cultura humana, de tal manera que el yo (*selfhood*), al igual que la enfermedad, es una construcción bio-cultural [...] La experiencia personal de la enfermedad siempre se encuentra mediatizada por fuerzas culturales». Duch, *Estaciones del laberinto*, 27.

⁶⁰⁷ *Nulla psychologia sine physiologia*, escribió auguralmente Johannes Müller. Lain Entralgo, *El cuerpo humano*, 149. Que somos animales que usamos razón, no hay duda. No obstante, nosotros estamos movidos por emociones como lo están todos los animales. La razón nos mueve sólo a través de emociones que surgen en nosotros en el transcurso de nuestras conversaciones en el interior del flujo trenzado de nuestro lenguaje y emocionar. Maturana, *La objetividad*, 59. Los estudios de Schore sobre neurodesarrollo en los tres primeros años indican el rol preponderante del cerebro derecho en la regulación afectiva, necesaria para el normal desenvolvimiento del psiquismo. Tiempos donde se consolidan los primeros complejos de imagen y emoción, los verdaderos anclajes del lenguaje. Frenquelli, *Psicosomática*, 137. Las relaciones que despliega mi cuerpo abierto al mundo se encuentran en el origen de toda trascendencia, y, precisamente, de este origen mana aquel saber que precede y condiciona todas las relaciones lógico-objetivas que un *cogito* abstracto es capaz de desplegar. Sólo a través de mi adhesión a un mundo *ya* predado y constituido mediante mi realidad corporal, tiene razón de ser el «yo pienso»: lo que ha de ser no es una especie de precedente, anterior a la misma vida, sino que viene a la existencia a partir de la dimensión originaria de la realidad, la cual no es sino mi *exposición corporal al mundo*. Duch, *Escenarios*, 169; véase: Allan Schore, *Affect regulation and the origin of the self: the neurobiology of emotional development* (New Jersey: Erlbaum Associates, 1994); Schore, *Affect regulation and the repair of the self* (New York: W. W. Norton, 2003). A nuestro entender, la cuestión de la imaginación es decisiva porque el conocimiento –y la comunicación posible, por ende– nace y se perfila ante todo como “imagen” (*mythos*); y solo luego, a través de un paulatino proceso de simbólica y metafórica “transustanciación”, adquiere contornos precisos y deviene “concepto” (*logos*). Duch, *Un ser de mediaciones*, 237.

bien, de manera simultánea;⁶⁰⁸ 4. Una vez configurado lo psíquico como sistema, todas las partes interactúan entre sí implicándose y afectándose recíprocamente;⁶⁰⁹ 5. Un fallo en una de las partes del sistema implica un fallo en el sistema; 6. Ninguna de las partes del sistema puede identificarse con el sistema como un todo; 7. Lo comportamental es una expresión de lo psíquico⁶¹⁰ y 8. Lo psíquico, así entendido, es el soporte de la personalidad.

El objeto estudio de la psicología, como se puede apreciar, es más complejo de lo que se ha supuesto y exige, a quien se dedica al ejercicio de la disciplina, comprender lo psíquico como un sistema en constante movimiento, actualización, ajuste y estructuración. Asumir que lo psíquico se identifica con una de sus partes implicaría fragmentar la realidad psíquica del ser humano y, por tanto, la misma realidad humana, reduciéndola a esa parte del sistema. El ser humano no es lo somático, o lo emocional, o lo imaginal, o lo simbólico, o lo cognitivo, toda vez que la disyuntiva [o] implica una exclusión; es, más bien, una conjunción de todas estas dimensiones constitutivas de su ser. Esta es la razón por la

⁶⁰⁸ Las emociones cumplen la doble función de empujar al niño hacia la adquisición del lenguaje y de mantener el contacto con el *caregiver*. La emoción es el cemento de la relación infante-*caregiver*, una vez que el lenguaje es desarrollado, las emociones son empujadas por el lenguaje; necesitan las palabras para desarrollar su complejidad. Shanker, “La red de la racionalidad”, 15.

⁶⁰⁹ El enfoque de la complejidad sugiere en toda realidad humana la existencia de una multiplicidad compleja de niveles que si bien conservan su autonomía se influyen recíprocamente en modo circular y poseen puntos de intersección. Mientras los modelos reductivos privilegian uno de estos niveles dejando de lado los otros, la perspectiva de la complejidad intenta, al contrario, reestablecer entre estos niveles una relación no antinómica sino complementaria y recuperar no una “totalidad” inalcanzable, sino una articulación compleja de la realidad humana. Onnis, *La palabra del cuerpo*, 110; véase: Luigi Cancrini, *La psicoterapia: gramática y sintaxis* (Barcelona: Paidós, 1991).

⁶¹⁰ Los efectos son todas aquellas acciones y re-acciones que se presentan a consecuencia de la forma particular como la estructura funciona, y que inciden a su vez en el funcionamiento de esta, en un proceso de retroalimentación. Lopera, “El objeto”, 226.

cual se afirmó que las diferentes escuelas en psicología convierten una de estas partes de lo psíquico en el único objeto de estudio de la disciplina. ¿Cómo entender, entonces, lo inconsciente desde la psicología relacional? ¿Hace parte de lo psíquico? Es sabido que el psicoanálisis hizo de lo inconsciente la piedra fundamental de su metapsicología,⁶¹¹ con la cual se pretendía establecer las “bases materiales de los procesos psíquicos”.⁶¹² Sin entrar en un análisis detallado de la doctrina freudiana podría afirmarse que lo inconsciente se entiende, siguiendo a Laplanche, de la siguiente forma:

El inconsciente freudiano es ante todo e indisolublemente una noción tópica y dinámica, deducida de la experiencia de la cura. Ésta ha mostrado que el psiquismo no es reductible a lo consciente y que ciertos «contenidos» sólo se vuelven accesibles a la conciencia una vez se han superado las resistencias; la cura ha revelado que la vida psíquica está «[...] saturada de pensamientos eficientes, aunque inconscientes, y que de éstos emanan los síntomas»; ha conducido a suponer la existencia de «grupos psíquicos separados» y, de un modo más general, a admitir la existencia del inconsciente como un «lugar psíquico» particular que es preciso representarse, no como una segunda conciencia, sino como un sistema que tiene contenidos, mecanismos y posiblemente una «energía» específica.⁶¹³

Esta definición de lo inconsciente permite inferir que se le considera una parte de la vida psíquica, de la cual hace parte también la conciencia. En este sentido, no es posible identificar lo inconsciente con la totalidad de lo psíquico. Por otra parte, el contenido de lo inconsciente está configurado por ‘representantes’ de las pulsiones y estas se entienden como “un empuje (carga energética) que hace tender al organismo hacia un fin”,⁶¹⁴ de

⁶¹¹ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 286; *La interpretación de los sueños, segunda parte* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975), 578-612.

⁶¹² cf. Sandor Ferenczi, “La metapsicología de Freud” (Conferencia, Viena, 1922).

⁶¹³ Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis* (Barcelona: Editorial Paidós, 2004), 194.

⁶¹⁴ Desde el punto de vista terminológico, el término «pulsión» fue introducido en las traducciones de Freud como equivalente al alemán *Trieb*. El

donde se sigue que lo inconsciente estaría anclado a lo somático o, por lo menos, como lo especuló Freud, sería “una especie de delegación enviada por lo somático al psiquismo”.⁶¹⁵ Sea como sea, lo inconsciente en Freud está anclado a lo somático, punto de partida del proceso estructurador de lo psíquico.⁶¹⁶ Adviértase que lo somático es considerado en el psicoanálisis como una entidad autónoma de la que se desprende la estructuración de lo psíquico, sin hacer una referencia explícita a lo relacional como condición de posibilidad de lo somático, tal como se ha venido insistiendo en este apartado. Que lo inconsciente está anclado en lo somático y esto a lo relacional lo muestra el siguiente caso clínico.

El caso de Malena

Malena es una mujer de 24 años. Después de una sesión de relajación progresiva y respiración profunda ella reportó haber sentido una ‘conmoción interior’ que le generaba profunda inquietud. Al otro día, aparecieron en sus brazos unos ‘moretones’ que le llamaron la atención porque no los había identificado antes en su cuerpo. En ese momento no se realizó ninguna interpretación. Se le sugirió que realizara un ejercicio de observación atenta en

término *Trieb* es de raíz germánica, se utiliza desde muy antiguo y sigue conservando el matiz de empuje (*treiben* = empujar); el acento recae menos en una finalidad precisa que en una orientación general, y subraya el carácter irrepresible del empuje más que la fijeza del fin y del objeto. Laplanche y Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 324.

⁶¹⁵ Laplanche y Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 326.

⁶¹⁶ Desde el momento de su concepción hasta el de su muerte, el hombre es *todo y sólo* su cuerpo, *todo y sólo* materia somática o personal, patente ante el observador de un modo preponderantemente orgánico (cuando el cuerpo anda o digiere) o de un modo preponderantemente psíquico (cuando el cuerpo piensa o quiere). Cuando el cuerpo piensa o quiere. El cuerpo es, en efecto, el que piensa y quiere, y no un “yo” o una “mente” actuantes dentro de él. Los modos de nuestra actividad que llamamos “yo” o “mente” -o “intimidad”, o “libertad”- no son sino momentos constitutivos de la expresión preponderantemente psíquica con que se patentiza la materia somática o personal que es el cuerpo humano; esa íntima patentización a que solemos dar el nombre de “subjetividad”. Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 323.

un contexto de silencio y soledad. Después de este ejercicio, ella relata haber recordado una serie de episodios que acontecieron en la infancia y que estarían estrechamente relacionados con los ‘moretones’ que aparecieron en su cuerpo. Según ella, se trataba de una persona que había intervenido en su cuerpo y de la cual no tenía memoria consciente, lo que dificultaba saber de quién se trataba. Sumado a los ‘moretones’, la consultante reporta que ha tenido dificultad para concebir el descanso nocturno y experimenta, durante la noche, una serie de sensaciones que le parecen extrañas, como si alguien estuviera en la misma habitación y la observara fijamente.

Esta sintomatología podría entenderse como un *lenguaje corporal* que sugiere la *presencia de otras personas* en la vida de la consultante y que esta necesita visibilizar para comprender el motivo del malestar subjetivo experimentado.⁶¹⁷ Lo inconsciente, entonces, no podría entenderse como un *empuje* del cuerpo revestido de

⁶¹⁷ Por consiguiente, la relación entre padres e hijos se hace real en el lenguaje corporal. Al mismo tiempo, sus contenidos se transmiten y realizan a través del mismo. Por medio de una visión posterior más abstracta y conceptual, la interacción entre padres e hijos que se desarrolla a través del lenguaje corporal puede concebirse como una materialización de los muchos contenidos de esta relación. En esta época aún no se prohíbe la sensualidad, incluso las pasiones desenfrenadas y los impulsos con toda su inocencia son considerados signos de vitalidad y alegría de vivir. B. Luban-Ploza, W. Pöldinger, F. Kröger y K. Laederach-Hofmann, *El enfermo psicosomático en la práctica* (Barcelona: Editorial Herder, 1997), 150. La escisión del lenguaje y el silenciamiento del cuerpo constituyen, al parecer, el suelo donde crecen los síntomas somáticos. En sus estudios transculturales de somatización de los síntomas en Estados Unidos, Taiwán y China, Arthur Klienman ha presentado la somatización como un idioma corporal –un lenguaje no-verbal- que aparece cuando las expresiones verbales de emoción se atenúan. En nuestros propios estudios clínicos, hemos advertido reiteradamente que los pacientes experimentan un dilema no-decible en el momento en que aparece un síntoma somatoide o en que un síntoma clínico manifiesta una exacerbación relacionada con el estrés de la vida. Griffith, *El cuerpo habla*, 70; A. Kleinman, “Cultural meaning and social uses of illness behavior”, *Journal of Family Practice*, no. 3 (1983): 539-545. <https://mdedge-files-live.s3.us-east-2.amazonaws.com/>.

representaciones simbólicas al margen de las experiencias relacionales a la que fuera expuesta la persona; habría que considerar, más bien, que lo inconsciente remite a experiencias interpersonales que han quedado *grabadas* en el cuerpo y que *permanecen*, o *siguen resonando*, como marcadores somáticos que reclaman una resolución en el momento presente. Parece, entonces, que el cuerpo humano no se instala ni en el pasado ni en el futuro, pues es un constante presente.⁶¹⁸ Si esto es así, lo experimentado en un momento determinado de la biografía personal podría seguir resonando en el momento presente a la manera de un conflicto no resuelto o de una problemática que requiere ser atendida.⁶¹⁹ Lo vivido en el pasado sigue presente en el cuerpo.⁶²⁰ Que una persona no pueda recordar conscientemente todas las experiencias interpersonales

⁶¹⁸ Y, sin embargo, Agustín de Hipona elucidó en su *Confesiones* que todo pasado y todo futuro son funciones del presente; que ni pasado ni futuro poseen entidad matérica, ya que el primero se fue y el segundo aún no ha llegado; y que lo que nos es dado conocer, al cabo, son los tres presentes que la memoria y la imaginación proyectan desde cada ahora sucesivo: “presente de pasado”, “presente de presente”, “presente de futuro”. De tal meditación, que por entero asumimos, se desprende que “pasado”, “presente” y “futuro” son respectivamente, en realidad, configuraciones tentativas y provisionales de la memoria, la atención y la anticipación; y, desde el punto de vista biográfico, elaboraciones eventuales de la nostalgia y la espera. Conocer equivale a recordar y recrear lo que ya no tiene entidad, aunque sí presencia psíquica real para el sujeto. El ahora avanza sin cesar del pretérito al porvenir, y nombrarlo supone convertirlo en memoria. Duch, *Un ser de mediaciones*, 47.

⁶¹⁹ Pero a continuación, de inmediato, debe añadirse: se trata de la existencia en presente de unos seres –hombres y mujeres– que no son exclusivamente presente, sino que, en continuidad manifiesta, sin cesuras, también son pasado y futuro. *Rememoración y anticipación*, pues, son elementos constitutivos e imprescindibles del presente del ser humano; de un presente saludable, capaz de hacer frente al caos que, de una manera u otra, siempre aparece en el horizonte humano. Duch, *Estaciones del laberinto*, 76.

⁶²⁰ El pasado relacional siempre se hace presente en las relaciones importantes de todo ser humano; pero esta presencia será tanto más contundente e impactante cuanto más lo hayan sido las vivencias del pasado. Por explicarlo con palabras más sencillas: de una historia relacional infantil más o menos *anodina*, se puede esperar una considerable opcionalidad relacional futura. Talarn, *Relaciones*, 227.

vvididas no significa que esas experiencias hayan dejado de ser existentes o hayan perdido su significación, lo cual sugiere que dicha información podría ser *recuperada* decodificando la *memoria* y el *lenguaje* corporal.⁶²¹ El contenido de lo inconsciente, según esto, está configurado por experiencias interpersonales *grabadas* en el cuerpo humano.⁶²²

⁶²¹ Los sentidos dan pistas del entorno y del mundo, siendo guardados en la memoria corporal con juicios de valor. “El cuerpo es un filtro semántico”, nos dice el autor, pues las percepciones son guardadas o desechadas según nuestra propia elección y experiencia. Pero este tipo de relación con las sensaciones, ¿es aprendida?, ¿es intuitiva? Son pistas que nos da el autor a través de una visión del hombre, de su entorno, de sus experiencias y de su cultura. “Antes del pensamiento o la acción están siempre los sentidos y el sentido”, asevera. Así, la experiencia sensorial y perceptiva del mundo se instaura en la relación recíproca entre el sujeto y su ambiente. David Le Breton, *Cuerpo sensible* (Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2010), 12. De aquí se deduce que «el cuerpo humano no es una mera colección de órganos y de funciones dispuestas de acuerdo con las leyes de la anatomía y de la fisiología, sino que por encima de todo es una estructura simbólica», es decir, un ente en un continuado estadio de metamorfosis. Duch, *Escenarios*, 247. El hombre habla durante toda la vida (cuando menos de forma no verbal) de forma ininterrumpida. Todo movimiento es único de información instantánea sobre su yo actual. El lenguaje corporal es un sistema de información del hombre para el hombre y sobre el hombre, con el que debe, puede, desea o debería expresarse. Günther Rebel, *El lenguaje corporal. Lo que expresan las actitudes, las posturas, los gestos y su interpretación* (Madrid: Editorial EDAF, 2009), 50. La voz del cuerpo es una mano extendida contra la primacía abusiva del *logos*, contra el soliloquio del pensamiento que, en el *fluir* de las palabras, no ve otra cosa sino su propio e inadecuado reflejo. Umberto Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (Milán: Feltrinelli, 1999), 188-195.

⁶²² Todas las formas de inconsciente se derivan de contextos formativos relacionales específicos. Lo inconsciente, diremos, se crea en la relación y es bi-personal, se establece entre dos o más personas. Aún el funcionamiento del psiquismo inconsciente individual es social por naturaleza. Podemos añadir que la relación con el otro que forma el psiquismo es dialéctica, supone una lucha radical. Rodríguez, “Epistemología”, 27. Las experiencias infantiles, los conflictos, los traumas dejarían huellas corporales concretas que se terminan solidificando, a modo de estratos geológicos, como un pedazo de historia viva. La persona que tuvo que construirse una coraza permanece aislada de sus sensaciones vegetativas y sus conductas no pue-

Si lo inconsciente no podría constituir por sí mismo la totalidad de lo psíquico, tampoco lo cognitivo podría entenderse como [el] elemento estructurador de la *psiqué* humana. Si bien el *pensamiento* ha sido una dimensión de lo humano que ha sustentado y dominado las especulaciones antropológicas, filosóficas, teológicas, psicológicas y científicas, convertido por algunos sistemas doctrinales en una realidad divina,⁶²³ no puede pasarse por alto su génesis antropológica.⁶²⁴ Aunque parezca de origen divino, el pensamiento es de origen humano.⁶²⁵ Se advirtió, más arriba, que

den ser vitales y espontáneas. Y si, como Reich promulgó, el inconsciente está grabado en el cuerpo, podemos encontrar un atajo en la técnica psicoanalítica trabajando sobre el polo somático. Susana Fernández de la Vega, “La memoria del cuerpo: una justificación teórica de las intervenciones corporales en psicoterapia psicoanalítica”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 38, no. 134 (2018): 457. <https://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=265058333015>; Hadot, *Plotino*, 38.

⁶²³ El Espíritu (*el Nous*) no niega el alma inmediatamente, sino que de la misma forma que el alma relegó al “doble” al pálido papel de figurante, aquél va a rebajar el valor de ésta. Tiende a desvalorizar el alma y reducir su campo a la “animalidad”, es decir, a la vida percedera; el alma es gobernada por *el Nous* (Anaxágoras). Igualmente Platón, y después Aristóteles, continuará admitiendo el alma, pero poniendo por encima de ella *al Nous*. *La realeza del espíritu consciente ha sucedido al alma*. A partir de entonces, la filosofía hipostasía su propia virtud, su propia fuerza, la inteligencia, y hace de ella la realidad suprema. En Aristóteles el espíritu humano es de idéntica esencia al espíritu universal: Dios. Pero ahora en esta identidad ya no subsiste nada efectivo, personal, ni en el hombre ni en Dios. En el hombre, el pensamiento, el espíritu, la razón, es precisamente lo que escapa a las determinaciones, a las particularidades, y lo que, dominándolas, explica el Logos universal. Morin, *El hombre*, 200.

⁶²⁴ Un aspecto central de la mente humana, es que es un proceso relacional (intersubjetivo) y corporal, que regula de manera cognitiva y afectiva, el flujo de energía y de información, dentro del cerebro, y entre los cerebros. La mente, como una propiedad emergente del cuerpo, y de las relaciones, es creada a través de los procesos neurofisiológicos internos, y las experiencias cognitivas y afectivas, relacionales. En otras palabras, la mente es un proceso que emerge, bien desde el sistema nervioso, y se extiende a través del cuerpo entero, como también, desde los patrones de comunicaciones que ocurren dentro de las relaciones. Martínez Ibáñez, “La mente”, 359.

⁶²⁵ Para el griego, la palabra inteligencia, *nous*, no se refiere solamente a la suya, sino a un principio o poder que él entrevé en el cosmos. El europeo,

lo cognitivo emerge a partir de condiciones previas como lo simbólico, lo imaginal, lo emocional y lo afectivo,⁶²⁶ lo cual sugiere que no podría entenderse como [el] elemento-*parte* estructurador de la *psíqué* humana, sino como [un] componente del sistema que configura lo psíquico en permanente interacción e interdependencia con los demás componentes. Lo psíquico, y lo cognitivo como componente de este sistema, adquieren su estructuración a partir de acontecimientos relacionales. Así lo expone la siguiente cita:

Desde el modelo cognitivo, las conductas y emociones surgen del procesamiento o interpretación de los acontecimientos realizada por la persona con base en sus esquemas cognitivos (creencias, supuestos, etc.). Estos esquemas cognitivos son determinadas formas de procesar, evaluar, o interpretar las situaciones, con base en las creencias subyacentes, las cuales se generan a partir de las características genéticas y las experiencias anteriores, siendo muy estructurantes las primeras experiencias, a veces traumáticas, y las influencias de personas significativas. De igual forma, los esquemas son estructuras funcionales de representaciones del conocimiento y de la experiencia anterior que guían la búsqueda, la organización,

en cambio, creyó que la únicamente real es la inteligencia del hombre, bien la del individuo, como pensó Descartes, bien la de la especie humana, como creía Hegel. Dos van a ser las enormes consecuencias de esta creencia: que el hombre se queda solo con su inteligencia, y que, puesto que la única realidad es el pensamiento, existir humanamente no puede ser otra cosa que pensar. Tal fue la decisiva experiencia de Descartes. Y puesto que el ejercicio creador de la inteligencia es inspiración, azar, ella “no es un hábito en el sentido aristotélico, algo que se tiene y, en cierto modo, se es; más bien parece algo que sobreviene, un *epigignómenon*. ¡Qué delicia para la inteligencia no ser tomada en serio y vagar libre, libérrima a sus finos menesteres!”. Tal fue para Ortega la meta de la reforma de la inteligencia que nuestro siglo exigía. Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 168.

⁶²⁶ En su opinión, por el contrario, *todo* pensamiento, por más aparentemente abstracto que parezca, está encarnado. Y es que nosotros no solo pensamos con nuestro cerebro, sino que también lo hacemos con nuestros corazones, nuestras hormonas, nuestros intestinos y nuestros músculos. Véase: Antonio Damasio, *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness* (Nueva York: Harcourt, 1999).

codificación, almacenaje y recuperación de la información. Estos esquemas tienden a ser rígidos, impermeables, sobreinclusivos y concretos.⁶²⁷

Obsérvese cómo lo conductual y lo emocional son consecuencias, según el modelo cognitivo, de un fallo en el procesamiento de la información, lo cual implicaría que una modificación en los esquemas o creencias irracionales repercutiría en las conductas y las emociones del sujeto. Lo cognitivo, pues, adquiere un carácter determinante de lo psíquico.⁶²⁸ Sin embargo, el texto sostiene que los esquemas cognitivos se desarrollan a partir de *creencias subyacentes* que tienen su origen en “características genéticas, experiencias anteriores e influencia de personas significativas”, lo que supone una serie de condiciones previas a la emergencia de lo propiamente cognitivo. Las experiencias anteriores están estrechamente relacionadas, según se infiere, con personas significativas, de donde se sigue que la relación interpersonal juega un papel determinante en la *estructuración* de las condiciones que favorecen la aparición de lo cognitivo. Sin estas experiencias interpersonales significativas sería difícil comprender el tipo de procesamiento de la información que realiza el sujeto, sus esquemas o creencias irracionales y su manera de posicionarse ante sí mismo, los otros y el mundo. Lo cognitivo, pues, es una parte importante de lo psíquico, sin embargo, por su interdependencia con otras partes, no podría constituir por sí sólo el todo de la *pisqué* humana. Que

⁶²⁷ Fernando Ferrel, Jennifer González y Yohelys Padilla, “Esquemas maladaptativos tempranos y creencias irracionales en un grupo de homosexuales masculinos de la ciudad de Santa Marta, Colombia”, *Psicología desde el Caribe*, 30, no. 1 (2013): 40. <https://www.redalyc.org/pdf/213/21328600004.pdf>; Aaron Beck, “Modelos cognitivos de la depresión”, *Diario de la psicoterapia cognitiva: Un Trimestral Internacional*, no. 1 (1987): 5-37; Julio Obst Camerini, *Introducción a la terapia cognitiva. Teoría, aplicaciones y nuevos desarrollos* (Buenos Aires: CATREC, 2004).

⁶²⁸ Las escuelas cognitivas consideran que las reacciones comportamentales, cognitivas (los pensamientos automáticos, por ejemplo), emocionales y biológicas están determinadas por los esquemas de pensamiento (adaptativos o maladaptativos) y por las ideas racionales e irracionales que se les asocian. Lopera, *El objeto*, 226.

lo relacional estructura la forma como se procesa la información queda de manifiesto en la exposición del siguiente caso clínico.

El caso de Maribel

Maribel es una mujer de 34 años de edad. Pertenece a una comunidad religiosa y consulta por lo que ella denomina un exagerado ‘perfeccionismo’ que no le permite sentirse cómoda ni con ella misma ni con sus hermanas de comunidad. En uno de los talleres desarrollados en su comunidad se les propuso a las religiosas participar en varios juegos. La consultante se dispuso a participar en uno de los juegos, sin embargo, pronto se retiró del lugar y terminó por aislarse del resto de las hermanas. En el diálogo personal se le preguntó cómo se encontraba. Ella respondió que sentía mucha rabia porque le habían invitado a jugar habiendo otras actividades más interesantes y productivas; jugar era para ella ‘perder el tiempo’. En el diálogo posterior se revelaron los elementos que constituyen el modelo cognitivo, a saber: 1. La rabia como *reacción emocional*; 2. Abandonar el juego como *reacción conductual*; 3. Tensión muscular en los hombros y molestia en el estómago como *reacciones fisiológicas*; 4. ‘Jugar es perder el tiempo’ como *pensamiento automático*; 5. El juego propuesto como *situación*; 6. ‘Si no realizo una actividad productiva no soy valiosa’ como *creencia intermedia* y 7. ‘No soy suficientemente buena’ como *creencia nuclear de incapacidad de ser amada*.⁶²⁹ Este sería, *grosso modo*, el análisis que realizaría un psicólogo cognitivo, a partir del cual sugeriría una serie de tareas para realizar en casa que contribuirían a la progresiva modificación de la creencia central y, en consecuencia, de la creencia intermedia, del pensamiento automático, de las reacciones emocionales y conductuales. No obstante la importancia de este análisis, sería necesario ampliarlo e intentar comprender el motivo relacional que da origen a la creencia nuclear.

Esto fue lo que se exploró con Maribel, quien recordó un acontecimiento que posiblemente, creía ella, ayudaría a entender lo que

⁶²⁹ Judith Beck, *Terapia Cognitiva. Conceptos básicos y profundización* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2006), 209.

le sucedía. Era la mayor de tres hermanos y solían jugar en el patio de la casa mientras su madre se dedicaba a las labores domésticas. Tendría entre 6 y 7 años en aquel entonces. Un día el padre de la consultante llegó a la casa y al percatarse de cómo sus hijos jugaban fijó la mirada en la consultante y con un grito que transpiraba rabia le dijo: “¿Qué hace ahí jugando? ¡Vaya a ayudar a su mamá en la cocina y no pierda el tiempo!”. Desde entonces, relata, renunció a jugar con sus hermanos. Este evento aislado, por sí solo, no explicaría ni la creencia nuclear, ni el pensamiento automático, ni el ‘perfeccionismo’ que le genera malestar, sin embargo, hace parte de una secuencia de acontecimientos relacionales, especialmente con la figura paterna, que ayudarían a comprender todo lo anterior. No es el momento para exponer la totalidad de este caso clínico, basta con afirmar que tanto la creencia central como la experiencia de ‘perfeccionismo’ exagerado obedecen a un proceso de estructuración en el que la relación con lo masculino juega un papel determinante. Este ejemplo sugiere, entonces, que la relación interpersonal adquiere un carácter estructurante en la manera como una persona siente, reacciona, se percibe a sí misma, a los demás y al mundo.

No obstante la actual preponderancia del modelo cognitivo en la intervención psicológica, la disciplina parece estar dominada, desde los años noventa, por los resultados de la investigación neurocientífica. A la pregunta ¿qué es la neurociencia? Tirapu responde de la siguiente manera:

La neurociencia estudia el funcionamiento cerebral desde un punto de vista multidisciplinario, esto es, mediante el aporte de disciplinas no excluyentes como la física, la química, la biología, la neurología, la genética, la informática, la psiquiatría y la (neuro)psicología. Todas estas aproximaciones, dentro de una nueva concepción de la mente humana, son necesarias para comprender los procesos mentales, particularmente los más complejos como la inteligencia, la conciencia, la personalidad o las emociones.⁶³⁰

⁶³⁰ Javier Tirapu, “Neuropsicología, neurociencia y las ciencias *psi*”. *Cuadernos de Neuropsicología*, 5, no. 1 (2011): 11. <https://www.redalyc.org/pdf/4396/439642487002.pdf>.

El sustantivo griego νέυρον (*nêuron*) hacía referencia, antiguamente, a los tendones, ligamentos o al miembro viril y, más allá del cuerpo humano, a una cuerda de lira, de un arco o a una correa para sujetar. El término *neurona* fue acuñado por Gottfried von Waldeyer-Hartz para aplicarlo a los estudios de neurología comenzados por Ramón y Cajal y Golgi. La neurociencia, entonces, es el estudio del sistema nervioso central configurado por células especializadas, *neuronas*, para la transmisión electro-química en las funciones cerebrales. La definición de Tirapu agrupa disciplinas cuyo objeto de estudio es la dimensión material de lo humano (física, química, biología, neurología y genética); la informática, por su parte, es una disciplina que contribuye a cuantificar y codificar la información que proveen los instrumentos empleados para registrar la actividad cerebral;⁶³¹ la psiquiatría, como sostiene Pérez, “es la especialidad menos científica de la medicina, de una medicina que a su vez es la menos científica en las ciencias y que sigue teniendo mucho arte y humanismo”; sea como sea, la psiquiatría se fundamenta en el modelo médico, el cual, a su vez, considera las causas orgánicas de la enfermedad y propone tratamientos, igualmente orgánicos, para recuperar la salud.⁶³² La neuropsicología aparece como una disciplina límite entre la neurociencia y la psicología cuyo propósito es entender la complejidad de la relación entre el cerebro, la mente y la conducta, lo cual implica, como afirma la definición, asumir una “nueva con-

⁶³¹ Andrea Rueda y Luis Fernando Enríquez, “Una revisión de técnicas básicas de neuroimagen para el diagnóstico de enfermedades neurovegetativas”, *Revista Biosalud*, 17, no. 2 (2018): 59-90. [http://biosalud.ucaldas.edu.co/downloads/Biosalud17\(2\)_5.pdf](http://biosalud.ucaldas.edu.co/downloads/Biosalud17(2)_5.pdf); Ana María Granados, “Neuroimágenes en la evaluación de las demencias”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 29, no. 2 (2000): 163-176. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcpl/v29n2/v29n2a07.pdf>.

⁶³² El modelo médico asume que la enfermedad esté producida por una causa orgánica, la cual produce unos síntomas observables y analizables, los cuales pueden ser agrupados en síndromes y cuadros clínicos, que siguen un curso predecible, lo que permite establecer un diagnóstico y un pronóstico, y eventualmente realizar un tratamiento que en consonancia con el modelo médico, deberá ser orgánico. Antonio Pérez Urdániz, *Curso básico de Psiquiatría* (Salamanca: Instituto de Investigación Biomédica, 2010), 26.

cepción de la mente humana”, concepción que se fundamenta en los resultados del estudio de las funciones cerebrales; la mente, y, en definitiva, el ser humano, se comprenderían como un proceso físico-electro-químico cuya base material es el cerebro humano.⁶³³ Esta manera de entender la mente humana tiende a reducir lo psíquico a lo orgánico haciendo depender los demás componentes de la *psiqué* humana a procesos biológicos, químicos y eléctricos, convirtiendo la compleja realidad humana en lo que el mismo Tirapu denomina *homo sinapticus*.⁶³⁴ Sin bien el cerebro humano es un órgano complejo compuesto por más de 100.000 millones de neuronas que generan alrededor de 10 billones de conexiones sinápticas,⁶³⁵ su funcionamiento depende y es modificado, como ha mostrado la investigación, por otros factores que trascienden el cerebro, entre ellos, la relación interpersonal. El cerebro es modificado relacionalmente.⁶³⁶

⁶³³ Comprender el cerebro de una persona parece que implique penetrar en el yo. Tendríamos así una ciencia del cerebro convertida en metafísica, que definiría el rasgo biológico que identificaría nuestra humanidad, todavía más que los genes: la actividad neural. Se habría convertido así la ciencia en metafísica y estaríamos ante una «neurociencia metafísica». De hecho, Adina Roskies ha señalado que muchos creen en una especie de «neuroesencialismo» (parecido al esencialismo genético), en que nuestros cerebros definen quiénes somos. Por consiguiente, el esencialismo genómico (o genético) parece estar siendo sustituido por el esencialismo neuronal. Y lo mismo ocurre con el determinismo: el genético va dejando paso al neuronal. Esta última posición esencialista se refuerza por el hecho de que con facilidad tendemos a creer que «somos» nuestros cerebros. Conill, “Naturaleza humana”, 1253; Ronald Green, “From genome to brainome: charting the lessons learned”, *Neuroethics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 105-121. <https://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/>

⁶³⁴ Tirapu, “Neuropsicología”, 23.

⁶³⁵ Urdániz, *Curso básico*, 25.

⁶³⁶ Hoy sabemos, además, que los buenos tratos recibidos en la infancia se instalan directamente en el cerebro y lo modifican. Ocurre, por tanto, lo mismo con las *malas experiencias*. Lo social entra en nuestra mente y en nuestro cerebro y los modifica. Para lo bueno y para lo malo, en el tema que nos ocupa: la *psicopatología*. Jorge Barudy y Maryorie Dantagnan, *Los buenos tratos en la infancia. Parentalidad, apego y resiliencia* (Barcelona: Gedisa, 2005); Satoshi Toyokawa, Monica Uddin, Karestan Koenen

Lo inconsciente, lo cognitivo y lo orgánico son partes constituyentes de lo psíquico, y aunque se les haya identificado como [el] elemento estructurador de la *psiqué* humana, no dejan de ser partes constituyentes de un sistema mayor que resiste ser reducido a uno de sus componentes.⁶³⁷ Ahora bien, lo psíquico también es una parte de un sistema mayor que denominamos realidad, la cual se configura a partir de relaciones fundamentales, tal como lo sugiere la antropología hebrea. En efecto, el ser humano no se comprende y define sólo en su relación con otros seres humanos,

y Sandro Galea, “How does the social environment *get into the mind?* Epigenetics at the intersection of social and psychiatric epidemiology”, *Social Science & Medicine*, no. 74 (2012): 67-74. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3246041/>. El cerebro humano es un artefacto cultural. No “cargamos” cultura en un cerebro virgen como quien carga *software* en un ordenador; la cultura, más bien, ayuda a “cablear” el cerebro. Los cerebros se convierten entonces en transportadores de cultura que ayudan a crearla y a perpetuarla. [...] Cuando nacemos, no podemos regular nuestro presupuesto corporal por nuestra cuenta; debe hacerlo alguien más. Mientras tanto, nuestro cerebro aprende estadísticamente, crea conceptos y se cablea en relación con su entorno, que está lleno de otras personas que han ido estructurando su mundo social de maneras concretas. Este mundo social también se hace real para nosotros. Barrett, *La vida secreta*, 188, 359. Hay edades -aquellas en que normalmente acontece una crisis biográfica: la adolescencia, el climaterio viril o femenino- más propicias que otras a esos procesos de conversión o desconversión; y las sucesivas experiencias vitales que más eficazmente los determinan -los desengaños y las hipercríticas de todo tipo-, es seguro que llevan consigo la paulatina acuñación de un cierto cambio en los hábitos dinámicos del cerebro. Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 151.

⁶³⁷ El sistema es una “totalidad organizada, hecha de elementos solidarios que no pueden ser definidos más que los unos con relación a los otros en función de su lugar en esa totalidad” [...] el sistema es el carácter fenoménico y global que toman las interrelaciones, cuya disposición constituye la organización del sistema [...] toda interrelación dotada de cierta estabilidad o regularidad toma carácter organizacional y produce un sistema [...] que se presenta como unidad compleja, es decir, “*unitas multiplex*”. El sistema es unidad global constituida por partes diversas interrelacionadas, pero no es elemental ni originario, sino *original* ya que cuenta con “cualidades propias e irreducibles, pero debe ser producido, construido, organizado”. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 1998), 126-128.

también en su relación con lo otro, consigo mismo y con el Totalmente Otro, como se expuso en otro apartado, encuentra las condiciones para saber qué es, quién es y cuál es su lugar en el conjunto de la realidad. Lo *psíquico* indicaría una de estas relaciones fundamentales, *con los otros*, que al establecer interacción con lo natural-artificial (lo otro), con lo íntimo (consigo mismo) y con lo espiritual (Totalmente Otro) configura la realidad como un todo. En otras palabras, lo que llamamos *realidad* es una totalidad más amplia que está configurada por lo natural, lo psíquico, lo íntimo y lo espiritual.

Esta manera de contemplar la realidad obliga a las siguientes consideraciones: 1. La realidad ha de comprenderse como un sistema configurado por la interacción e interdependencia de todas sus partes; 2. Lo natural, lo psíquico, lo íntimo⁶³⁸ y lo espiritual indican relaciones y no entidades o sustancias separables; 3. Ninguna de estas partes podría considerarse al margen de las otras, toda vez que están mutuamente implicadas; 4. La mutua implicación de estas partes sugiere que no son realidades cerradas en sí mismas, lo cual posibilitaría un proceso de permanente influencia

⁶³⁸ Para comprender la intimidad, según Ortega, hay que analizar sus tres aspectos: el corporal, el sentimental y desiderativo, y el espiritual (o mental). Pero la clave última de la intimidad corporal radica en el modo de comprender el cuerpo humano como cuerpo viviente (*Leib*), en el que no todo lo que sucede depende de nosotros (se piensa, se quiere), y cuya conceptualización goza ya de una acreditada tradición desde Nietzsche y la fenomenología, hasta la hermenéutica y antropología contemporánea. El trasfondo de la intimidad está en el cuerpo, no entendido en su especie «mineral» (los elementos químicos de que se compone), sino como «carne», porque «lo interno de la carne» es la «intimidad» vital que se presenta y expresa en el cuerpo humano; pero que no se identifica con lo objetivable en las ciencias naturales, porque fenomenizar no equivale a objetivar, ya que cuando experimentamos el cuerpo humano lo sentimos cargado de «alusiones a una intimidad» y por eso no basta con objetivarlo sino que hay que «interpretarlo». Jesús Conill Sancho, “La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72, no. 273 (2016): 794. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5846794>; José Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II*, 577-580. José Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II*, 451-455.

y modificación; 5. Estas partes-*relaciones* están en continuo movimiento; 6. La alteración en una de las partes implica la alteración del sistema como un todo;⁶³⁹ y 7. Identificar la realidad con una de sus partes constituyentes significaría fragmentarla y distorsionarla. En la siguiente gráfica se intenta ilustrar la configuración relacional de la realidad en general y, dentro de ella, la configuración de lo psíquico como una parte-*relación* constituyente del conjunto.

Figura 4. Elaborada a partir de Morín y Andrade

La Realidad como Sistema Relacional



Si bien el objeto inmediato de la psicología relacional es el alma entendida como *presencia de los otros en mí*, con todo lo que esto significa según lo expuesto en este apartado, dicho objeto se

⁶³⁹ Este es un tipo de conciencia muy relacional: todas las relaciones posibles que las cosas puedan tener entre sí, deben ser tenidas en cuenta en la conciencia; esto es radicalmente nuevo. No es *totalidad* ni fusión sincrética, en la que la integridad de las totalidades y las partes es violada en una fusión mágica, más bien es una relación de interacción mutua y de mutua interpenetración, en que las totalidades y partes, mientras permanecen intactas, son vistas también como lo que son en virtud de las relaciones que existen entre ellas. Ken Wilber, *Sexo, Ecología, Espiritualidad. El alma de la evolución* (Madrid: Gaia Ediciones, 2005), 287.

inscribe en una realidad más amplia que es importante considerar, toda vez que no es recomendable contemplar al ser humano al margen de esta compleja red de relaciones que configuran la realidad en su totalidad. Si la psicología pretende comprender los fenómenos propiamente humanos de una forma amplia e integral necesita ensanchar su objeto de estudio y dar cabida a otras dimensiones de la realidad que participan en la estructuración de lo psíquico; de lo contrario, convertirá una parte de la realidad en general o de la realidad psíquica en particular en su único objeto de estudio fragmentando la unidad del conjunto. Lo relacional, pues, no sólo es el dinamismo que estructura la realidad como un todo, sino que configura lo psíquico como un sub-*sistema* constituido, a su vez, por partes igualmente importantes.⁶⁴⁰ La psicología relacional, pues, asume esta manera de comprender lo psíquico, pres-tándole especial atención a la relación interpersonal en su proceso de estructuración.

La extensión de este apartado se justificaría por la necesidad de establecer un modelo en psicología que permita la comprensión del fenómeno que anima este proyecto de investigación. En efecto, no sería fácil entender la posesión demoníaca a partir de los modelos diagnósticos y de intervención existentes, puesto que se sustentan en sistemas de interpretación que fragmentan la *psíqué* humana o la reducen a una de sus partes constituyentes. Una revisión a los sistemas de clasificación de los trastornos mentales vigentes, esto es, el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Tras-

⁶⁴⁰ No debe haber aniquilación del todo por las partes, ni de las partes por el todo [...] Así, si las partes deben ser concebidas en función del todo, *deben ser concebidas también aisladamente*: una parte tiene su propia irreductibilidad en relación con el sistema. Además, hay que conocer las cualidades de las partes que están inhibidas, virtualizadas y son por tanto invisibles en el seno del sistema, no solamente para conocer correctamente las partes, sino también para conocer mejor los constreñimientos, inhibiciones y transformaciones que opera la organización del todo. Edgar Morin, *El método 1. La naturaleza de la naturaleza* (Madrid: Editorial Cátedra, 1977), 150-15; José Andrade y Roberto Rivera, *La investigación. Una perspectiva relacional* (Bogotá: Fundación Universitaria del Área Andina, 2019).

tornos Mentales (DSM-5) y la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11), ofrecerá una idea sobre cómo se entiende y desde dónde se explica la posesión demoníaca.

Aproximación clínica al fenómeno de la posesión demoníaca

Siguiendo la descripción propuesta por Fortea para diagnosticar la posesión demoníaca en la cuestión 97 de la *Summa Daemoniaca*, se afirma lo siguiente:

El poseso en los *episodios agudos de manifestación de ira furiosa*, pierde la consciencia. Cuando vuelve en sí no recuerda nada. La amnesia es total y absoluta. Sin embargo, aunque no recuerde nada el sujeto durante el episodio ha padecido un cambio de *personalidad* mientras ha durado esa *crisis de furia*. Durante esa crisis una segunda *personalidad* emerge.

[...] Esa segunda *personalidad* siempre tiene un carácter maligno. Es frecuente que durante esos momentos las pupilas se vuelvan hacia arriba, o hacia abajo, dejando los ojos en blanco. Los músculos faciales se ponen frecuentemente en tensión. También las manos muestran crispación. En esos momentos de crisis, la persona articula la *voz llena de odio y rabia*.⁶⁴¹

De estos dos criterios diagnósticos se desprenden dos características que son reconocidas por los sistemas de clarificación mencionados, a saber: la amnesia y la alteración de la identidad por la emergencia de otra personalidad. Cuando se refieren a la amnesia tanto el DSM-5 como el CIE-11 establecen lo siguiente. Se presentan los criterios diagnósticos del DMS (300.12),⁶⁴² y a pie de página se suministra la información establecida por el CIE.

⁶⁴¹ Fortea, *Summa*, 93-94.

⁶⁴² American Psychiatric Association (APA), *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (Bogotá: Editorial Médica Panamericana, 2014), 298.

A. Incapacidad de recordar información autobiográfica importante, generalmente de naturaleza traumática o estresante, que es incompatible con el olvido ordinario.

Nota: La amnesia disociativa consiste, la mayoría de veces, en amnesia localizada o selectiva de un suceso o sucesos específicos; o amnesia generalizada de la identidad y la historia de vida.

B. Los síntomas causan malestar clínicamente significativo o deterioro en lo social, laboral u otras áreas importantes del funcionamiento.

C. La alteración no se puede atribuir a los efectos fisiológicos de una sustancia (p. ej., alcohol u otra droga, un medicamento) u otra afección neurológica o médica (p. ej., epilepsia parcial compleja, amnesia general transitoria, secuelas de una contusión craneal/traumatismo cerebral, otra afección neurológica).

D. La alteración no se explica mejor por un trastorno de la identidad disociativo, un trastorno de estrés postraumático, un trastorno de estrés agudo, un trastorno de síntomas somáticos o un trastorno neurocognitivo importante o leve.⁶⁴³

⁶⁴³

La amnesia disociativa se caracteriza por una incapacidad para recordar importantes recuerdos autobiográficos, típicamente eventos traumáticos o estresantes recientes, que son inconsistentes con el olvido ordinario. La amnesia no ocurre exclusivamente durante otro trastorno disociativo y no se explica mejor por otro trastorno mental, del comportamiento o del desarrollo neurológico. La amnesia no se debe a los efectos directos de una sustancia o medicamento en el sistema nervioso central, incluidos los efectos de la abstinencia, y no se debe a una enfermedad del sistema nervioso ni a un traumatismo craneal. La amnesia da como resultado un deterioro significativo en las áreas personales, familiares, sociales, educativas, ocupacionales u otras áreas importantes del funcionamiento. Organización Mundial de la Salud (OMS), “Clasificación Internacional de Enfermedades, 11.a revisión. Estandarización mundial de la información de diagnóstico en el ámbito de la salud”, 6B61 (consultada el 18 de junio de 2019). <https://icd.who.int/es/>.

Importante resaltar que la amnesia aplica a información relevante de la propia biografía o a sucesos específicos de la historia de vida. Esta pérdida de la memoria, según Forte, acaece una vez la persona ha salido de la experiencia de posesión en la que reporta no recordar nada de lo dicho o hecho en ese momento. Si bien la amnesia es una de las características durante el rito de exorcismo, la persona podría mantener en el olvido aquellos acontecimientos biográficos implicados en el malestar subjetivo más allá de los episodios de posesión y la correspondiente práctica exorcista.⁶⁴⁴ Además de la amnesia, lo más relevante del fenómeno de la posesión demoníaca es la emergencia de una segunda personalidad que el DSM (300.14)⁶⁴⁵ identifica en uno de los criterios para establecer el trastorno de identidad disociativo:

A. Perturbación de la identidad que se caracteriza por dos o más estados de la personalidad bien definidos, que se puede describir en algunas culturas como una experiencia de posesión. La perturbación de la identidad implica una discontinuidad importante del

⁶⁴⁴ Para que la amnesia pueda considerarse disociativa, debe haber alguna indicación de una disociación estructural: la información debe ser accesible a una parte de la personalidad, pero no a otra. Cierta evidencia sugiere que la amnesia disociativa es particularmente característica de las víctimas de maltrato y abandono emocional infantil crónico, tal vez incluso más en el caso de los pacientes que fueron maltratados por familiares y cuidadores muy cercanos (Freyd, 1996). Constituye un síntoma de primer orden en los niños y los adultos con un TDI (Boon & Draijer, 1993; Dell, 2002; Hornstein & Putnam, 1992; Steinberg, Cicchetti, Buchanan, Rakfeldt & Rounsaville, 1994), pero también puede caracterizar a los pacientes con un TDNE [trastorno disociativo no especificado, disociación estructural secundaria] (Boon & Draijer, 1993; Coons, 1992), TEPT complejo (Pelcovitz *et al.*, 1997), y TEPT "simple" (Bremner, Steinberg *et al.*, 1993). La amnesia disociativa tiene diferentes grados. Por ejemplo, la persona puede ser incapaz de recordar determinadas partes de un recuerdo, o puede ser consciente de lo que pasó, pero no recordar el episodio con una sensación de pertenencia personal ("Sí pasó, pero no fue a *mi*"). La amnesia disociativa es un trastorno por derecho propio (APA, 1994; Loewenstein, 1996; Van der Hart & Nijenhuis, 2001). Van der Hart, *El yo atormentado*, 156-157.

⁶⁴⁵ APA, *DSM*, 292.

sentido del yo y del sentido de entidad, acompañado de alteraciones relacionadas del afecto, el comportamiento, la conciencia, la memoria, la percepción, el conocimiento y/o el funcionamiento sensitivo-motor. Estos signos y síntomas pueden ser observados por parte de otras personas o comunicados por el individuo.

B. Lapsos recurrentes en la memoria de acontecimientos cotidianos, información personal importante, y/o sucesos traumáticos incompatibles con el olvido ordinario.

C. Los síntomas causan malestar clínicamente significativo o deterioro en lo social, laboral u otras áreas importantes del funcionamiento.

D. La alteración no es una parte normal de una práctica cultural o religiosa ampliamente aceptada.

E. Los síntomas no se pueden atribuir a los efectos fisiológicos de una sustancia (p. ej., laguna mental o comportamiento caótico durante la intoxicación alcohólica) u otra afección médica (p. ej., epilepsia parcial compleja).⁶⁴⁶

El criterio A del DSM indica que la alteración de la identidad obedece a la presencia simultánea de dos o más estados de la personalidad bien definidos que pueden ser descritos en algunos

⁶⁴⁶ El trastorno de identidad disociativa se caracteriza por una alteración de la identidad en la que hay dos o varios estados de personalidad distintos (identidades disociativas) asociados con discontinuidades marcadas en el sentido de identidad y agencia. Cada estado de personalidad incluye su propio patrón de experiencia, percepción, concepción y relación con el yo, el cuerpo y el entorno. Al menos dos estados de personalidad distintos toman de manera recurrente el control ejecutivo de la conciencia y el funcionamiento del individuo al interactuar con otros o con el entorno, como en el desempeño de aspectos específicos de la vida cotidiana, como la crianza de los hijos o el trabajo, o en respuesta a situaciones específicas (por ejemplo, aquellos que son percibidos como amenazantes). Los cambios en el estado de la personalidad están acompañados por alteraciones relacionadas en la sensación, la percepción, el afecto, la cognición, la memoria, el control motor y el comportamiento. OMS, "CIE", 6B64.

contextos culturales como una posesión. Esto es, justamente, lo que sucede en los ritos de exorcismo, pues se le atribuye a una entidad no humana, *el diablo* o *los demonios*, la responsabilidad de la perturbación en todas las dimensiones de la persona. No es la persona, es el *demonio* como una personalidad emergente, quien provoca el malestar subjetivo de quien está poseído. El CIE-11 ofrece otra clasificación que no presenta el DSM-5. Por su explícita referencia a la *posesión* se transcribe la descripción de lo que denomina trastorno de trance y posesión:

El trastorno de trance y posesión se caracteriza por estados de trance en los que hay una marcada alteración en el estado de conciencia del individuo, y el sentido habitual de identidad personal del individuo se reemplaza por una identidad de “posesión” externa, en la que se experimentan las conductas o movimientos del individuo controlado por el agente poseedor. Los episodios de trance y posesión son recurrentes o, si el diagnóstico se basa en un solo episodio, el episodio ha durado al menos varios días. El estado de trance y posesión es involuntario e indeseado, y no se acepta como parte de una práctica cultural o religiosa colectiva. Los síntomas no ocurren exclusivamente durante otro trastorno disociativo y no se explican mejor por otro trastorno mental, del comportamiento o del desarrollo neurológico. Los síntomas no se deben a los efectos directos de una sustancia o medicamento en el sistema nervioso central, incluidos los efectos de la abstinencia, agotamiento o estados hipnagógicos o hipnopompáticos, y no se deben a una enfermedad del sistema nervioso ni a un trastorno del ciclo de sueño y vigilia. Los síntomas dan como resultado una angustia significativa o un deterioro significativo en las áreas personales, familiares, sociales, educativas, ocupacionales u otras áreas importantes del funcionamiento.⁶⁴⁷

Estos sistemas de clasificación no atribuyen a una entidad *no humana* el carácter causal de la sintomatología. Si bien afirman que “se pueden describir en algunas culturas como una experiencia de posesión”, esto no significa que identifiquen el agente causal

⁶⁴⁷ OMS, “CIE”, 6B63.

con un *espíritu* o un *demonio*.⁶⁴⁸ Por otra parte, ni el DSM-5 ni el CIE-11 ofrecen una clara etiología que explique el origen de estos trastornos; sólo presentan criterios para establecer el diagnóstico. Jarne y Talarn, a partir de sus investigaciones en psicopatología, establecen una serie de eventos que podrían dar origen al trastorno de identidad disociativo:

Las personas con trastorno de identidad disociativo por lo general refieren haber padecido abusos físicos o sexuales, sobre todo durante la infancia. Se calcula que entre el 70 y el 90 % de estos pacientes han sufrido estas circunstancias. La mayoría de autores sostienen la relación entre este trastorno y los traumatismos infantiles. Pese a las evidencias en este sentido, la conexión entre una y otra circunstancia es muy compleja y no una simple relación de causa-efecto. No es posible, por ejemplo, concluir que el abuso o el traumatismo es suficiente en sí mismo para provocar este trastorno, puesto que entonces el número de casos de abusos en la infancia y de trastorno disociativo de la personalidad serían iguales, lo cual no resulta cierto. En cualquier caso, vale la pena señalar que este trastorno se concibe actualmente cada vez más como una forma disociativa del trastorno por estrés postraumático, dado que la mayoría de estos pacientes ha padecido frecuentemente abusos sexuales o físicos durante la infancia.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ De indudable importancia para el inicio de la creencia en los espíritus son las *enfermedades mentales* propiamente dichas. En los pueblos primitivos, por lo que sabemos, se trata casi siempre de enfermedades de tipo delirante, alucinatorio y catatónico que, aparentemente, pertenecen al amplio terreno de la denominada esquizofrenia, enfermedad que comprende un gran número de los enfermos mentales crónicos. En todas las épocas y lugares a los enfermos mentales se les ha considerado poseídos por espíritus malignos. A esta creencia contribuye el enfermo a través de sus alucinaciones. Estos enfermos padecen menos visiones que alucinaciones auditivas: oyen “voces”. Con mucha frecuencia, estas voces son las de allegados o personas que, en alguna medida, están vinculadas a los conflictos subjetivos del enfermo. Como es natural, a una inteligencia ingenua le da la impresión de que tales alucinaciones proceden de espíritus. Jung, *La dinámica*, 303.

⁶⁴⁹ Jarne, *Manual de psicopatología*, 329, 331.

Afirmar que el trastorno de la identidad disociativo se entiende como una forma disociativa del trastorno por estrés post-traumático supone admitir la existencia de uno o varios eventos traumáticos durante la infancia. Que un suceso de abuso sexual u otros tipos de abuso no configuren por sí mismos el trastorno disociativo es admisible, sin embargo, es importante tener en cuenta que la presencia de abusos en la infancia sugiere un contexto familiar tóxico en el que intervienen múltiples factores que podrían confluír para generar la experiencia de disociación. En todo caso, en la etiología de este trastorno, tal como lo sugieren los autores citados, parece determinante la intervención de otros seres humanos que, en definitiva, serían los agentes responsables de los eventos traumáticos. Si desde el punto de vista del ritual de exorcismo, como lo sostiene Fortea, el agente responsable sería una entidad no humana, *los demonios*, desde la perspectiva clínica se atribuirían a *otros seres humanos* la configuración del trastorno. La posesión demoníaca, por tanto, parece que es un fenómeno antropológico de origen relacional. Este será el cometido del siguiente capítulo.

Capítulo 3

La sabiduría del desierto

Aproximación antropológica a lo demoníaco

Introducción

*En la sabiduría tuareg se dice de igual modo que Dios creó el desierto para que los hombres pudieran encontrarse consigo mismos.*⁶⁵⁰ El desierto, según d'Ors, no sólo se refiere a un lugar geográfico, por lo demás inhóspito y hostil, también es una imagen que sirve para indicar la interioridad humana,⁶⁵¹ espacio vasto y desconocido para muchos, y lugar habitual de residencia para unos pocos. Así como el desierto, topográficamente entendido, es una 'tierra movediza', es decir, siempre en movimiento, adquiriendo diferentes contornos de acuerdo con la intensidad del viento, de la misma manera la interioridad humana, lejos de ser un 'oasis' permanente, se podría comparar con un 'territorio' en continua agitación en el que acaecen los más misteriosos y contradictorios acontecimientos. Quizá este sea el motivo por el cual no pocos seres humanos temen al silencio y a la soledad, condiciones que, ineludiblemente, ubican a la persona delante de sí misma, frente a aquello que 'bulle' constan-

⁶⁵⁰ Pablo d'Ors, *El amigo del desierto. Relato de una vocación* (Plataforma Digital: Titivillus, 2009), 89.

⁶⁵¹ La intimidad es un asunto muy serio, tal vez lo más serio del ser humano; así lo vio Laín Entralgo, para quien hablar y vivir «en serio» es vivir desde lo más íntimo. El ámbito de lo serio en la vida humana se encuentra en la intimidad a través del ensimismamiento y por eso hablar en serio es dialogar desde la intimidad. La intimidad nos capacita para estar más allá de las farsas y acomodos en cada sociedad; es el ámbito de la sinceridad y la verdad personal, sintiendo lo que es uno en sí mismo y como persona. Conill Sancho, "La intimidad corporal", 789.

temente dentro de cada uno.⁶⁵² Evitar el silencio y la soledad, por otra parte, explicaría la fuerte tendencia a la distracción que caracteriza la vida en las grandes ciudades y el ritmo caótico de nuestro tiempo. Sin un consciente y dedicado cultivo del silencio y de la soledad el ser humano corre el riesgo de convertirse en un desconocido para sí mismo, un ‘extranjero en su propia patria’, situación que le haría vulnerable ante la constante oferta de ‘falsas identidades’ que le ofrece el mercado, identificándose, peligrosamente, con aquello que hace –profesiones u oficios- o con las tendencias de la moda encarnadas y promovidas por ídolos de carne y hueso.⁶⁵³

Esta huida de la vida interior, de la propia verdad entretejida a partir de variopintos eventos biográficos, podría conducir a la ‘ignorancia de sí’, a un ‘desconocimiento’ de lo propio, con lo cual el ser humano tendería a buscar explicaciones provenientes de fuera, de ‘otro mundo’, con la pretensión de comprender lo que sucede en su propio territorio, desentendiéndose del complejo mundo que subyace en sí mismo y poniendo su vida en las manos de otras personas que den respuestas a sus preguntas más personales. Por fortuna, han existido personas que deciden ‘volver sobre sí mismas’, buscando en su propio territorio las respuestas a ‘sus’ preguntas fundamentales, logrando comprender lo que sucede en sus vidas, por extraño y desconcertante que pareciera. Este es el caso, por ejemplo, de los Padres y las Madres del

⁶⁵² Comprobé que quedarse en silencio con uno mismo es mucho más difícil de lo que, antes de intentarlo, había sospechado. No tardé en extraer de aquí una nueva conclusión: para mí resultaba casi insoportable estar conmigo mismo, motivo por el que escapaba permanentemente de mí. Este dictamen me llevó a la certeza de que, por amplios y rigurosos que hubieran sido los análisis que yo había hecho de mi conciencia durante mi década de formación universitaria, esa conciencia mía seguía siendo, después de todo, un territorio poco frecuentado. Pablo d’Ors, *Biografía del silencio* (Plataforma Digital: Titivillus, 2012), 17.

⁶⁵³ Las masas [modernas] no tienen «yo», ni «ello», sus almas están vacías de tensión interior o dinamismo: sus ideas, necesidades y hasta sus sueños «no son suyos»; su vida interior está «totalmente administrada», programada para producir exactamente aquellos deseos que el sistema social puede satisfacer, y nada más. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Madrid: Siglo XXI, 1991), 16.

desierto, hombres y mujeres que se instalaron en los desiertos de Egipto y realizaron una incursión en los pliegues más profundos y desconocidos de sus propias biografías, adquiriendo un suficiente conocimiento sobre sí mismos que les permitió, como consecuencia, mirarse con ojos más limpios y contemplar la realidad en su conjunto desde otra perspectiva.⁶⁵⁴ Esta mirada ‘más amplia’ sobre sí mismos, sobre los semejantes, la naturaleza y el misterio de Dios configuró lo que suele conocerse como la *sabiduría* de los padres del desierto. Esta sabiduría, en lugar de ascender a los cielos para desentrañar sus misterios, implica un descenso a las profundidades de la propia verdad para comprender el misterio de la vida desde sus propias raíces. Este descenso, curiosamente, permitió a los ascetas descubrir el misterio mismo de Dios que, en palabras de san Agustín, “estaba más dentro de mí que mi más profunda interioridad y por encima de lo más alto a lo que podría yo llegar”.⁶⁵⁵ El misterio de Dios y el misterio del ser humano parece, según esto, que confluyen en un mismo lugar: la interioridad humana.⁶⁵⁶

⁶⁵⁴ Los monjes van al desierto a luchar. La soledad, la austeridad, prueba terrible, hace saltar el barniz de nuestras seguridades superficiales y nos descubre abismos desconocidos que llevamos dentro: conflictos, inseguridades, ansiedades. Mas, esta prueba terrible, esta lucha, no tiene por objeto destruir el cuerpo, la carne, como si la huida al desierto fuese fruto de la filosofía platónica, sino que intenta destruir el muro de la enemistad y discordia que separa el alma del cuerpo. La ida al desierto consigue la pacificación armoniosa del hombre, como explica san Gregorio Nacianceno. Francisco M. López Melús, *Desierto: experiencia de gracia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), 66.

⁶⁵⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, 198.

⁶⁵⁶ A través de ese descender a nuestra condición de tierra (humus-humilitas) entramos nosotros en contacto con el cielo, con Dios. En la medida en que encontramos valor para descender a nuestras propias pasiones, en esa misma medida ellas nos elevan hacia Dios. Por este motivo la humildad fue tan alabada por los padres del monacato, ya que ella es el camino bajo hacia Dios, el camino sobre la propia realidad hacia el verdadero Dios. La espiritualidad desde abajo enseña que yo puedo descubrir la voluntad de Dios en mí sólo cuando tengo el valor de descender a mi realidad, de ocuparme de mis pasiones, de mis impulsos, de mis necesidades y de mis deseos, y que el camino hacia Dios va a través de mis debilidades, de mi impotencia. Anselm Grün, *La sabiduría de los padres del desierto* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 23, 26.

Ahora bien, esta interioridad humana no ha de entenderse como una realidad homogénea, sino como una *coincidentia oppositorum*, al decir de Duch,⁶⁵⁷ esto es, una instancia en la que confluyen las más variadas y contradictorias realidades antropológicas. Allí se dan cita, por ejemplo, el amor y el odio, la alegría y la tristeza, lo sublime y lo banal, lo angélico y lo demoníaco. Desde esta perspectiva, los ascetas del desierto lograron identificar estas heterogéneas realidades que constituyen lo propiamente humano, reconociendo y dando nombre, de manera especial, a aquellas que suelen distorsionar la vida de todo ser humano: *las pasiones*. Lejos de ser entidades provenientes de ‘mundos angélicos o infernales’, las pasiones – también llamadas malos pensamientos o demonios – emergen en la biografía de cada individuo, histórica e interpersonalmente configurada. Comprender la dinámica intrínseca de las pasiones no sólo implicaría re-conocer el propio itinerario vital, sino identificar aquellas realidades que, ‘desde dentro’,⁶⁵⁸ desfiguran al ser humano y configuran una particular sintomatología que suele ser atribuida, por su rareza, a entidades extrañas que trascienden lo propiamente humano. La aproximación a esta sabiduría del desierto, es decir, al conocimiento de la compleja interioridad humana que alcanzaron los ascetas cristianos de Egipto, permitirá entender el fenómeno de la posesión demoníaca desde una perspectiva alternativa.

⁶⁵⁷ La comprensión del ser humano como *coincidentia oppositorum* se concreta y expresa muy adecuadamente por mediación del «trabajo» diferenciado y complementario de los sentidos corporales. En efecto, no sólo cada uno de ellos tomado aisladamente posee, al menos metafóricamente hablando, una «interioridad» y una «exterioridad» que, a primera vista, parece difícil de conciliar, sino que, en el cuerpo humano, el conjunto de todos ellos, con sus operaciones específicas, también ofrece dificultades de armonización y equilibrio. Duch, *Escenarios*, 181.

⁶⁵⁸ Los monjes hablan de los demonios que pelean contra nosotros. Con esto quieren decir que, en nosotros, aparecen fuerzas que nos llevan en una dirección que no queremos. Así llegan ellos a tener experiencia de que nosotros no vamos en una sola dirección, sino que somos llevados en muchas direcciones por distintos pensamientos y sentimientos. Se refieren a fuerzas que tenemos en la sombra y en el subconsciente. Grün, *La sabiduría*, 42.

El ascetismo y la confrontación con los demonios

Sometiendo así su vida, Antonio marchó hacia las tumbas que estaban lejos de la ciudad. Y encomendó a uno de sus amigos que le llevara pan de tarde en tarde, y entró en una de las tumbas; el amigo cerró la entrada por encima de él y Antonio permaneció solo dentro. Pero el enemigo no pudiendo soportar esto y temiendo que Antonio poco a poco convirtiera el desierto en la ciudad de la ascesis, se acercó una noche con una multitud de demonios y le dieron tal paliza que, a causa de los dolores, cayó a tierra sin voz. Aseguraba que los dolores habían sido tan grandes que podría decir que los golpes de los hombres no podrían jamás causarle similar tormento. Gracias a la providencia de Dios –pues el Señor no abandona a los que esperan en Él– al día siguiente su amigo fue a llevarle los panes. Abrió la puerta y al verlo tirado en tierra como si estuviera muerto, lo tomó en brazos, lo llevó a la Casa del Señor en el pueblo y lo puso sobre la tierra. Muchos parientes y gente del pueblo estaban sentados alrededor de Antonio, como si de un muerto se tratase. Pero en torno a la media noche Antonio volvió en sí y se levantó; entonces vio que todos dormían y que sólo su amigo estaba en vela. Le hizo señas para que se acercara y le pidió que lo tomara en brazos de nuevo y lo llevara al sepulcro sin despertar a nadie (VA 8, 1-3).⁶⁵⁹

Esta historia está narrada por san Atanasio (296-373 e.c.), obispo de Alejandría, sobre la vida de san Antonio Abad, también conocido como Antonio el Grande o del Desierto (251-356 e.c.). En su *Vita Antonii*, escrita entre los años 356-362, período en el que estuvo oculto entre los monjes debido al destierro provocado por la tercera persecución arriana,⁶⁶⁰ el obispo alejandrino presenta la figura de Antonio como modelo y paradigma del ascetismo cristiano que había florecido en los desiertos de Egipto. En esta breve obra adquiere un relieve especial la confrontación del asceta con los demonios, tema transversal de toda la hagiografía. Esta es la misma temática abordada por Evagrio Pónico (345/346-

⁶⁵⁹ Atanasio de Alejandría, *Vida de Antonio. Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados* (Madrid: Ciudad Nueva, 2017), 42.

⁶⁶⁰ Atanasio, *Vida de Antonio*, 7.

399/403 e.c.) en dos de sus escritos, *Tratado Práctico* y *A los monjes*,⁶⁶¹ obras que desarrollan y sistematizan toda la tradición sobre la confrontación de los monjes con los demonios que, desde antes de Antonio, había comenzado en los desiertos de Egipto. Junto a estos documentos, *Los Dichos* o *Sentencias* de los Padres del Desierto, *Apophthegmata Patrum*, constituyen otra fuente documental importante para comprender el significado que estos cristianos le confirieron a su lucha contra los demonios. Es conveniente señalar que los *Dichos* han sido recopilados en dos versiones, según el estudio de Douglas Burton-Christie:

El análisis moderno de los *Dichos* empieza en el siglo XVII cuando se imprimieron dos manuscritos que representaban las dos formas principales de los dichos. El primer manuscrito, en latín, fue editado por el jesuita Heribert Rosweyde en 1615 como parte de su *Vitae Patrum*, y estaba organizado temáticamente en veinte capítulos. Por su disposición por temas, esta edición llegó a ser conocida como “compilación sistemática”. Su verdadero título, encontrado en la mayor parte de los manuscritos antiguos, es *Adhortationes Patrum*, pero la obra se conoció en la tradición de la Iglesia occidental como *Verba Seniorum*. Este texto latino era la traducción de un manuscrito griego (perdido para nosotros) realizada por dos clérigos romanos, el diácono Pelagio y el subdiácono Juan, en algún momento de mediados del siglo VI. Gran parte del valor que los *Verba Seniorum* tienen para nosotros se debe a la fecha relativamente temprana en que se realizó esta traducción. Un segundo manuscrito, éste en griego y con una disposición diferente de los *Dichos*, fue publicado por J. B. Cotelier en 1677 como parte de su *Ecclesiae Graecae monumenta*. Esta compilación es conocida como los *Apophthegmata Patrum*, o el *Paterikon*, el nombre más familiar en la Iglesia oriental. Esta edición, que contiene mucho material que se encuentra también en los *Verba Seniorum*, está organizada no por temas, sino de forma alfabética, según el nombre del narrador o del protagonista principal de cada dicho.⁶⁶²

⁶⁶¹ Evagrio Póntico, *Obras espirituales* (Madrid: Ciudad Nueva, 2013).

⁶⁶² Douglas Burton-Christie, *La Palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano* (Madrid: Edi-

Debido a la relevancia de los *Dichos* para una aproximación al significado que los *Padres del desierto* le atribuyeron a lo demoníaco, el presente capítulo se apoyará tanto en la edición *alfabética*⁶⁶³ como en la *compilación sistemática* en su versión más reciente.⁶⁶⁴ Las fuentes principales, pues, para el estudio de lo demoníaco en los Padres del desierto son la *Vita Antonii* de San Atanasio, *El Tratado Práctico* y *A los Monjes* de Evagrio Pónico y los *Apotegmas de los Padres del desierto*. Téngase presente que, si bien cronológicamente la sistematización de los *Dichos* es una obra tardía en comparación con las dos obras mencionadas, se remontan a experiencias de hombres y mujeres que antecedieron la redacción de la *Vita Antonii*, de allí su importancia capital. Se citarán, por supuesto, otras fuentes documentales que ampliarán la exposición temática de los textos principales, especialmente, referencias bibliográficas de la *Patrística* oriental y occidental.⁶⁶⁵ Con el término *Dichos*, entonces, se hará referencia a las narraciones atribuidas a los *Padres del Desierto*, y con el término *Padres*, se aludirá a las enseñanzas y doctrinas de los *Padres de la Iglesia*.

Si bien el asunto de lo demoníaco adquiere un lugar relevante en estos documentos, no agota su temática, pues, la lucha con los demonios se inscribe en un movimiento más amplio, a saber, la *vida ascética*. Se entiende por ascetismo no unas prácticas específicas para disciplinar el cuerpo, sino un estilo de vida que hace presente en el aquí histórico la condición humana que ha alcanzado su

ciones Siruela, 2007), 86-87; Jean-Baptiste Cotelier, *Ecclesiae Graecae monumenta I* (París: 1677), 338-712.

⁶⁶³ Martín Elizalde, *Los Dichos de los Padres. Colección alfabética de los Apotegmas I y II* (Sevilla: Ediciones Paulinas, 1986).

⁶⁶⁴ David González Gude, *Apotegmas de los Padres del Desierto* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017).

⁶⁶⁵ Por eso, a partir del siglo IV, los obispos que se habían significado de manera especial en la transmisión, explicación y defensa de la fe —comenzando por los obispos del concilio de Nicea (325)— recibieron el título de “Padres de la Iglesia” o de “Santos Padres”. Los manuales tradicionales —y también éste— cierran para Occidente con Isidoro de Sevilla (+636) y para Oriente con Juna de Damasco (+h. 750). Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología* (Barcelona: Editorial Herder, 1999), 18-19.

plenitud; en otras palabras, el asceta anticipa en su vida lo que san Pablo denomina *cuero espiritual*, *σωμα πνευματικον* (*sōma pneumatikon*) en 1Co 15,44, lo cual supone una distancia crítica de los estilos de vida configurados y justificados por la cultura dominante de la época. El ascetismo, entonces, adquiere un doble carácter: por una parte, es la expresión de una profunda inconformidad con los modelos antropológicos dominantes y, por otra, la anticipación de un estilo de vida humana alternativo.⁶⁶⁶ Dentro de este contexto, la confrontación con los demonios adquiere una importancia particular para los propósitos de la presente investigación.

Los demonios en la cosmovisión del siglo IV de la era común

Parece, según los datos documentales, que existían dos modelos para comprender lo demoníaco. Por una parte, los demonios se entendían como realidades metafísicas, *no humanas*, que habitaban en el aire, con la facultad de transitar entre el mundo humano y el mundo no humano, cuya tarea consistía en *probar* al ser humano para que cayera, como ellos habían caído, y quedara excluido

⁶⁶⁶ Desde mi punto de vista, lo ascético siempre tiene dos aspectos que, juntos, definirían la contradicción o ambivalencia constituyente del ascetismo. Los dos aspectos son, por un lado, el rechazo contundente de este mundo, tal como está, como marco normativo para conocer una vida buena o plena. El ascetismo cuestiona profundamente la capacidad de este mundo, tal como está, para otorgar la felicidad y otros bienes de la misma índole. Esto es el ascetismo como “rechazo del mundo” (*contemptus mundi*). Por otro lado, el ascetismo siempre busca este bien que todavía falta en el mundo tal como está, insistiendo en encontrarlo dentro de este mundo, es decir, en el mundo rechazado. Es por eso por lo que el asceta siempre procura conocer el otro mundo que todavía es posible desde el propio cuerpo, aquí y ahora, como fruto de una u otra disciplina asumida. Este segundo aspecto del ascetismo es el que impide que el primero se vuelva una especie de suicidio prolongado o una vida semiesquizofrénica. Rafael Aguirre (ED.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017), 264-265.

de la realidad divina; además, asumían como guardianes que evaluaban si un alma humana estaba en condiciones de continuar su viaje en el proceso de ascensión hacia la divinidad.⁶⁶⁷ En este primer modo de entender la realidad demoníaca latén esquemas interpretativos de carácter apocalíptico, tal como se expuso en el primer capítulo, así como elementos mitológicos procedentes del gnosticismo. La otra manera de entender la realidad demoníaca se inscribe no ya en consideraciones metafísicas, sino antropológicas. Los demonios se comprenden como realidades de carácter antropológico, esto es, como fuerzas que dominan y poseen al ser humano, arrastrándolo a realizar el mal que no quieren (cf. Rom 7, 19). Se mostrarán, en lo que sigue, algunos ejemplos documentales de estas alternativas hermenéuticas para comprender el asunto de lo demoníaco en la literatura de los Padres del desierto.

San Atanasio, en su *Vita Antonii*, expone algunas convicciones propias que, seguramente, muchos de sus contemporáneos cristianos y no cristianos compartían. Dada la relevancia de estos textos, se transcriben a continuación:

Lo primero que debemos saber es que los demonios no han sido creados tal como se entiende el nombre de demonio, pues Dios no ha creado nada malo. Fueron creados buenos, pero, separándose de la sabiduría celeste y yendo y viniendo sobre la tierra, engañaron a los griegos con sus imágenes. Envidiosos de nosotros los cristianos, remueven todo deseando impedirnos subir al cielo, para que no alcancemos el lugar del que ellos cayeron (VA 22, 1-2).⁶⁶⁸

[...] Con la venida del Señor, el enemigo quedó derrotado y sus poderes debilitados. Por esto no puede hacer nada; sin embargo, como un tirano después de su caída no descansa y sigue amenazando, aunque sólo de palabra. Que cada uno de vosotros recuerde esto, y podrá despreciar a los demonios. Pero ellos no están unidos a un cuerpo, sino que pueden entrar por puertas cerradas, se encuentran

⁶⁶⁷ Atanasio, *Vida de Antonio*, 65.

⁶⁶⁸ Atanasio, *Vida de Antonio*, 57.

en el aire por todas partes, ellos y su jefe, el diablo. Son amantes del mal y están dispuestos a hacer daño (VA 28, 2.5).⁶⁶⁹

Obsérvese la similitud de estas convicciones con las características de la apocalíptica judeo-cristiana sobre los demonios: 1. Los demonios fueron creados buenos por Dios; 2. Por libre decisión se separaron de la sabiduría celeste; 3. Esta separación implicó una caída sobre la tierra; 4. Se identifican con los ídolos o falsos dioses del mundo pagano; 5. Se esfuerzan por impedir que el ser humano ascienda al cielo; 6. Los demonios tienen un jefe, el diablo; 7. Este fue vencido con la encarnación del Hijo, Cristo, el Señor; 8. No están unidos a un cuerpo, de allí su carácter incorpóreo; 9. Viven en el aire y tienen influencia en todas partes; 10. Pueden entrar, debido a su naturaleza incorpórea, a cualquier lugar, incluido el cuerpo humano; 11. Están dispuestos a hacer daño, especialmente al ser humano; y 12. El ser humano puede hacerle frente a los embates de los demonios a través de la ascesis. No cabe duda de que el obispo alejandrino está fuertemente influenciado por las ideas que provienen de la apocalíptica judía y cristiana sobre el diablo y los demonios que ha recibido de la tradición de la Iglesia. Esto se puede afirmar, por inferencia, de san Antonio y de aquellos hombres y mujeres que migraron al desierto para establecer una clara confrontación con los demonios. No sólo la tradición judeo-cristiana moldeó las creencias de los cristianos del siglo IV, también lo hizo la influencia de algunas doctrinas gnósticas. Así lo sostiene Fuertes en un estudio en el que analiza la posible presencia de un mito gnóstico en el capítulo 65 de la *Vita Antonii*.

En cierta ocasión, cuando iba a comer, alrededor de la hora nona, se levantó para orar y sintió que su mente era arrebatada. Y lo más admirable era que, estando en pie, se vio como fuera de sí y como llevado a través del aire por algunos seres. Y vio en el aire a otros seres terribles y crueles que querían impedirle pasar. Pero como los que lo llevaban lo defendían, los otros seres preguntaron si no estaba sometido a ellos. Como querían hacerle rendir cuentas desde su nacimiento, los que llevaban a Antonio se opusieron diciéndoles:

⁶⁶⁹ Atanasio, *Vida de Antonio*, 63.

“El Señor ha perdonado todo aquello que concierne a su nacimiento; podéis examinarlo desde el día en que se hizo monje y se consagró a Dios”. Entonces, ya que ellos acusaban sin pruebas, el camino quedó para él libre y sin obstáculos. Y al momento se vio en pie y volviendo hacía sí mismo, y de nuevo Antonio fue una persona entera (VA 65, 2-5).⁶⁷⁰

En el texto se mantienen algunas de las convicciones mencionadas con anterioridad, entre ellas, el *aire* como lugar de residencia de seres *terribles* y *crueles*, es decir, los demonios, y la acusación de estos para impedir el ascenso de Antonio. No obstante, aparecen otros elementos: la presencia de seres que defendían al monje, presumiblemente los ángeles, y el arrebatamiento de la mente que permite al asceta iniciar un viaje de ascenso. Sobre estas cuestiones comenta Fuertes:

Fue J. Daniélou el primero en ocuparse de estos «demonios del aire» de la VA en un interesante artículo en el que concluía que, en la teología de Atanasio, el tema del combate espiritual contra los demonios del aire que se oponen a la ascensión del alma era resultado de una convergencia en su espiritualidad de distintas tradiciones religiosas. Por un lado, habría concepciones greco-semíticas acerca del aire como lugar de habitación de potencias espirituales y, por otro, la noción específicamente cristiana de los ángeles caídos, precipitados al aire desde el Paraíso a causa de su rebelión contra Dios.

[...] En el Gnosticismo la salvación estaba reservada a una minoría poseedora de un conocimiento superior o *gnôsis*. Se la concebía como un regreso del alma a la esfera de lo divino, a la que realmente pertenecía. Esta era una creencia común a casi todas las corrientes gnósticas. Un elemento cardinal de esta doctrina es precisamente la idea del ascenso del alma o *psicanodia* (del griego *psyché*, “alma” y *hódos*, “camino”). Una vez desprendido de su prisión material (el cuerpo), el complejo alma-espíritu abandonaría el mundo subllunar, ascendiendo a través de las siete esferas planetarias hasta llegar

⁶⁷⁰ Atanasio, *Vida de Antonio*, 98.

a la Ogdóada (círculo de las estrellas fijas), donde se despojaría del alma y su espíritu se uniría con Dios.

[...] Sin embargo, cada una de estas esferas o cielos planetarios que el alma tenía que atravesar estaba custodiada por un arconte. Éstos, también denominados principados o potestades, eran demonios intratables que actuaban como *telónes* o aduaneros encargados de comprobar los méritos de cada alma ascendente y verificar si estaba autorizada a continuar su viaje hasta el último cielo.

[...] Orígenes, refutando a Celso, aporta la lista de los siete arcontes demonios que reconocían los Ofitas, cristianos gnósticos egipcios, que parecían concebirlos con apariencia animal: Yaldabaot, con forma de león; Ia, de toro; Sabaoth, de dragón; Adoneo, de águila; Astafeo, de oso; Eloeo, de perro; y Horeo, de asno. Aseguraba el maestro alejandrino que para esta secta, estos ángeles arcónticos se situaban junto al cuerpo del moribundo, colocándose al otro lado siete ángeles de luz.⁶⁷¹

El análisis de Fuertes permite identificar en la obra de san Atanasio influencias del gnosticismo cristiano, especialmente en relación con el conocimiento como condición *sine qua non* para la salvación del alma, así como la identificación de esos *seres terribles y crueles* con los demonios que son personificados, a su vez, con rasgos de animales. Estas influencias configuraban la cosmovisión que no pocas personas compartían sobre los demonios y la difícil tarea de salvar el alma a través de un conocimiento especial. Téngase en cuenta que esta identificación de los demonios con ciertos animales ha influido en la iconografía cristiana hasta el momento presente. Evagrius Póntico, acusado de origenista en algunas de sus enseñanzas y declarado hereje por los concilios de Constantinopla

⁶⁷¹ Francisco Javier Fuertes, “Una adaptación de un mito gnóstico con intención formativa en la antigüedad tardía: los demonios del capítulo 65 de la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría”, *El Futuro del Pasado*, 2 (2011): 176-178. <https://www.elfuturodelpasado.com/ojs/index.php/FdP/article/view/56>.

(553) y Letrán (649),⁶⁷² elaboró algunas ideas emparentadas con el gnosticismo y relacionadas con los demonios:

También se le atribuye a Evagrio el haber defendido la “preexistencia de las almas”. En cierto sentido no es exacto, ya que, si bien sostiene que la mente o intelecto (*nous*) tuvo su origen en la creación primera, cuando su única función era conocer a Dios (*TP* 3; 84; 86), en esta etapa no existían las restantes partes del alma ni el cuerpo. El intelecto entra en movimiento cuando, por su negligencia, vuelve la espalda a Dios y se aparta de la unidad de Dios. Movimiento y negligencia serán la causa de la segunda creación, la de los cuerpos. El pecado, pues, es el que mueve a Dios a esta segunda creación. El intelecto entra a formar parte del alma sólo en la segunda creación, cuando se une al cuerpo entonces creado. De sobra comprendía Evagrio que las partes concupiscible e irascible no pueden preexistir antes del cuerpo, al que han de servir. Sí que se puede mostrar que acepta la explicación de la preexistencia del alma si se refiere sólo al intelecto, pero la expresión de creación primera no incluye en Evagrio la existencia de las otras partes del alma.

[...] El movimiento también engendra diversidad de seres, porque produce desigual grado de decadencia. La decadencia inicial se puede remontar o rebajar más todavía. Los tres principales grados iniciales de decadencia son: ángeles, hombres y demonios. Los ángeles representan el grado superior decadente de los intelectos puros, y por ello tienen ahora la función de instruir, gobernar y ayudar a remontarse a los seres racionales a ellos confiados (*TP* 76; 80).

[...] Los seres racionales caídos tienen no sólo funciones y nombres diferentes, sino también lugares y cuerpos asignados “que convienen a los cuerpos a los que están unidos” (*KG* II, 76). Ángeles y demonios, además de los hombres, también tienen sus propios cuerpos constituidos con los cuatro elementos, que les asignaban los primeros filósofos griegos, pero unidos en cada orden según una

⁶⁷² A pesar de las condenas, Evagrio siguió influyendo y se siguieron copiando sus obras. En griego y con su nombre sólo pervivieron las ascéticas, pues carecían de problemas doctrinales muy a la vista. Póntico, *Obras*, 36.

mayor o menor proporción de las tres partes constitutivas del alma: “Predomina en los ángeles la parte racional y el fuego; en los hombres, la concupiscible y la tierra; y en los demonios, la irascible y el aire” (KG I, 68).⁶⁷³

En estos fragmentos se puede identificar el carácter gnóstico de la enseñanza de Evagrio cuando sostiene que el intelecto o mente, por negligencia, da la espalda a Dios y se separa de Él, uniéndose al cuerpo en una segunda creación, de donde se sigue que la salvación implica una especie de retorno al origen divino del intelecto lo que supone, a su vez, la separación del cuerpo, tal como comentaba Fuertes al estudiar un fragmento de la *Vita Antonii*. Si bien el carácter gnóstico es importante, no constituye el centro de atención de esta investigación. Los demonios, según Póntico, hacen parte de una cadena de seres en proceso de decadencia y degradación, siendo los últimos por debajo de los ángeles y los hombres; sin embargo, por su particular asociación con el aire se sitúan, como se ha visto, por encima de la tierra y, en consecuencia, por encima de los hombres. Esta es la única manera de entender el motivo por el cual, según san Atanasio, los demonios obstaculizan el ascenso del alma humana a la divinidad; además, explica su actitud irascible contra el ser humano, según el relato de la visión de san Antonio. En relación con los demonios, desde esta perspectiva especulativa, los *Dichos* son más bien sobrios:

Un hermano preguntó a un anciano: “¿Por qué cuando estoy en oración, mi pensamiento no es libre?”. Le respondió: “Porque el diablo, desde el principio, habiendo rechazado adorar al Dios de todas las cosas fue expulsado de los cielos y se hizo extraño al reino de Dios. Es por esto que no nos deja ocuparnos de la oración, queriendo producir en nosotros su misma actitud” (XII, 23).⁶⁷⁴

[...] Un anciano decía que había pedido a Dios que le mostrase los demonios, pero le fue revelado: “No necesitas verlos”. El anciano insistía: “¡Señor!, tú me puedes proteger con tu gracia”. Dios le

⁶⁷³ Póntico, *Obras*, 40-41.

⁶⁷⁴ Gude, *Apotegmas*, 216.

abrió los ojos y vio a los demonios que rodeaban al hombre como abejas, rechinando sus dientes contra él. Pero los ángeles de Dios los reprendían (XVIII, 39).⁶⁷⁵

En estas dos sentencias de los ancianos se identifican elementos comunes a la cosmovisión que caracterizaba el pensamiento del siglo IV sobre el diablo y los demonios: la rebeldía del diablo y su posterior expulsión de la presencia divina, el empeño de los demonios por asediar al ser humano y la protección de los ángeles. Esta manera de comprender la realidad demoníaca no solo estaba influenciada por los contenidos de la apocalíptica judeo-cristiana, sino por la especulación filosófica, especialmente por el sistema místico-filosófico de Plotino (203/204-270 e. c.), en cuanto ofrecía las estructuras de pensamiento que daban soporte a consideraciones metafísicas sobre el alma humana las cuales, fácilmente, eran usadas para justificar las concepciones apocalípticas sobre los demonios, aunque el planteamiento metafísico de Plotino no se refería, necesariamente, a una realidad suprasensible, sino interior y espiritual.⁶⁷⁶ El comentario realizado por Igal sobre las Enéadas permite identificar algunas de estas ideas que influyeron en la concepción del diablo y los demonios:

En los primeros tratados, el mero hecho de la bajada del alma humana al cuerpo es considerado como un delito digno de castigo, y el castigo consiste en sufrir las consecuencias de su bajada (IV 8, 5, 16-19). Es un delito, porque esa bajada del alma humana a un

⁶⁷⁵ Gude, *Apotegmas*, 323.

⁶⁷⁶ Como le ocurre sin duda al gnóstico, Plotino siente, incluso en el momento en el que está en el cuerpo, que siempre es lo que era antes de estar en el cuerpo. Su yo, su verdadero yo, no es de este mundo. Sin embargo, Plotino no tiene que esperar el fin del mundo sensible para que su yo, de esencia espiritual, regrese al mundo espiritual. Este mundo espiritual no es un lugar supraterrrestre o supracósmico del que lo separarían los espacios celestes. Tampoco es un estado original irremediablemente perdido al que sólo la gracia divina podría conducirlo de nuevo. No, este mundo espiritual no es otro que el yo más profundo. Se puede alcanzar de manera inmediata mediante el recogimiento. Hadot, *Plotino*, 32; Alsina, *El Neoplatonismo*, 42.

cuerpo es resultado de su voluntad de particularizarse, de poseerse, valiéndose de su albedrío, y de aislarse del Alma universal y del gobierno universal circunscribiéndose a un área limitada del cosmos (IV 8, 4, 10-14; V 1, 1, 1-5). Y las consecuencias que sufre como castigo de su aislamiento se resumen en la «pérdida de alas, de que hablara Platón (Fedro 246 c; 248 c) con la consiguiente caída, debilitamiento, desasosiego y apuros, encadenada y sepultada en un cuerpo particular (IV 8, 4, 15-28; VI 9, 9, 23-24).

[...] Y es también un retorno. Ya en la primera etapa de la subida la fuerza remontadora que impulsa al alma hacia arriba es el amor. Sólo el enamorado de la Belleza suprasensible podrá arribar a la región inteligible (V 9, 2). Ahora bien, el amor en sus formas más nobles está estrechamente vinculado con la reminiscencia (III 5, 1, 59-62), con el recuerdo recuperado de la realidad trascendente. Por eso es también nostalgia, deseo de retornar a la patria querida (I 6, 8, 16) y a la casa del Padre (VI 9, 9, 34-38). Allá está nuestra patria, allá nuestro Padre (I 6, 8, 21); el verdadero Amado está allá (VI 9, 9, 44). Ese amor nostálgico es también el que impulsa al alma a emprender la segunda etapa del itinerario, la que la reconduce hasta la meta suprema del Bien (I 3, 1, 1-18). Como el alma es originaria de Dios, por eso ama a Dios necesaria y connaturalmente (VI 9, 9, 24-27), y cuando se da cuenta de que lleva en sí algo del Bien, entra en estado de nostalgia como los que con el retrato del ser querido se sienten movidos a ver a su amado en persona (VI 7, 31, 8-11).⁶⁷⁷

Obsérvese cómo la caída del alma humana en Plotino es el resultado de su propia voluntad, cuya consecuencia es la separación del Alma universal y el posterior encadenamiento en un cuerpo particular. Esta estructura de pensamiento es similar al esquema planteado por la apocalíptica judeo-cristiana, según la cual, el diablo y los demonios gozaban de la presencia de Dios, y en un acto de rebeldía deciden separarse de su Creador, lo que implica su expulsión de la presencia divina y la asimilación de un cuerpo

⁶⁷⁷ Plotino, *Enéadas I-II. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal* (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 93, 97.

específico, al tiempo que son obligados a residir en el aire.⁶⁷⁸ No es fácil establecer si el pensamiento de Plotino está influenciado por los contenidos de la apocalíptica judeo-cristiana, toda vez que esta parece estar influenciada, a su vez, por el pensamiento de Platón de quien Plotino se consideraba discípulo e intérprete.⁶⁷⁹ Sea como sea, la idea de una caída del lugar de origen aplica tanto para el alma humana como para el diablo y los demonios, no así el retorno a la patria celestial, aunque Orígenes consideraba posible que los demonios puedan alcanzar la redención.⁶⁸⁰ En el retorno del alma humana a la presencia de Dios, los demonios, según el relato de san Atanasio sobre san Antonio, se presentan como un obstáculo que impiden el ascenso del monje a la divinidad, insinuándose con esto que sólo el ser humano podría regresar a la casa paterna, no así los demonios, de donde se explicaría su carácter irascible y sus actitudes hostiles y dañinas para con los seres humanos.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ Numerosa es su multitud en el aire que nos rodea, y no están lejos de nosotros. Entre ellos grande es su variedad (21, 4). San Atanasio, *Vita*, 56.

⁶⁷⁹ Las piezas fundamentales de la metafísica plotiniana están tomadas de Platón, ante todo el *dualismo ontológico* repetidamente afirmado en los *Diálogos* medios y reafirmado en los posteriores, sobre todo en el *Timeo*. Resumiendo, los elementos estructurales del universo platónico son, en orden descendente: 1) el Bien de la República y el Uno y la Diada indefinida de las “doctrinas no escritas»; 2) las Esencias-Formas, el Animal inteligible, la Inteligencia y el Demiurgo; 3) el Alma cósmica, creada por el Demiurgo; 4) el cosmos sensible, y 5) subyaciendo a éste, el espacio o receptáculo del devenir. Tal es, a grandes rasgos, el material que manejará Plotino para la construcción de su propio sistema. Sin embargo, él se consideraba a sí mismo mero intérprete de las doctrinas de Platón y se hubiera extrañado de oírse llamar “neoplatónico”. San Atanasio, *Vita*, 24-26.

⁶⁸⁰ Cuando se dice que “el último enemigo será destruido” (1Co 6,26), no hay que entender que su sustancia, que fue creada por Dios, haya de desaparecer; lo que desaparecerá será su mala intención y su actitud hostil, que son cosas que no tienen su origen en Dios, sino en sí mismo. Su destrucción significa, pues, no que dejará de existir, sino que dejará de ser enemigo y de ser muerte. Nada es imposible a la omnipotencia divina: nada hay que no pueda ser sanado por su Creador. El Creador hizo todas las cosas para que existieran, y si las cosas fueron hechas para que existieran, no pueden dejar de existir. Vives, *Los Padres de la Iglesia*, 359.

⁶⁸¹ Según J. Daniélou, en la concepción del aire como morada de los demonios convergen elementos semíticos, griegos y específicamente cristianos.

Estos elementos configuran el primer modelo de interpretación del que se hablaba al inicio de este apartado para entender lo demoníaco que, por sus características especulativas, podría denominarse *metafísico*. No obstante su relevancia, resulta insuficiente para explicar situaciones concretas que afectan a la totalidad de la persona, incluida su realidad corporal, lo cual exige recurrir a otro modelo hermenéutico que comprenda lo demoníaco desde una perspectiva antropológica que remita a la experiencia histórica. Las fuentes documentales que se analizan en este capítulo, *Vita Antonii*, *Tratado práctico*, *A los monjes y los Dichos*, ofrecen abundante información para concebir el asunto de lo demoníaco desde una perspectiva no especulativa sino experiencial, no metafísica sino histórica, no filosófica sino psicológica. Debido a la importancia de este modelo antropológico para comprender lo demoníaco, el siguiente apartado examinará su significado para los Padres y Madres del desierto.

Lo demoníaco en los Padres del desierto

Es conveniente recordar que los Padres del desierto eran cristianos egipcios, en su mayoría personas sencillas dedicadas a las labores del campo que, por diferentes motivos, migraron a los desiertos de Egipto (Las Celdas, Nitria y Escete) para dedicarse a la vida ascética.⁶⁸² Uno de estos motivos, por lo demás central, era el deseo

“Esta concepción ... presenta en Atanasio un carácter más riguroso. Está ligada, por lo demás, a una concepción de la lucha contra el demonio que se opone a la ascensión del alma, la cual está en el corazón de su teología y de su espiritualidad. B. Steidle (ED.), *Antonius Magnus Eremita. Studia ad antiquum monachismum spectantia* (Roma: 1954), 147.

⁶⁸² La *anachoresis* como acto de desvinculación fue una de las respuestas de los campesinos egipcios que se sentían agobiados por las presiones de aquel tiempo. Esas presiones tenían su origen no sólo en la desesperación económica, sino también, cada vez más a lo largo del siglo IV, en las tensiones entre los seres humanos. Como ha propuesto Peter Brouw, “la impresión abrumadora ofrecida por la literatura de los ascetas egipcios primitivos es la de que nos encontramos ante hombres que se vieron empujados al desierto por una crisis de las relaciones humanas”. Peter Brouw, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 82.

de encarnar en sus propias vidas los imperativos del seguimiento de Cristo expuestos en los evangelios que, en el contexto de la época, circulaban en pequeñas copias portátiles escritas en copto. El esfuerzo por encarnar la *Vita Christi* convirtió a estos hombres y mujeres en los hermeneutas autorizados de las Escrituras, toda vez que ellos mismos se transformaron en *textos vivos*⁶⁸³ donde se podía ver, escuchar y tocar de nuevo al mismo Cristo. La ausencia de especulación filosófica y el énfasis en la experiencia de la vida cotidiana hacen de esta hermenéutica un camino regio para comprender el sentido de lo demoníaco desde una perspectiva antropológica. La mejor manera de acceder a esta comprensión consiste en recuperar sus experiencias vitales, las cuales se conservan en forma de narraciones o de sentencias de sabiduría. Son muchas las citas que se podrían analizar, sin embargo, para no extender el presente apartado, se tendrán en cuenta las más significativas. La *Vita Antonii* ofrece varios relatos sobre la acción del diablo y los demonios en la vida del asceta:

Pero el diablo, enemigo del bien y envidioso, no soportó ver en un joven tal propósito y emprendió contra él sus actos habituales. En primer lugar, intentó apartarlo de la ascesis, inspirándole el recuerdo de sus propiedades, el cuidado de su hermana, el afecto por sus parientes, el amor al dinero, el amor a la gloria, el placer de un alimento variado y todos los demás encantos de esta vida, le mostraba la severidad de la virtud y el gran esfuerzo que supone llevarla a cabo. El diablo miserable se atrevía durante la noche a tomar el aspecto de una mujer, imitando todos sus gestos, con la única intención de seducir a Antonio (5, 1-2. 5).⁶⁸⁴

⁶⁸³ El excedente de significado de la Escritura perduraba no en forma de comentarios y homilías, sino en actos y gestos, en vidas de santidad transformadas por el diálogo con la Escritura. Los textos sagrados continuaban significando más no sólo para aquellos que leían o se encontraban con los textos, sino también para aquellos que se encontraban con los santos que habían llegado a encarnar los textos. La persona santa se convertía en un texto nuevo y en un objeto de interpretación. Burton-Christie, *La Palabra*, 40.

⁶⁸⁴ Atanasio, *Vida de Antonio*, 37.

[...] Luchemos por no ser dominados por la ira ni poseídos por la concupiscencia. Pues está escrito que *la ira del hombre no obra la justicia de Dios*, y también: *La concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte*. Viviendo de esta manera, seamos firmemente sobrios y, como está escrito, *custodiamos con todo cuidado nuestro corazón*. Pues tenemos enemigos terribles y astutos, los malvados demonios (21, 1-2).⁶⁸⁵

En los *Dichos* se encuentra una variedad de narraciones que exponen las experiencias personales de los Padres del desierto en su lucha contra los demonios. Resulta relevante el contenido de estos *Dichos* para entender a qué se referían los Padres cuando hacen referencia a los demonios y su particular manera de actuar en contra del ser humano.

Un hermano preguntó al abba Isidoro, anciano de Scitia: “¿Por qué te temen tanto los demonios?”. Y el anciano respondió: “Desde que soy monje me he esforzado en impedir que la cólera suba a mi garganta” (IV, 24).⁶⁸⁶

[...] Un anciano dijo: “Vence al demonio de la gula diciendo: “Espera”. Puesto que no morirás de hambre; y como, más bien, con modestia. Y cuanto más te presione, tú come de modo más regular, puesto que empuja a querer comer todo el tiempo” (IV, 62).⁶⁸⁷

[...] Un hermano que vivía en un cenobio era de temperamento inquieto y montaba fácilmente en cólera. Y se dijo un día: “Me iré y viviré en un lugar solitario. Como no tendré nadie con quien hablar

⁶⁸⁵ Atanasio, *Vida de Antonio*, 56. Gran parte del discurso de Antonio está dedicado a la lucha contra los demonios. El objetivo fundamental es mostrar la impotencia de los demonios tras la victoria de Cristo. Como ha señalado Vogüé, la enseñanza insistente de Antonio es un esfuerzo de liberación en un mundo obsesionado con los poderes demoníacos como era la Antigüedad tardía y especialmente el Egipto del siglo IV. Adalbert De Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* (París: 1991), 58-65.

⁶⁸⁶ González, *Apotegmas*, 42.

⁶⁸⁷ González, *Apotegmas*, 49.

ni a quien escuchar estaré tranquilo y se apaciguará mi ira”. Se fue y vivía en una gruta. Un día, después de llenar de agua su jarra, la colocó en el suelo y sucedió que la jarra se vino abajo. La llenó una segunda vez y se le cayó de nuevo. La llenó por tercera vez y volvió a caerse. Ardiendo de ira, tomó el recipiente y lo rompió. Vuelto en sí, cayó en la cuenta de que había sido juguete del demonio de la ira y dijo: “A pesar de estar solo me ha vencido” (VII, 40).⁶⁸⁸

[...] Abba Matoés dijo: “Satanás no sabe por qué vicio ha de sucumbir el alma. Siembra, pero no sabe si recogerá. Siembra pensamientos de fornicación, de detracción, y así las demás pasiones. Y a la pasión a la que ve inclinarse el alma, a esa alimenta” (X, 49).⁶⁸⁹

[...] Abba Abrahán, discípulo de abba Agatón, preguntó a abba Pastor: “¿Por qué me combaten los demonios?” Le dijo abba Pastor: “¿Te combaten los demonios?” No combaten contra nosotros mientras hacemos nuestra propia voluntad. Nuestras voluntades propias son las que se convierten en demonios, y son ellas quienes nos afligen para que las cumplamos. Pero si quieres ver contra quienes luchan los demonios, es contra Moisés y los que son como él” (X, 91).⁶⁹⁰

[...] Uno preguntó a un anciano: “¿Cómo luchan contra nosotros los demonios?”. Él dijo: “Por nuestros deseos”. Y añadió: “Los árboles del Líbano han dicho: “¿Qué grandes y altos somos! ¿Nos podrá abatir un pequeño objeto?”. Pero llegaron los hombres, tomaron un tronco, hicieron un mango para el hacha y abatieron los árboles”. Dijo que los árboles son las almas, el hacha los demonios y el mango los deseos. Somos abatidos, por lo tanto, a causa de nuestros deseos malvados. No le demos a los demonios lo que es nuestro, es decir, nuestros deseos, y no nos echarán por tierra” (X, 131).⁶⁹¹

⁶⁸⁸ González, *Apotegmas*, 114.

⁶⁸⁹ González, *Apotegmas*, 153; Martín Elizalde, *Los Dichos de los Padres. Colección alfabética de los Apotegmas V. II* (Sevilla: Ediciones Paulinas, 1986), 34.

⁶⁹⁰ González, *Apotegmas*, 162.

⁶⁹¹ González, *Apotegmas*, 172.

[...] Un hermano egipcio combatido por la fornicación vino a verlo (Abba Aretas) y le pidió que orase a Dios para ser aliviado en el combate. Y suplicó a Dios por él durante siete días. Al octavo día, le preguntó al hermano: “¿Cómo va el combate, hermano?”. Este le dijo: “Mal. No he sentido ningún alivio”. Y el anciano fue sorprendido cuando, de noche, se le apareció Satanás que le dijo: “Créeme, anciano, desde el primer día en que tú rezaste a Dios, yo me alejé de él; pero él es su propio demonio y su propio combate viene de la glotonería. Yo no he hecho nada en ese combate, sino que él se combate a sí mismo comiendo, bebiendo y durmiendo abundantemente” (XV, 133).⁶⁹²

A partir de los textos de *Vita Antonii* y de los *Dichos* se pueden establecer las siguientes consideraciones: 1. La acción del diablo o de los demonios no acontece en un escenario distinto a la historia cotidiana de los seres humanos; 2. Satanás o los demonios, a pesar de su supuesta superioridad, son presentados como *ignorantes* de los asuntos humanos (X, 49)⁶⁹³; 3. Si bien se atribuye al Diablo o a Satanás la instigación, son los demonios quienes aparecen como ejecutores de aquello que atormenta al ser humano; 4. Los demonios aparecen vinculados con cuestiones propias de la condición humana: afecto interpersonal, amor al dinero y a la gloria, placer de los alimentos, deseo sexual-genital, ira, apropiación del propio querer y exaltación del propio yo; 5. El lugar de acción de los demonios es la vida particular de cada ser humano; 6. El tormento provocado por los demonios depende de la propia biografía de los ascetas; y 7. La responsabilidad de estos tormentos o combates se desplaza de Satanás al asceta, esto es, el ser humano y su estilo de vida explicarían los tormentos atribuidos a los demonios (XV,

⁶⁹² González, *Apotegmas*, 279.

⁶⁹³ Los demonios tienen un modo de conocer muy imperfecto, nada comparable con el de Dios. No pueden penetrar en el pensamiento del hombre directamente. Para llegar a saber “si los tenemos en nuestros *pensamientos* y les alimentamos en nuestro seno, o bien si los hemos rechazado”, se valen de “palabras” y “movimientos del cuerpo” (TP 47), y a partir de lo externo deducen si el monje ha descuidado alguna virtud (TP 44; Or 137; 148) o bien si piensa orgullosamente que los ha vencido, cuando se retiran tácticamente (Or 95; 134). Evagrio, *Obras*, 73-74.

133). Esta es una forma alternativa de comprender no sólo la naturaleza de los demonios, sino su manera de intervenir en la vida de los seres humanos. Será Evagrio Póntico quien recogerá esta tradición, la sistematizará y establecerá, siguiendo a Orígenes, los criterios para entender lo demoníaco.

¿Qué es lo demoníaco? Evagrio respondió a esta pregunta a partir de las enseñanzas de Orígenes y la experiencia de tantos hombres y mujeres que migraron al desierto para combatir, justamente, contra los demonios. Su respuesta no fue de carácter especulativo, sino práctico, de allí el nombre de su obra, *Tratado práctico*, en el que expone estas cuestiones. Lo demoníaco, pues, ha de comprenderse a partir de lo antropológico, toda vez que la condición humana es el lugar en el que intervienen y, en última instancia, habitan los demonios.⁶⁹⁴ Este punto de partida hermenéutico se explica por las consecuencias personales e interpersonales de la presencia demoníaca en el ser humano. No es desde fuera del ser humano, sino desde dentro, como Evagrio intenta responder a la pregunta qué es lo demoníaco. Y el punto de partida de su explicación son los *pensamientos* a los cuales él califica como *malvados*. Es a partir de unos textos del Nuevo Testamento que él llega a esta primera conclusión:

Porque del corazón provienen malos pensamientos, homicidios, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios y calumnias (Mt 15, 19).

⁶⁹⁴ Los monjes asumían seriamente su papel de “hombres daimónicos” y eran estimados por su capacidad de exorcizar los demonios de sí mismos y de los otros. La imaginaria, con frecuencia gráfica e ingenua, de estos demonios en los *Dichos* encubre el claro sentimiento de los monjes de que el drama real de lo demoníaco era psicológico. Lo demoníaco “era experimentado como una extensión del yo. La relación con los demonios implicaba algo más íntimo que un ataque desde el exterior: ‘ser probado por los demonios’ significaba atravesar una etapa en el crecimiento de la consciencia y cruzar las fronteras inferiores de la personalidad. Lo demoníaco no designaba meramente todo lo que era hostil al hombre; los demonios resumían todo lo que era anómalo e incompleto en el hombre”. Los monjes demostraban ser plenamente conscientes de que la fuente de sus acciones e impulsos más incisivos y problemáticos surgía de su interior. Burton-Christie, *La Palabra*, 183; Brown, *The Making*, 90.

[...] Entonces los escribas y fariseos comenzaron a discurrir, diciendo: ¿Quién es éste que habla blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios? Conociendo Jesús sus pensamientos, respondió y les dijo: ¿Por qué discurrís en vuestros corazones? (Lc 5, 21-22).

Los malos pensamientos, *διαλογισμοι πονηροι* (*dialogismoi ponēroi*), siguiendo el texto de Mateo, como los homicidios y demás situaciones antropológicas dañinas no proceden de fuera del hombre, ni son causados por entidades extrañas a él, sino de su propio corazón. A partir de estas sugerencias bíblicas, Evagrio establece una identificación entre *λογισμοι* (*pensamientos*), palabra técnica empleada por el autor, y *δαιμονες* (*demonios*).⁶⁹⁵ Ahora bien, los pensamientos no emergen en el ser humano al margen de otras dimensiones de su propia existencia. Así lo explica el mismo Evagrio en uno de los capítulos del *Tratado*:

⁶⁹⁵ Evagrio, una vez más, sigue los pasos de Orígenes al intercambiar el nombre de *pensamientos* o demonios, a los que, andando el tiempo y con ligeras variantes, se llamarían pecados capitales. La fuente última, que el mismo Orígenes cita, es judía. Más concretamente declara que la correspondencia entre vicio o pensamiento (malo), por una parte, y demonio propio de ese mismo vicio, por otra, la ha encontrado en un escrito judío: “Descubro igualmente la misma idea en un librito que no está en el Canon y que se titula *Testamento de los doce patriarcas*: tenemos que reconocer un Satán en todo hombre pecador”. Comenzando por la Biblia, podemos descubrir en la misma palabra *yesser* asociada al sentido peyorativo al que alude Orígenes, y que se consolidaría posteriormente como término técnico en el lenguaje de los espirituales: “Yahvé dijo en su corazón: “No maldeciré ya el suelo a causa del hombre, pues el pensamiento del hombre es malo desde su juventud” (Gn 8, 21). En la época helenística se da un paso más, y el *yesser* del hombre pasa a personificarse, convirtiéndose de este modo en constitutivo de la persona: “Es él (Yahvé) quien en el comienzo creó al hombre y lo dejó en poder de su *yesser* (Sir 15, 14). En griego se ha traducido por *diaboulion*, y con un doble sentido. Por eso puede decirse que el hombre elige según su buena o mala inclinación. Brown, *The Making*, 58. Como Evagrio habla alternativamente del pensamiento y del demonio, esto parece indicar que, hasta cierto punto, identifica ambas realidades. Esta comprensión encuentra su fundamento en el evangelio según san Mateo (15, 19). Krzysztof Leśniewski, *Las enfermedades del espíritu. Diagnóstico y tratamiento en clave cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017), 73.

“Lo que uno ama, eso mismo desea apasionadamente, y lo que desea, lucha también para obtenerlo. Todo placer empieza por el deseo, y el deseo lo engendra la sensación, ya que lo que está privado de sensación también está exento de pasión (TP 4)”.⁶⁹⁶

Desde esta perspectiva evagriana, la secuencia estructural que permite el surgimiento de los pensamientos humanos inicia con las *sensaciones*, por tanto, a partir de la realidad corpórea del ser humano, seguida de los *deseos* que, como fuerzas internas, empujan a la búsqueda de satisfacción del placer, para confluir en los *pensamientos*. En otras palabras, los pensamientos-*demonios* no se limitarían a la dimensión racional o intelectual de la persona, sino que incluirían, simultáneamente, las dimensiones sensoriales y desiderativas de lo humano. Esta manera de entender lo demoníaco se inscribe en la misma condición humana, de allí su carácter antropológico. Que los demonios, en tanto realidades sutiles que habitan en el aire —realidad igualmente sutil— se identifiquen con los *pensamientos* obedece a que estos también son realidades no materiales e imperceptibles, aunque no por ello irreales. No es difícil establecer esta identificación si se tiene en cuenta que el pensamiento humano, por sus características, adquiere connotaciones que sobrepasan lo estrictamente humano. Recuértese, por ejemplo, cómo la dimensión racional del ser humano (*nous*) fue identificada con lo inmortal y lo eterno en los textos analizados en el segundo capítulo. Parece, entonces, que el pensamiento humano es susceptible de ser identificado o bien con lo divino, o bien con lo demoníaco. Sin embargo, en Evagrio estos pensamientos son calificados como *malos*, asociados, por lo demás, con vicios muy concretos. Los *malos pensamientos*, entonces, son una forma de referirse a los *vicios*.

Será entonces necesario analizar el contenido de estos vicios para entender mejor la naturaleza de lo demoníaco en la obra de Evagrio Pónico. Siguiendo el modelo hermenéutico de la alegoría, característico de la escuela alejandrina, según el cual un texto de la Escritura se emplea para comprender una realidad *espiritual*,

⁶⁹⁶ Leśniewski, *Las enfermedades*, 137.

sea sobre el mundo celestial o sobre la interioridad humana,⁶⁹⁷ tal como lo hiciera con anterioridad Orígenes, Evagrio identifica en Deuteronomio 7, 1-2 aquellas realidades que se oponen al sano despliegue de la condición humana, de donde concluye el número de aquellos *malos pensamientos*. El texto bíblico afirma lo siguiente:

Cuando el Señor tu Dios te haya introducido en la tierra donde vas a entrar para poseerla y haya echado de delante de ti a muchas naciones: *los hititas, los gergeseos, los amorreos, los cananeos, los ferezeos, los heveos y los jebuseos*, siete naciones más grandes y más poderosas que tú, y cuando el Señor tu Dios los haya entregado delante de ti, y los hayas derrotado, los destruirás por completo. No harás alianza con ellos ni te apiadarás de ellos.

El texto bíblico se refiere a la conquista de la tierra prometida y a las naciones que Israel tendrá que confrontar para tomar posesión de la heredad que le ha entregado Yahvé. Estos pueblos se convierten en rivales de Israel a quienes tendrá que vencer si desea tomar posesión de la tierra que mana leche y miel (cf. Jos 5, 6). A estas siete naciones habría que sumarle Egipto, toda vez que históricamente sometió al pueblo de Dios. Desde esta perspectiva, no serían siete las naciones contrarias a Israel, sino ocho. La interpretación alegórica de Evagrio, que retoma de su maestro Orígenes, establece un paralelo entre lo sucedido históricamente con Israel y lo que acontece con el monje cuando se ha establecido en el desierto. Israel sería, entonces, una imagen del monje que busca re-establecer su original relación con Dios y llegar a la tierra prometida, esto es, la plenitud de la condición humana; en este itinerario, así como Israel tiene que confrontarse con ocho naciones para alcanzar la tierra prometida, el monje tiene que vérselas con ocho *vicios malvados* que impedirían su ascenso a la divinidad. El desierto, por su parte, es el escenario de la confrontación.⁶⁹⁸ A

⁶⁹⁷ Burton-Christie, *La Palabra*, 161.

⁶⁹⁸ Para la tradición espiritual, la vida cristiana es también una marcha por el desierto. Salimos de Egipto (es decir, la tierra del pecado) cruzando el Mar Rojo (es decir, por medio del bautismo) y hemos dado comienzo a un itinerario espiritual, que durará toda nuestra vida y que se puede con-

partir de esta interpretación, Evagrio identifica ocho vicios que describe de la siguiente manera en su *Tratado práctico*:

El *pensamiento* de la gula sugiere al monje el rápido abandono de la ascesis; representándole en su *imaginación* el estado de su estómago, su hígado, su bazo y su hidropesía, una grave enfermedad, la escasez de lo necesario y la falta de médicos. A menudo, le hace *acordarse* también de algunos hermanos que han caído en estas enfermedades. Pero además, a veces persuade a aquellos mismos enfermos para que se dirijan a los que practican la templanza y les cuenten sus sufrimientos, como si éstos les acaeciesen a consecuencia de la ascesis (TP 7).⁶⁹⁹

[...] El *demonio* de la fornicación induce a desear cuerpos atrayentes y arremete violentamente contra los que practican la continencia, a fin de hacerles desistir, persuadidos de no conseguir nada así e, infectando el alma, la inclina a aquellos actos deshonorosos. Les hace decir ciertas palabras y, a su vez, escucharlas como si el objeto estuviera realmente visible y presente (TP 8).⁷⁰⁰

[...] La avaricia sugiere (al monje) una larga ancianidad, la incapacidad de las manos para el trabajo, el hambre que puede padecer, las enfermedades que sobrevendrán y las penalidades de la pobreza, así como lo vergonzoso de tener que recibir de otros lo necesario para uno mismo (TP 9).⁷⁰¹

siderar como toda una peregrinación por el desierto. Para poder entrar en la Tierra prometida (es decir, en la Vida eterna) hemos de luchar contra nuestros enemigos. Aquellas ocho naciones simbolizan los ocho enemigos del alma que hemos de combatir antes de vivir la unión definitiva con Dios. La peor de las naciones es Egipto. El peor de nuestros enemigos es el orgullo. Los otros siete enemigos con los que hemos de luchar son la gula, la lujuria o fornicación, la avaricia o afán de lucro, la tristeza, la cólera, la acedia y la vanagloria. Dom Jean-Charles Nault, *El demonio del medio día. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), 6

⁶⁹⁹ Evagrio Póntico, *Obras*, 138.

⁷⁰⁰ Evagrio Póntico, *Obras*, 139.

⁷⁰¹ Evagrio Póntico, *Obras*, 139.

[...] La tristeza, unas veces sobrevienen por la frustración de los deseos, otras acompañada de la cólera. Por frustración de los deseos, sobreviene así: ciertos pensamientos, anticipándose, conducen al alma al *recuerdo* del hogar, de los padres y del anterior modo de vida. Y, cuando observan que el alma no les opone resistencia, sino que se disipa en los placeres anteriores, entonces, apoderándose de ella, la sumergen en la tristeza, puesto que las cosas de tiempos pasados ya no existen ni en adelante pueden existir, a causa de la vida ahora emprendida. Y el alma infeliz, cuanto más dilatada estaba con los primeros pensamientos, tanto más abatida y humillada está con los segundos (TP 10).⁷⁰²

[...] La cólera es una *pasión* muy precipitada; se dice que es una erupción de la parte irascible (del alma) y un movimiento contra quien nos ha agraviado o parece haberlo hecho; exaspera el alma durante todo el día, pero sobre todo subyuga al intelecto durante las oraciones, representándole el rostro del que le ha contristado. A veces, cuando se prolonga, se transforma en rabia y provoca durante la noche perturbaciones, con debilitación del cuerpo, palidez y ataques repentinos de bestias venenosas. Estos cuatro signos que siguen a la rabia se pueden encontrar acompañando a numerosos pensamientos (TP 11).⁷⁰³

[...] El *demonio* de la acedia, llamado también “demonio del mediodía”, es de todos los *demonios* el más gravoso. Ataca al monje hacia la hora cuarta y asedia su alma hasta la hora octava. Al principio, hace que el sol parezca avanzar lento e incluso inmóvil y que el día aparente tener cincuenta horas. A continuación, le apremia a dirigir la vista una y otra vez hacia la ventana y a saltar fuera de su celda, a observar cuánto dista el sol de la hora nona y a mirar aquí y allá por si alguno de los hermanos ... Además de esto, le despierta aversión hacia el lugar donde mora, hacia su misma vida y hacia el trabajo manual; le inculca la idea de que la caridad ha desaparecido entre sus hermanos y no hay quien lo consuele. Si a esto se suma

⁷⁰² Evagrio Póntico, *Obras*, 140.

⁷⁰³ Evagrio Póntico, *Obras*, 140.

que alguien, en esos días, contristó al monje, también se sirve de esto el *demonio* para aumentar su aversión. Este *demonio* lo induce entonces al deseo de otros lugares en los que puede encontrar fácilmente lo que necesita y ejercer un oficio más fácil de realizar y más rentable. Asimismo, lo persuade de que agradar al Señor no radica en el lugar: “La divinidad –dice– puede ser adorada en todas partes”. Añade a estas cosas también el *recuerdo* de su familia y del modo de vida anterior y le representa la larga duración de la vida, poniendo ante sus ojos las fatigas de la ascesis; y, como se suele decir, pone todo su ingenio para que el monje abandone su celda y huya del estadio. A este *demonio* no le sigue inmediatamente ningún otro. Una vez concluido el combate, un estado apacible y un gozo inefable suceden al alma (TP 12).⁷⁰⁴

[...] El *pensamiento* de la vanagloria es el más sutil y se disimula fácilmente en aquellos que practican una vida recta, deseando difundir sus luchas y procurando con afán la gloria que proviene de los hombres. Este pensamiento lo lleva (al monje) a *imaginar* demonios que vociferan, mujeres curadas y una multitud que toca sus mantos; también le profetiza que será sacerdote desde ese momento y le hace ver a su puerta gentes que lo reclaman y que lo llevarán atado, aunque él no quiera. Y, habiendo logrado que de esta forma se exalte, con vanas esperanzas, abandonándolo bien sea al *demonio* del orgullo para tentarle, bien al de la tristeza, el cual le introduce pensamientos contrarios a esas esperanzas, e incluso, a veces, al *demonio* de la fornicación, estos pensamientos entregan cautivo al que poco antes era un santo sacerdote (TP 13).⁷⁰⁵

[...] El *demonio* del orgullo es aquel que conduce al alma a la caída más grave. Este la persuade de no reconocer la ayuda que procede de Dios y de creer, por el contrario, que ella misma es la causa de sus buenas obras, jactándose ante sus hermanos y teniéndolos a todos por necios, puesto que no conocen las cosas que ella. Acompañan a este demonio la cólera y la tristeza y, como último mal, la

⁷⁰⁴ Evagrio Póntico, *Obras*, 141.

⁷⁰⁵ Evagrio Póntico, *Obras*, 142.

alienación del intelecto, la locura y la visión de una multitud de demonios en el aire (TP 14).⁷⁰⁶

Es importante señalar que Evagrio recoge una tradición anterior a él, en la cual se había establecido una ingente cantidad de vicios.⁷⁰⁷ A él no se le atribuye ni la nominación de estos vicios, ni la cantidad de los mismos; no obstante, sí se le reconoce la sistematización de los *ocho vicios malvados*, tal como se han expuesto. Una mirada atenta a estos vicios puede ayudar a comprender la naturaleza de lo demoníaco según la experiencia del asceta del Ponto:

1. Obsérvese que utiliza en varios vicios la expresión *el demonio de la fornicación*, de la acedia y del orgullo;
2. La misma expresión se emplea para referirse a la gula y escribe, en lugar del término demonio, la palabra *pensamiento*;
3. Cuando se refiere a la cólera no la denomina ni demonio, ni pensamiento, sino *pasión*;
4. El *alma* de los monjes es el lugar en el que actúan los vicios;
5. La acción de los demonios se despliega a partir de unas condiciones previas: el deseo corporal, la imaginación y la memoria;
6. El demonio de la acedia tiene la capacidad de persuadir a partir de la palabra; y
7. La finalidad de los pensamientos es impedir que el monje permanezca en la celda, esto es, que no avance en su ascenso a lo divino y regrese a lo mundano. A partir de esta observación se plantean algunas cuestiones que requieren ser clarificadas para comprender la naturaleza de lo demoníaco en la obra de Evagrio Póntico.

¿El demonio es un pensamiento o el pensamiento es demoníaco? Podría elaborarse una exposición para responder esta cuestión, sin embargo, sea pensamiento o demonio remiten siempre a una realidad concreta: *el vicio*. Decir *pensamiento* de gula o *demonio* de la fornicación no pretende establecer una diferencia ontológica entre pensamiento o demonio, sino indicar una realidad que afecta y distorsiona la armonía del ser humano: la gula o la fornicación. Desde este punto de vista, lo que interesa a Evagrio es constatar

⁷⁰⁶ Evagrio Póntico, *Obras*, 142.

⁷⁰⁷ Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014), 126.

el impacto dañino de los vicios en la estructura antropológica del ser humano. El que estos vicios provengan de los demonios o de los pensamientos no parece ser la preocupación del asceta, sino cómo hacerles frente para que no dominen y distorsionen la vida del monje. La nominación de estos vicios adquiere una cantidad de connotaciones en la obra de Evagrio que resulta difícil responder a la pregunta inicial de este apartado.⁷⁰⁸ Basta, por el momento, saber que el énfasis de sus obras, especialmente el *Tratado práctico*, está orientado a indicar el peligro de estos vicios en el itinerario de ascenso del ser humano a la íntima unión con el misterio divino. En los *Dichos* se hace un énfasis especial en los vicios, denominados *pasiones*, como realidades antropológicas que destruyen la vida del ser humano, esclavizándolo y alejándolo de Dios:

Abba Pedro decía: “Pregunté a mi abba qué es ser esclavo de las pasiones; y él me dijo: Mientras que el hombre es esclavo de cualquier pasión, no puede considerarse todavía como esclavo de Dios, pues él es esclavo de aquello por lo que es dominado. Pues mientras está prisionero en sí mismo, no puede enseñar a aquel que es dominado por la misma pasión. Sería para él una vergüenza enseñar antes de ser liberado, o rogar a Dios por el otro. Pues, ¿cómo suplicar por otro, estando uno mismo preso por esa pasión? En efecto, él no es ni esclavo de Dios, ni amigo, para poder suplicar por otro. Pero él debe pedir con insistencia ser él mismo purificado de esas pasiones de las que es esclavo. Y estimará su rostro como cubierto de vergüenza ante Dios. Porque mientras está sometido a las pasiones, debe llorar y no juzgarse digno de la familiaridad con Dios, pues la verdadera pureza es lo que Dios pide al hombre” (XI, 30).⁷⁰⁹

⁷⁰⁸ Evagrio los nombra indiferentemente y alternativamente *pensamiento* de tal, *demonio* de cual o simplemente el nombre del *vicio*. En su obra *Antirrheticos*, enteramente dedicada a los malos pensamientos, a veces mezcla ambas denominaciones, como por ejemplo “sobre los pensamientos del demonio de la tristeza”. También es excepcional la expresión: “contra los pensamientos malditos del orgullo”, por cuanto no suele añadir ningún calificativo peyorativo a la palabra pensamiento. Evagrio Póntico, *Obras*, 59-60.

⁷⁰⁹ González, *Apotegmas*, 190.

En el contenido de este apotegma no se hace referencia alguna ni a los pensamientos, ni a los demonios como causas de las pasiones; sin embargo, se les atribuye la capacidad de *someter* al ser humano e impedirle una auténtica relación con Dios, de donde se sigue que las pasiones son realidades nocivas para la persona. Lo que Evagrio atribuye a los *vicios*, los *Dichos* lo atribuyen a las *pasiones*. Parece, entonces, que tanto vicios como pasiones indican las mismas realidades antropológicas. Ahora bien, según la sistematización de los vicios elaborada por el asceta, estos afectan directamente el alma humana. Para comprender cómo afectan los vicios el alma humana es necesario recordar la idea dominante que sobre el alma tenían los autores de las obras que se están referenciando. En la *Vita Antonii* escribe san Atanasio:

Antonio, según su costumbre, vivía solo en su morada e intensificaba su ascesis. Todos los días suspiraba recordando las mansiones celestes, las anhelaba y consideraba la brevedad de la vida humana. Cuando iba a comer y a dormir, o a satisfacer otras necesidades del cuerpo, se avergonzaba pensando en la parte espiritual de su alma. Muchas veces, cuando se ponía a comer con otros monjes, al recordar el alimento espiritual, se excusaba y se alejaba de ellos, sintiéndose avergonzado de que otros lo vieran comer. Porque su cuerpo lo necesitaba, comía solo, pero muchas veces con sus hermanos. Se avergonzaba, pero sentía confianza por el beneficio que aportaba la conversación. Decía que conviene prestar más atención al alma que al cuerpo y conceder al cuerpo poco tiempo para su necesidad, y sin embargo dedicar al alma todo el tiempo y buscar el beneficio de esta, para que ésta no sea arrastrada por los placeres del cuerpo, sino que el cuerpo sea cada vez más esclavo del suyo (VA 45, 1-6).⁷¹⁰

[...] El alma razonable obra conforme a su naturaleza cuando su parte concupiscible tiende hacia la virtud, su parte irascible lucha por ella y su parte racional se aplica a la contemplación de los seres creados (TP 86).⁷¹¹

⁷¹⁰ Atanasio, *Vida de Antonio*, 80.

⁷¹¹ Evagrio Póntico, *Obras*, 168.

[...] Puesto que el alma racional es tripartita, según nuestro sabio maestro, cuando la virtud se encuentra en la parte racional se la llama prudencia, inteligencia y sabiduría; cuando está en la parte concupiscible, continencia, caridad y templanza; cuando está en la irascible, fortaleza y perseverancia; y cuando está en toda el alma, justicia (*TP* 89).⁷¹²

[...] Abba Daniel dijo: “Cuanto el cuerpo se fortalece, se debilita el alma, y cuanto disminuye el cuerpo, se fortalece el alma” (*X* 22).⁷¹³

Tanto en la *Vita Antonii* como en los *Dichos* se identifica la idea del alma como aquella realidad sublime que, de alguna manera, puede ser eclipsada por el cuerpo, tal como lo plantean algunos autores griegos ya citados en el segundo capítulo. Esta dicotomía antropológica es recibida y asimilada por la tradición cristiana que verá en el alma la dimensión más valiosa de lo humano en detrimento de su condición corporal. En el caso del *Tratado práctico*, Evagrio da razón de una concepción sobre el alma más elaborada en tanto la considera una realidad estructurada por tres dimensiones, a saber, racional, concupiscible e irascible, inscribiéndose en la tradición recibida por parte de su maestro, Orígenes, el cual la ha recibido, a su vez, de la tradición griega y neoplatónica ya estudiada. No es necesario volver sobre este asunto. Basta tener presente que el alma como una unidad compleja estaría compuesta por diferentes partes en las que, según el pensamiento evagriano, intervenirían los diferentes vicios para alterar la totalidad de lo humano.⁷¹⁴

En la descripción de los ocho vicios se establece que los demonios o pensamientos se valen de realidades antropológicas previas para provocar la emergencia de los vicios, esto es, requieren del deseo, la imaginación y la memoria. Llegados a este punto sur-

⁷¹² Evagrio Póntico, *Obras*, 169.

⁷¹³ González, *Apotegmas*, 148.

⁷¹⁴ Pues bien, los sabios distinguen tres facultades: la racional, la irascible y la desiderativa. Siempre que el mal nos ataque se alterará necesariamente una u otra. Por tanto, cuando la pasión mala afecta a cualquiera de estas potencias, el vicio particular recibe su denominación de la alteración que provoca. Larchet, *Terapéutica*, 124.

ge una profunda inquietud: ¿Los demonios o pensamientos son realidades que anteceden al deseo, la imaginación o la memoria siendo sus causas?, o, por el contrario, ¿sólo podrían incitar los vicios a partir de estas realidades antropológicas? Algunos autores responden afirmativamente a la primera pregunta y sostienen que los demonios son el origen de estas realidades humanas que alteran el equilibrio de la persona; otros, por su parte, aseveran que la sensación, la imaginación y la memoria serían sustratos usados por los demonios para provocar los vicios. Un análisis de estas dos posturas ofrecerá criterios para decantar esta cuestión.

La identificación entre el demonio y pensamiento de un vicio concreto es la afirmación de que los *pensamientos* no provienen de la naturaleza humana ni tampoco de los objetos, sino de los demonios, que obran en el espíritu humano excitando aquellos recuerdos apasionados (OR 47) y provocando alteraciones del temperamento o del cuerpo (OR 63-64; 69), que pueden provocar fácilmente el pecado si no se los combate decididamente.⁷¹⁵

[...] En efecto, la memoria, junto con la imaginación, se convierte para el hombre en la principal vía por la que los pensamientos ajenos entran en su corazón y ocupan su espíritu, en una de las principales fuentes “de los pensamientos que lo alienan”.⁷¹⁶ De ella recibe el hombre la mayoría de las representaciones que constituyen para él otras tantas sugerencias/tentaciones. Ella es, sobre todo, la que proporciona a su espíritu unos “pensamientos simples” que suscitan su apego apasionado. San Máximo enseña: “Tres vías dan acceso en el espíritu a los pensamientos apasionados: la sensación, la complejidad física y la memoria. La memoria, cuando renace el recuerdo de los objetos que nos apasionan, lo cual inspira igualmente al espíritu pensamientos apasionados”.⁷¹⁷ Pero a menudo la memoria proporciona directamente pensamientos apasionados, como subraya san Talasio, que ve en esta facultad la fuente principal de ellos, y de los

⁷¹⁵ Evagrio Póntico, *Obras. Comentario introductorio de José I. González Villanueva*, 63.

⁷¹⁶ Isaac de Nínive, *Discursos ascéticos* (Leipzig: 1770), 33.

⁷¹⁷ Máximo el Confesor, *Centurias sobre la caridad* (Roma: 1963), I, 84; III, 42.

más temibles: “Hay tres vías por las que recibes los pensamientos apasionados: los sentidos, la memoria y la constitución del cuerpo. Los más nefastos son los que proceden de la memoria”.⁷¹⁸

En la primera postura se sostiene que los *demonios* son la fuente de los *pensamientos*, pues aquellos no podrían proceder ni de la naturaleza humana, ni de los objetos; sin embargo, no se explica cuál es el origen de los mismos demonios, dejando esta cuestión en la oscuridad. La segunda postura, por el contrario, sostiene que la constitución del cuerpo, la sensación y la memoria son las condiciones antropológicas previas para la emergencia de los *pensamientos apasionados*, esto es, los vicios. Esta segunda postura se ajusta mejor al proceso ontogenético que se expuso en el segundo capítulo a propósito de la constitución del alma humana, motivo por el cual se adoptará, en lo sucesivo, como criterio interpretativo para comprender lo demoníaco en los Padres del desierto. “¿El pensamiento es el que excita las pasiones, o son las pasiones las que mueven el pensamiento?”. Esta es una pregunta que se formula Evagrio Póntico en su *Tratado práctico* y que responde como sigue: “Se debe reflexionar. Unos opinan lo primero, otros lo segundo” (37).⁷¹⁹ Si se reformula la cuestión evagriana se podría preguntar: ¿Los demonios son los que provocan las pasiones, o son las pasiones las que dan origen a los demonios? Para responder esta pregunta se requiere consultar la Escritura en aquellos textos que hacen referencia explícita a las pasiones humanas y sus consecuencias, tanto personales como relacionales.

Sobre las pasiones en el Nuevo Testamento

En algunos textos de la Escritura, especialmente del Nuevo Testamento, se plantea el asunto de las pasiones como realidades de carácter antropológico que estarían involucradas en situaciones que lesionan a la persona y dificultan su relación con los semejantes.

⁷¹⁸ Talasio, *Centurias sobre la caridad, la templanza y la conducta del espíritu* (Atenas: 1976), I, 46; Larchet, *Terapéutica*, 97-98.

⁷¹⁹ Evagrio Póntico, *Obras*, 151.

El análisis de estos textos ayudará a comprender no sólo qué es una pasión, sino cuáles son sus consecuencias relacionales. Además, ofrecerá elementos para establecer la diferencia o la semejanza entre las pasiones y los demonios para responder a la cuestión que se acaba de formular y que motiva el desarrollo del presente apartado. No se podrán examinar, obviamente, todos los textos de la Escritura que exponen el asunto de las pasiones, de allí la obligada selección de algunos fragmentos. Esta selección obedece a los siguientes criterios: 1. El fragmento expone explícitamente la cuestión de las pasiones; 2. Vincula las pasiones con situaciones que alteran la vida humana y dificultan una sana relación interpersonal; y 3. Ofrece una pista para identificar una posible relación entre las pasiones y lo demoníaco.

Que nadie diga cuando es tentado: Soy tentado por Dios; porque Dios no puede ser tentado por el mal y Él mismo no tienta a nadie. Sino que cada uno es tentado cuando es llevado y seducido por su propia pasión. Después, cuando la pasión ha concebido, da a luz el pecado; y cuando el pecado es consumado, engendra la muerte (St 1, 13-15).

[...] El lento para la ira tiene gran prudencia, pero el que es irascible ensalza la necedad. Un corazón apacible es vida para el cuerpo, mas las pasiones son podredumbre de los huesos (Pro 14, 29-30).

[...] Por esta razón Dios los entregó a pasiones degradantes; porque sus mujeres cambiaron la función natural por la que es contra la naturaleza; y de la misma manera también los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lujuria unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos el castigo correspondiente a su extravío (Rm 1, 26-27).

[...] Porque mientras estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas despertadas por la ley, actuaban en los miembros de nuestro cuerpo a fin de llevar fruto para muerte (Rm 7, 5).

[...] Pues los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y deseos. Si vivimos por el Espíritu, andemos también

por el Espíritu. No nos hagamos vanagloriosos, provocándonos unos a otros, envidiándonos unos a otros (Gal 5, 24-26).

[...] También todos nosotros en otro tiempo vivíamos en las pasiones de nuestra carne, satisfaciendo los deseos de la carne y de la mente, y éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás (Ef 2, 3).

[...] Porque entre ellos están los que se meten en las casas y llevan cautivas a mujercillas cargadas de pecados, llevadas por diversas pasiones, siempre aprendiendo, pero que nunca pueden llegar al pleno conocimiento de la verdad (2Ti 3, 6-7).

[...] ¿De dónde vienen las guerras y los conflictos entre vosotros? ¿No vienen de vuestras pasiones que combaten en vuestros miembros? (St 4, 1).

[...] Amados, os ruego como a extranjeros y peregrinos, que os abstengáis de las pasiones carnales que combaten contra el alma (1Pe 2, 11).

Una breve aproximación al significado de los términos empleados en los textos arrojará alguna luz para comprender el asunto de las pasiones. En St 1, 14 se emplea la palabra επιθυμιας (*epithumias*) que deriva del verbo επιθυμέω (*epithumeō*), el cual hace referencia a *poner el corazón sobre*, es decir, anhelar, de donde se desprenden acciones como *codiciar* y *desear*. En Pro 14, 30 se emplea el término hebreo קִנְיָה (*qin'áh*) con el significado de *celos* o *envidia*. En Rm 1, 26 se emplea el sustantivo neutro παθη (*pathe*), de πάθος (*pathōs*), que indica un sufrimiento subjetivo, derivado de algunas formas verbales πάσχω, πάθω, πένθω (*paschō, pathō, penthō*) que sugieren la experiencia de una *sensación* o una *impresión generalmente dolorosa*. En Rm 7, 5 aparece el sustantivo plural neutro παθηματα (*pathēma*) que indica una experiencia de dificultad o de dolor, una emoción subjetiva que involucra el afecto, la aflicción y el sufrimiento. En 2Ti 3, 6 la acción del verbo ἄγω (*agō*), *inducir, llevar, liderar, conducir*, está relacionado con el sustantivo femenino επιθυμιας, lo cual sugiere que el sujeto humano es arrastrado por sus deseos. En St 4, 1 se utiliza el

sustantivo femenino ἡδονή (*hēdonē*), derivado del verbo ἀνδάνω (*handanō*), que hace referencia al *deleite sensual* y a la experiencia de *placer lujurioso*. En 1Pe 2, 11 se emplea el sustantivo plural ἐπιθυμιῶν para indicar aquellas realidades que combaten al alma (ψυχή).⁷²⁰ Las palabras examinadas indican realidades antropológicas que arrastran al ser humano y ejercen dominio sobre él, provocando sufrimiento subjetivo y ruptura interpersonal. En los fragmentos bíblicos no se menciona una influencia externa que sea la responsable de estos movimientos que esclavizan y provocan sufrimiento antropológico, lo cual sugiere que es en la misma condición humana donde habría que encontrar las causas de su propio sufrimiento.⁷²¹

Un análisis exegético más detallado del sustantivo ἐπιθυμία y el verbo ἐπιθυμέω, así como de los sustantivos πάθημα y πάθος, ampliará el sentido de los términos y contribuirá a precisar el contenido de los mismos desde una perspectiva antropológica.

ἐπιθυμέω y ἐπιθυμία se derivan de Θυμός (*thumos*), que primeramente significa «espíritu, valor, ira, sentido», y luego también «pasión, deseo apasionado», siendo el principal elemento constitutivo de su significado el anhelo y el ansia que hay en θυμός. Lo mismo que en la LXX, donde ἐπιθυμέω designa casi siempre –en un sentido éticamente neutro– al ser humano en su tendencia del momento hacia algo exterior a él (cf. Gn 31, 30), vemos que en la mayoría de los testimonios que aparecen en el NT, el verbo significa también –en este sentido ambivalente– *codiciar, tender hacia, tratar de tener algo, hacer algo o ser alguien*. Este desarrollo se ve claramente en el uso que el NT hace del sustantivo ἐπιθυμία. Siguiendo la tendencia del pensamiento judío, ἐπιθυμία se usa casi exclusivamente en el NT –a diferencia de lo que ocurre en la LXX– en sentido negativo: *el (mal) deseo*, que principalmente para Pablo y para Santiago es un tecnicismo teológico importante.⁷²²

⁷²⁰ BibleWorks 8. Software for Biblical Exegesis & Research.

⁷²¹ La tentación se efectúa por la propia *concupiscencia*. De dónde procede ésta, es algo que no se indica, como tampoco se dice en Rom 5, 12 de dónde procede el pecado. Balz, *Diccionario*, V. I, 1505.

⁷²² Balz, *Diccionario*, V. I, 1501-1503.

[...] Πάθημα, con el sentido básico de *aquello que uno experimenta*, no aparece en la LXX; en el NT se halla atestiguado 16 veces. Significa dos veces las pasiones experimentadas como una fuerza; en los demás casos significa *los sufrimientos, las tribulaciones* de los cristianos y de Jesucristo. Los que pertenecen a Cristo, «han crucificado su carne» –en la fe y en el bautismo– *«juntamente con las pasiones y los deseos»* (Gál 5, 24; cf. Rom 6,6; 8,13; Col 3,5). Πάθημα se halla aquí junto a ἐπιθυμία, y se diferencia de ella porque designa más bien la experiencia de la inclinación de la σάρξ, mientras que ἐπιθυμία denota sobre todo la tendencia activa por parte de la persona. Πάθος en el NT aparece 3 veces, únicamente con el significado de *pasión (sexual)*: en Rom 1, 26 πάθη ἀτιμίας dicese de los gentiles que, por su impiedad, se hallan entregados a «pasiones degradantes» (la homosexualidad); en Col 5, 5 πάθος se considera como un impulso apegado todavía a esta tierra; en 1 Tes 4, 5 πάθος ἐπιθυμίας es la «pasión concupiscente» que caracteriza la vida sexual en los matrimonio de los gentiles.⁷²³

[...] Originalmente ἡδονή significa el *sentimiento de placer* experimentado por el sentido del gusto. Al ampliarse la extensión del concepto, ἡδονή pasó a significar todos los placeres que se experimentan por medio de los sentidos (Herodoto) y de la mente (Platón y Aristóteles). Pero ya en la época clásica, al hacerse la distinción entre la ἡδονή más alta y la más baja, comenzó a restringirse la extensión del concepto. Este estrechamiento condujo en el helenismo al significado de «goce sensual, deleite sexual», y adquirió una valoración ética negativa entre los cínicos, los estoicos y los representantes de la filosofía popular. Con esta restricción y valoración negativa aparece también ἡδονή en los cinco pasajes en que se usa el término en el NT.⁷²⁴

Πάθημα, ἐπιθυμία y ἡδονή son los términos empleados en los textos bíblicos para indicar las tendencias o inclinaciones de la carne que empujan y arrastran al ser humano a la consideración y posterior realización de comportamientos nocivos para sí y para

⁷²³ Balz, *Diccionario*, V. II, 669-673.

⁷²⁴ Balz, *Diccionario*, V. I, 1770.

otros. Es importante recordar que el término carne, σάρξ (*sarx*) en griego, no es un concepto antropológico, sino teológico, con el cual se quiere significar la tendencia humana de autoafirmación en su relación con Dios.⁷²⁵ La definición de πάθημα como *aquello que uno experimenta* indica, de alguna manera, que no es una realidad extrínseca al ser humano, aunque posiblemente desconocida por él mismo. Se trataría de una *fuerza*, según el sentido del término en dos de las dieciséis veces que aparece en el NT, que empuja al ser humano en una determinada dirección. Tal como lo plantea el comentario exegético referenciado, πάθημα se entiende como una *experiencia de la inclinación de la carne*, como si surgiera desde dentro e invadiera al ser humano en su totalidad, de donde se sigue una actividad que realizaría dicha inclinación; esta acción del ser humano viene expresada con el término ἐπιθυμία. En otras palabras, la ἐπιθυμία es el momento de ejecución de la inclinación humana (πάθημα), lo cual supone que ésta es anterior a aquélla y, por tanto, arraigada en la misma estructura antropológica de la condición humana. El goce sensual o deleite sexual, ἡδονή, sería una expresión de esta dinámica antropológica. Si esto es así, entonces el término πάθημα, que podría traducirse por *pasiones*, adquiere una relevancia especial para comprender el asunto de lo demoníaco no sólo en los textos bíblicos, sino en los Padres del

⁷²⁵ Si examinamos σάρξ en lo que respecta a sus campos preferenciales, entonces será necesario enfocarlo todo, no según criterios conceptuales, sino según puntos de vista objetivos, porque determinadas combinaciones de conceptos pueden tener significado muy diferente según sea el contexto. En un primer grupo, σάρξ designa la sustancia corporal, la *carne* de la circuncisión, luego el cuerpo humano, el hombre entero o la humanidad. Σάρξ pertenece a este contexto, en cuanto expresa el linaje biológico y la pertenencia genealógica a Israel. En otro campo referencial, σάρξ designa la existencia terrena y natural, y luego la existencia puramente mundana. Finalmente, se asocia con σάρξ (especialmente en Pablo) un enunciado antropológico marcado teológicamente, cuando se designa al hombre como sometido al pecado; la relevancia teológica se deduce principalmente de la combinación con los términos ἁμαρτία, νόμος y θάνατος y de la antítesis entre σάρξ y πνεῦμα. Aquí los enunciados acerca de la *carne* se aproximan mucho a los enunciados acerca de los poderes de perdición que son contrarios a Dios. Balz, *Diccionario*, V. II, 1364-1365.

desierto. En adelante, se empleará el término *pasiones* en lugar de *vicios* o *pensamientos*, pues engloba el sentido de estos últimos.

Que las pasiones hagan parte de la estructura antropológica y procedan *desde dentro* del ser humano parece confirmarlo la misma enseñanza de Jesús en los evangelios de Marcos (7, 14-23) y Mateo (15, 10-20). En estas perícopas se expone la doctrina sobre lo puro y lo impuro cuyo pretexto son las prescripciones relacionadas con los alimentos. En este contexto, Jesús explica a sus discípulos que, *de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas* (Mc 7, 21). Un breve análisis morfológico de la perícopa marcana permitirá una aproximación al sentido de esta enseñanza:

Y llamando de nuevo a la multitud, les decía: Escuchadme todos y entended: no hay nada fuera del hombre que al entrar en él pueda contaminarlo; sino que lo que sale de adentro del hombre es lo que contamina al hombre. Si alguno tiene oídos para oír, que oiga. Y cuando dejó a la multitud y entró en la casa, sus discípulos le preguntaron acerca de la parábola. Y Él les dijo: ¿También vosotros sois tan faltos de entendimiento? ¿No comprendéis que todo lo que de afuera entra al hombre no le puede contaminar, porque no entra en su corazón, sino en el estómago, y se elimina? (Declarando así limpios todos los alimentos.) Y decía: Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de adentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, avaricias, maldades, engaños, sensualidad, envidia, calumnia, orgullo e insensatez. Todas estas maldades de adentro salen, y contaminan al hombre.

La alternancia entre los adverbios ἔξωθεν (*exōthen*), *externo, fuera*, y ἔσωθεν (*esōthen*), *desde el interior, desde dentro*, indica el lugar de procedencia de aquello que hace impuro al ser humano. La referencia al corazón de los hombres, καρδία (*kardia*), es una manera de reafirmar el origen antropológico de aquello que contamina al ser humano, pues de la interioridad humana salen, ἐκπορεύομαι (*ekporeuomai*), los malos pensamientos, οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί. El v. 23 es una reafirmación de esta convicción evangélica sobre el origen de los malos pensamientos: πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἐσωθεν

εκπορευεται (todas estas maldades de adentro salen).⁷²⁶ Desde esta

⁷²⁶ Jesús repite y explica el principio enunciado en 7, 15b, constatando la posible actitud malvada del hombre y enumerando actos que de ella proceden. El corazón denota la interioridad, como lo indica el texto mismo (“de dentro”). Es la sede consciente de los comportamientos humanos: en él se sitúan las disposiciones permanentes (cf. 3, 5; 6,52; 7,6) de donde dimanan los actos (2,6.8; 11,23). Nótese el uso del plural “los hombres”, que subraya el carácter universal del dicho. De hecho, ninguna de las conductas o vicios que va a mencionar Jesús está ligado a una cultura o religión determinada; lo mismo pueden afectar a judíos que a paganos. El texto subraya el aspecto de fuente propio del corazón: de él nacen las malas ideas o propósitos, los proyectos o intenciones contra el prójimo. La presencia del artículo: “las malas ideas”, les da el carácter de título general de los actos o vicios enumerados (sin artículo), para acentuar su origen interno. Juan Mateos y Fernando Camacho, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético V. II* (Madrid: Ediciones el Almendro, 2008), 154-155. El Jesús de Marcos desarrolla así una formulación de la pureza y la impureza humana (¡no simplemente judía!), partiendo de la distinción entre lo que viene de fuera (*exothern*) y lo que brota de dentro (*ek tou anthropou*). Esta visión del “dentro” y “fuera” proviene de la tradición profética y no puede entenderse en un sentido espiritualista, como si el “fuera” se identificara con la “materia” y el “dentro”, con lo puramente espiritual. *Nada que venga de fuera mancha al ser humano*. Eso significa que el hombre tiene una interioridad resguardada, que nada ni nadie de fuera (¡ni los demonios, ni las autoridades políticas o religiosas!) puede destruir. Ciertamente, las realidades externas (las normas sociales, ciertos tipos de regulación) poseen su importancia. Pero en el ser humano hay algo que no puede ser alcanzado por la “mancha” externa. Jesús declara de esa forma el valor absoluto de la persona humana, como portadora de unos valores que nadie ni nada puede romper. *Lo que mancha al hombre es lo que sale de dentro de él*. Nada ni nadie puede mancharlo desde fuera, pero él se puede manchar a sí mismo, porque “es” un interior del que ha de brotar el bien, pero puede brotar también el mal. El hombre es un “ser interior”, y así puede desarrollarse de forma creadora, pero también de manera destructora. Este es el mayor descubrimiento de Jesús, que sabe que Dios no ha querido “salvar” a los hombres desde fuera (pues ni salvación ni condena vienen de lo externo), sino llevarles al lugar de la verdadera interioridad. Este principio de interioridad de Jesús (vinculado a su esfuerzo por liberar a los hombres de aquello que les puede oprimir y destruir, no dejándolos ser libres) define y marca la novedad del Evangelio. Xabier Pikaza, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012), 526.

perspectiva, los malos pensamientos coinciden con lo expuesto sobre las pasiones, πάθημα, toda vez que estas tienen su asiento en la condición humana y desde allí ejercen su influencia en el comportamiento de la persona. Por otro lado, cuando el evangelista explicita cuáles serían esos malos pensamientos que contaminan al ser humano presenta un elenco de situaciones que lesionan la vida del ser humano en comunidad: πορνείαι, plural de πορνεία (*porneia*), *prostitución, adulterio, incesto, fornicación*; κλοπαι, plural de κλοπή (*klopē*), *robo*; φονοι, plural de φόνος (*phonos*), *asesinato, matasacre*; μοιχείαι, plural de μοιχεία (*moicheia*), *adulterios*; πλεονεξίαι, plural de πλεονεξία (*pleonexia*), *fraudulencia, extorsión, prácticas codiciosas y avaricia*; πονηρίαι, plural de πονηρία (*ponēria*), *depravación, malicia e iniquidad*; δόλος (*dolos*), *truco, astucia, engaño*; ἀσελγεία (*aselgeia*), *lascivo, sucio, desenfrenado*; ὀφθαλμός πονηρός (*ophthalmos ponēros*), *mirada enferma, facinerosa, malvada, envidia*; βλασφημία (*blasphēmia*), *hablar mal, vilipendio*; ὑπερηφανία (*hyperēphania*), *soberbia, orgullo*; ἀφροσύνη (*aphrosunē*), *sin sentido, locura, egotismo e imprudencia*.

Estas situaciones brotan del corazón del hombre, se expresan en comportamientos específicos que alteran las relaciones interpersonales y desintegran la vida de la persona y de la comunidad. Para algunos comentaristas bíblicos, estas situaciones identifican a aquellos que siguen esclavos de sus pasiones y no las han logrado crucificar (cf. Gal 5,24), es decir, someter o dominar. Vivir dominado por las pasiones significa vivir según la carne y esto dificulta asumir la existencia según el Espíritu (cf. Rm 8, 5). Las pasiones, pues, son la expresión relacional y comportamental de aquellos que viven según la carne. El discípulo de Cristo reconoce que las pasiones hacen parte de su condición humana y se esfuerza, con la gracia divina, por liberarse de su dominio, de tal modo que su manera de ser y de estar en el mundo se asemeje a la de su Maestro.⁷²⁷

⁷²⁷ Los que pertenecen a Cristo han destruido la carne con sus pasiones y codicias. Ya no están “en la carne” –Rom 7,5–, su existencia no se mueve ya por impulsos carnales. El bautizado es un hombre nuevo, en cuanto ha recibido un nuevo origen, esto es, de Cristo en vez de Adán. Este nuevo origen le abrió un nuevo ser, que se traduce en un nuevo modo de ser, es decir, en una nueva existencia. Al bautizado, que ya no vive en la carne,

Estas pasiones arrastran al ser humano y al discípulo a implicarse en situaciones que ‘lo desvían’ de un comportamiento propio de los que son de Cristo. El sustantivo παράπτωμα (*parap-*

sino en el Espíritu, se le pide que adelante basándose en ese nuevo fundamento y apoyándose en él, que viva según esa nueva norma, que se comporte como lo que es. Heinrich Schlier, *La carta a los Gálatas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 306-309. Los judíos, en otro tiempo, vivían vida de desobediencia lo mismo que los paganos, por cuanto vivían “en los deseos” de la “carne”, es decir, cumplían la voluntad de la carne. Vivir en pecado significa también vivir de tal manera en la ἐπιθυμία τῆς σαρκός, que de hecho se entrega uno a ellas. Las ἐπιθυμίαι son los diversos movimientos y excitaciones de la ἐπιθυμία; ésta es la orientación hacia algo, una orientación dada con la existencia. Mediante el genitivo τῆς σαρκός ἡμῶν se caracterizan esas diversas formas de impulso vital, a las que se considera como concupiscencias de la persona egoísta, es decir, de la persona que se siente justa por sí misma o de la que es injusta, o sea, los deseos y concupiscencias que se buscan a sí mismos. En nuestra carta, en 4,22, se explica la naturaleza de esos deseos, presentándolos 1) como engañosos –en ellos se encuentra el engaño del mundo que pretende ser eterno– y 2) “corruptores” –en ellos se encuentra ya activa la muerte, asociada con la apoteosis del mundo. Heinrich Schlier, *La carta a los Efesios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 140-141. En el contexto de esta doctrina sapiencial helenístico-judía de su tiempo, Pablo concibió la conversión cristiana como transformación del estar en la carne al estar en el espíritu. Así se explica que él concibiera la carne como la realidad substancial del mal dada con el cuerpo, el “cuerpo mortal” (6,12), “este cuerpo de muerte” (7,24), a la que está unido inseparablemente el hombre como ser terreno (1Cor 15,47-49). Pero concibió el estar en la carne no como desgracia, sino como pecado, como “enemistad contra Dios” (8,8). La σάρξ es ciertamente también para él un poder que domina al hombre, que lo esclaviza (cf. Gal 5,16), porque vive κατὰ σάρκα y “es carnal” en la actuación concreta del mal (7,14). La materialidad de la corporeidad no es el mal, sino la realidad física, inseparable del actuar mal; y las concupiscencias y las pasiones no son malas porque fijan al hombre a su corporeidad, sino porque se oponen a la voluntad de Dios y, por consiguiente –como consecuencia del pecado (6,21)– “producen fruto para la muerte”. Correspondientemente, dejar de “estar en la carne” se trata no del desligarse el alma de los lazos del cuerpo, sino de la liberación de todo el hombre del pecado para el culto corporal: “para que produzcamos fruto para Dios”. Ulrich Wilckens, *La Carta a los Romanos V. II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 90-91.

tōma), empleado por Pablo en Gálatas 6,1, adquiere varias connotaciones, a saber, *deslizamiento, desviación, traspaso, falla, caída y error*, con lo que se quiere indicar la presencia permanente de las pasiones que amenazan la estabilidad y el equilibrio de la persona. Las pasiones, pues, aparecen como *fuerzas internas* que empujan en una dirección contraria a la voluntad divina; desde esta perspectiva, estarían emparentadas en su significado con el término ἁμαρτία (*hamartia*) que, en el pensamiento paulino, se entiende como *poder* (demoníaco) y *desgracia* funesta.⁷²⁸ Los *yerros* en la conducta de la persona serían, según esto, la expresión de aquellas *fuerzas* que le dominan interiormente. El término latino *vitium* traduciría el significado del sustantivo παράπτωμα, en cuanto *una falta en la conducta*. Que las pasiones sean *fuerzas internas* inscritas en la estructura de lo humano lo corrobora el comentario de González en la introducción a las obras de Evagrio Póntico:

La pasión comprende toda la debilidad interior del hombre, fuente del miedo y de los “deseos” o pensamientos apasionados, que saca al hombre fuera de sí, lo pone en tensión: le hace perder la calma y el equilibrio de su juicio. Según los estoicos, la tranquilidad y la paz sólo se alcanzan liberándose de las pasiones. La táctica puede ser múltiple, pero la meta es siempre la indiferencia frente a las cosas y las personas, que da libertad de espíritu. Libertad que uno no tiene si es esclavo de las pasiones, llámese cólera, avaricia, gula o cualquier otra.⁷²⁹

Las pasiones son presentadas como *fuerza*, es decir, como origen de los *pensamientos apasionados*, con la capacidad de *sacar al hombre fuera de sí* de tal manera que pierda la *calma y el equilibrio*, y con la *fuerza* suficiente para esclavizar al ser humano. Obsérvese que la cólera, la avaricia y la gula son identificadas como algunas de aquellas pasiones que ejercen dominio sobre la persona. ¿Las pasiones son fuerzas internas que se expresan en comportamientos denominados vicios? ¿Se puede establecer una identificación entre pasiones y vicios? Siguiendo los comentarios exegéticos re-

⁷²⁸ Balz, *Diccionario*, V. I, 199; V. II, 768.

⁷²⁹ Evagrio Póntico, *Obras*, 79-80.

ferenciados se podría aseverar que entre las pasiones y los vicios se establece una dinámica secuencial, en cuanto las fuerzas internas (*pasiones*) se hacen manifiestas en conductas específicas (*vicios*). En todo caso, las pasiones son entendidas como realidades antropológicas que ejercen una continua presión intrínseca que podría desestabilizar a la persona. Las pasiones, así entendidas, harían parte de una secuencia más amplia que terminaría en la muerte; así lo expone Santiago en 1, 14-15, siguiendo a Pablo - ἐπιθυμία - ἁμαρτία - θάνατος -, donde ἐπιθυμία sería el momento de ejecución de πάθημα y estas (las pasiones) darían lugar al pecado y a la muerte.⁷³⁰ Las pasiones, pues, estarían en el origen del pecado y de la muerte. Este planteamiento obliga a preguntar cuál sería, entonces, el origen de las pasiones. Pikaza, en su comentario exegético al Evangelio de Marcos, afirma:

Lo que sale de dentro (esôthen). Un catálogo de vicios (7, 20-23). Frente a la pureza básica de todo lo de fuera, Marcos desarrolla aquí la visión de un “dentro”, es decir, de un corazón que puede volverse principio de impureza. Eso significa que no estamos en manos de alimentos o demonios externos que puedan mancharnos, sino de nuestro corazón, que es bueno, pero que puede volverse principio de “suciedad interna”. Significativamente, este Jesús de Marcos no dice de dónde y cómo brotan estos “malos pensamientos”, con todos los restantes vicios, sino solo que viene del interior del hombre, a diferencia de Pablo (cf. Rom 5), que vincula este “mal del corazón” con la figura del Adán primero que llevamos dentro (o a diferencia de Mateo, que introduce la imagen de Satán, el Enemigo; que siembra en los hombres la mala semilla: 13,24-43). Marcos se limita a decir que los malos “pensamientos” y vicios provienen del interior del corazón, esto es, del mismo ser humano, que (siendo bueno) aparece como “metro con que medimos y seremos medidos” (cf. 4,24). Nuestro “metro interior” no es malo, pero puede volverse malo, manchando así nuestra vida.⁷³¹

⁷³⁰ La ἐπιθυμία aparece “como una especie de ramera” que con sus prostituciones concibe el pecado. De nuevo tampoco se nos dice de quién la ramera lo concibe. El pecado, a su vez, concibe luego la muerte. Balz, *Diccionario*, V. I, 1505.

⁷³¹ Pikaza, *Evangelio*, 531.

Mateo introduce, según este comentario, la figura de Satán o del Enemigo como posible agente responsable de los *malos pensamientos*, lo que podría entenderse como una realidad externa al ser humano que realiza una acción, *σπείρω* (*speirō*), sembrando en la interioridad humana aquellas realidades (pasiones) que lo autodestruyen. Pablo, por su parte, hace referencia a la presencia de Adán en la vida de cada ser humano, esto es, la inclinación humana a separarse de Dios y oponerse a su voluntad, aproximándose a la comprensión de Marcos que se refiere al corazón humano como principio y fuente de las tendencias que distorsionan la vida humana. Las intuiciones antropológicas de Pablo y Marcos encuentran respaldo en la doctrina rabínica del *yesser ha-ra'*, o mala inclinación, y el *yesser ha-tob'*, o buena inclinación,⁷³² que no requiere de un agente externo (Satán o Enemigo) para actualizarse en cada ser humano. De la interioridad humana, pues, surgen las pasiones. Queda por examinar el asunto de la personificación de estas realidades antropológicas que residen en el corazón humano.

Parece que el fenómeno de la personificación obedece a la necesidad humana de atribuir características personales a realidades que, aunque experimentadas y sentidas, no son fácilmente definibles; además, le permitiría al ser humano establecer un tipo de relación con esas realidades no sólo para familiarizarse con ellas, sino para saber cómo tratarlas y qué hacer frente a ellas.⁷³³ Este proceso

⁷³² Véase: Nota 160, C. I.

⁷³³ El 'topos' es muy antiguo y procede, seguramente, de aquella mentalidad primitiva que tendía a divinizar a los seres de la Naturaleza, en una mezcla de temor y reverencia. Lo que el antropólogo Frazer llamó *the worship of Nature* ('la adoración de la Naturaleza'). La personificación es una figura tropológica que consiste en considerar como animados a los seres inanimados, y como dotados de sentimientos, o con capacidad de entender, a los seres irracionales. Subsidiaria de la personificación es la *apóstrofe*, que consiste en interpelar a esos mismos seres: dirigir la palabra a los inanimados o a los irracionales. Por supuesto, también a los racionales. Juan García Gutiérrez, "El tópicos de la personificación de un río", *Revista de Estudios Extremeños*, no. 67 (2011): 36. https://www.dip-badajoz.es/cultural/ceex/reex_digital/reex.

humano de personificación aplica no sólo a realidades cósmicas,⁷³⁴ sino a realidades divinas y/o diabólicas⁷³⁵ y, por supuesto, a realidades antropológicas desconocidas para el mismo ser humano.⁷³⁶ Esta misma dinámica se puede identificar en algunos textos del Nuevo Testamento.⁷³⁷ No es difícil, pues, que las pasiones pue-

⁷³⁴ María Isabel Rodríguez López, “La personificación del mar: evolución y transformaciones iconográficas del mundo clásico al medioevo”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 17(2017): 125-140. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2017-06-23-Personificaci%C3%B3n%20del%20mar.pdf>.

⁷³⁵ Al igual que en otras religiones, este «dualismo» se precisa a renglón seguido de una crisis espiritual que pone en tela de juicio a la vez el lenguaje religioso y los postulados teológicos tradicionales, y que desemboca, entre otras cosas, en una personificación de los aspectos negativos de la vida, de la realidad y de la divinidad. Lo que hasta entonces se concebía como un *momento en el proceso universal* (fundado en la alternancia de los contrarios, día/noche; vida/muerte; bien/mal, etc.) es ahora aislado, personificado e investido de una función específica y exclusiva, concretamente la del mal. Es probable que Satán sea el resultado a la vez de una «escisión» de la imagen arcaica de Yahvé (consecuencia de la reflexión sobre el misterio de la divinidad) y del influjo de las doctrinas dualistas iraníes. De todas maneras, la figura de Satán en tanto que encarnación del Mal tendrá un papel considerable en la formación y en la historia del cristianismo, antes de convertirse en un famoso personaje, de innumerables metamorfosis, en la literatura europea de los siglos XVII y XIX. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II* (Barcelona: Editorial Cristiandad, 1999), 318.

⁷³⁶ A todas luces, estas entidades objetivizan mediante un proceso de proyección externa, los instintos y pasiones que llevan al ser humano a comportarse vengativa e inhumanamente, pero también sintetizan en sí muchas otras tendencias. Expresan su miedo a la muerte, a las circunstancias y al momento en que pueda ocurrir; a los padres que pierden a sus hijos en manos de estos seres les ayuda a aceptar la pérdida y también a eximirse de culpa. Érica Couto, “Los espectros”, 44.

⁷³⁷ Para *Sant* 1, 13-18 la personificación de la ἐπιθυμία (v. 14) y la apelación a Gén 3 se hallan al servicio de la intención práctica de lo que se dice en los vv. 16-18: hay que rechazar la opinión errónea de que el hombre es tentado por Dios. La tentación se efectúa por la propia *concupiscencia*. Balz, *Diccionario*, V. I, 1505. Pero *hamartia* es un influjo activo del mal en la vida del hombre, que penetra toda su historia. El pecado y la muerte son personificados por Pablo e intervienen como actores en el escenario

dan ser igualmente personificadas para intentar comprender sus dinámicas y afrontarlas de forma adecuada. Expresiones como *el demonio de la acedia o de la fornicación* (TP 8; 12) sirven para indicar que estas pasiones no se reducen a fuerzas neutras, sino que están personificadas por la figura de los demonios.

A partir de este breve análisis sobre algunos textos del Nuevo Testamento se podrían sostener las siguientes ideas básicas: 1. El término *πάθημα*, *pasiones*, hace referencia a realidades antropológicas implicadas en la pérdida del equilibrio humano y en un sinnúmero de dificultades de carácter interpersonal; 2. Son presentadas como *fuerzas internas* que podrían esclavizar al ser humano y someter su voluntad; 3. Proviene del mismo corazón humano, esto es, hacen parte de la condición humana,⁷³⁸ y no de agentes externos; 4. *Πάθημα* hace referencia a una *fuerza* intrínseca que es ejecutada por el ser humano (*ἐπιθυμία*), constituyendo un *fallo* o *yerro* en el comportamiento (*παράπτωμα*);⁷³⁹ 5. Marcos presenta

de la historia humana. Pablo personifica a *Nomos*, lo mismo que hace con *Hamartia* ('pecado') y *Thanatos* ('muerte'), *Nomos* se describe como un actor que hace su papel sobre el escenario de la historia humana (cf. Rom 5, 20). Joseph A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 140,145.

⁷³⁸ San Juan Clímaco, por su parte, afirma: "Los vicios y las pasiones no se deben a la naturaleza misma [del hombre]; en efecto, Dios no es el creador de las pasiones"; "Dios no es ni autor ni el creador del mal; se equivocan aquellos que afirman que las pasiones son connaturales al alma". Las pasiones aparecen, por lo tanto, como producto de una invención del propio hombre como consecuencia del pecado original. San Macario enseña: "Debido a la desobediencia del primer hombre recibimos en nosotros un elemento ajeno a nuestra naturaleza, la malicia de las pasiones; esta pasa a ser una costumbre y una predisposición inveterada, y es como si se convirtiera en nuestra naturaleza". Juan Clímaco, *La escala santa* (Constantinopla: 1883), XXVI, 5; 141. Macario de Egipto, *Homilias. Colección II* (Berlín: 1964), IV, 8. Larchet, *Terapéutica*, 120.

⁷³⁹ San Juan Clímaco escribe en el mismo sentido: "Nosotros mismos somos quienes hemos transformado en pasiones las cualidades constitutivas de nuestra naturaleza". San Talasio habla igualmente de la transformación de las virtudes en vicios. Y san Basilio el Grande explica: "Hemos recibido de Dios la tendencia natural a hacer lo que Él manda. Cuando usamos leal y convenientemente estas fuerzas, vivimos santamente en la virtud;

un compendio de *vicios* que provienen del corazón humano;⁷⁴⁰

cuando las apartamos de su fin, por el contrario, somos arrastrados al mal. Esa es, en efecto, la definición del vicio: el uso malo y contrario a los mandamientos del Señor de las facultades que Dios nos ha dado para el bien; y esa es, por consiguiente, la definición de la virtud que Dios exige de nosotros: el uso atento de estas facultades según la orden del Señor". Juan Clímaco, *Escala*, XXVI, 141. Talasio, *Centurias*, I, 89. Basilio de Cesarea (el Grande), *Grandes Reglas* (Maredsous: 1969), 2.

⁷⁴⁰ Mc enumera doce acciones o conductas que concretan las malas ideas o intenciones. Seis de ellas se expresan en plural, indicando acciones habituales, y seis en singular, señalando disposiciones viciosas. En el primer grupo, las cinco primeras conductas están comprendidas entre la búsqueda del placer ("libertinajes") y de la riqueza ("codicias"), tener más a costa de otros; se intercalan tres ("robos, homicidios, adulterios") que aluden a los tres primeros mandamientos generales de la segunda tabla del decálogo: "no robar, no matar, no cometer adulterio". La segunda parte, en singular, enumera disposiciones o vicios, que son la raíz del modo de actuar perverso: dolo, es decir, engaño, fraude o traición, desenfreno, envidia, difamación o calumnia, arrogancia u orgullo y, por último, el desatino o irracionalidad, que hace valorar erróneamente la realidad. Entre ellas las hay que afectan primeramente a la persona ("desenfreno, envidia, arrogancia u orgullo") y otras que miran en primer lugar al daño que se hace al prójimo ("engaño, difamación"); podría decirse que el "desatino" final (irracionalidad) califica las cinco disposiciones anteriores. Puede deducirse que si ha sido elegido este catálogo es porque Mc considera que en estas conductas o vicios se encuentran los mayores obstáculos que impiden al hombre secundar el designio de Dios sobre él. Conociendo la praxis y la enseñanza anterior de Jesús, debe concluirse que estas malas ideas son particularmente funestas por oponerse radicalmente al amor al prójimo y frustrar, por eso mismo, el desarrollo humano. Unas absorben la vida del hombre impidiéndole centrarla en el amor a todos y en su propio crecimiento como persona; otras vician al hombre por dentro y lo llevan a causar daño a los demás, oponiéndose así frontalmente al amor, única senda de vida. Mateos, *El Evangelio*, 155-156. Esos males, que brotan del interior y que manchan al hombre, son aquí trece y pueden dividirse en un principio que puede tomarse por sí mismo (malas deliberaciones) y en cuatro unidades de tres males cada una, de manera que podemos hablar de doce males concretos, que forman como un conjunto de perversidad que proviene de dentro, pero que se expresa en el conjunto de la vida, de un modo social. De esa forma, lo más interno se vuelve "más externo". Marcos ofrece así un programa o esquema universal de males, que no sirven solo para un tipo de judaísmo o cristianismo, sino para la humanidad

6. Entre las pasiones y los vicios se establece una secuencia dinámica, siendo estos una manifestación conductual de aquellas; 7. Las pasiones como tendencias o inclinaciones humanas se entienden a partir de la doctrina rabínica sobre el *yesser ha-ra'* y el *yesser ha-tob'*; 8. Πάθημα es la condición de posibilidad para que emerja el pecado (ἁμαρτία) que, una vez concebido, engendra la muerte (θάνατος); 9. Las pasiones están íntimamente relacionadas con el concepto teológico σάρξ, en cuanto hacen referencia a disposiciones humanas que se contraponen a Dios y pretenden la autoafirmación del ser humano al margen de su Creador; y 10. Las pasiones pueden ser personificadas por el ser humano para comprender su dinámica y saber cómo posicionarse ante ellas.⁷⁴¹ Estas ideas bíblicas sobre el asunto de las pasiones proporcionan material documental valioso para establecer una comparación con los resultados del primer capítulo en relación con la naturaleza de los demonios, también desde el punto de vista bíblico, de tal manera que se pueda entender qué tipo de vinculación existe entre *pasiones* y *demonios*. Para facilitar esta comparación y comprender la relación entre las pasiones y los demonios se transcribirán las ideas fundamentales que la exégesis bíblica ofrece sobre estas dos cuestiones.

en su conjunto, sin referencia expresamente “religiosa”. Pikaza, *Evangelio*, 533; Joachim Gnilka, *El Evangelio según san Marcos V. I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 332.

⁷⁴¹ Nuevamente, el recurso a la mitología de los demonios es el modo que tiene Evagrio para *nombrar* al enemigo y poder luchar contra él. Si las imágenes sensibles que ocasionan conductas pecaminosas aparecieran en la mente de un modo fortuito o indistinguible, sería mucho más difícil luchar contra ellas, puesto que se trataría de un mal difuso y casi inasible. Al adjudicarle, en cambio, un demonio, se le otorga la entidad que no posee y se le nombra. Así, al cobrar una existencia concreta, la lucha contra él es más clara y sencilla. El recurso mitológico a los demonios al que hacíamos referencia, como modo de *nombrar* a un mal determinado, es una herramienta no solamente útil sino también necesaria en el desarrollo psicológico de cualquier persona. Rubén Peretó Rivas, “Evagrio Pónico y la exclaustación de la acedia”, *Carthaginensia*, 28, no. 53 (2012): 28; 35. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3966437>.

<p>Demonios (δαίμονια)</p>	<p>Pasiones (πάθημα)</p>
<p>Demonio es una palabra que remite a una realidad no personal</p>	<p>El término <i>πάθημα</i>, <i>pasiones</i>, hace referencia a realidades antropológicas implicadas en la pérdida del equilibrio humano y en un sinnúmero de dificultades de carácter interpersonal</p>
<p>Esta realidad no personal es percibida como una <i>fuerza</i> que, si bien procede del exterior, sólo actúa en el interior del ser humano cuando este le asimila, a veces, de manera inconsciente</p>	<p>Son presentadas como <i>fuerzas internas</i> que podrían esclavizar al ser humano y someter su voluntad</p>
<p>La presencia de esta <i>fuerza</i> en el interior del ser humano altera la totalidad de la persona, quizá de manera transitoria</p>	<p>Proviene del mismo corazón humano, esto es, hacen parte de la condición humana y no de agentes externos</p>
<p>Estas <i>fuerzas</i> externas son identificadas, en algunos textos evangélicos, como ideologías religiosas, políticas y/o económicas que se imponen desde fuera y <i>poseen</i> a las personas</p>	<p><i>Πάθημα</i> hace referencia a una <i>fuerza intrínseca</i> que es ejecutada por el ser humano (<i>ἐπιθυμία</i>), constituyendo un <i>fallo</i> o <i>yerro</i> en el comportamiento (<i>παράπτωμα</i>)</p>
<p>Los demonios son asociados con entidades abstractas tales como la mudez, la ceguera, la enfermedad, el sufrimiento o la idolatría</p>	<p>Marcos presenta un compendio de <i>vicios</i> que provienen del corazón humano</p>
<p>Los términos demonio/demonios y espíritu inmundo/impuro son intercambiables en su significación</p>	<p>Entre las pasiones y los vicios se establece una secuencia dinámica, siendo estos una manifestación conductual de aquellas</p>
<p>El término demonio es utilizado, en algunos textos, para señalar la conducta desviada o heterodoxa de quienes son percibidos como poseídos</p>	<p>Las pasiones como tendencias o inclinaciones humanas se entienden a partir de la doctrina rabínica sobre el <i>yesser ha-ra'</i> y el <i>yesser ha-tob'</i></p>

<p>La posesión demoníaca sugiere que una <i>fuerza impersonal</i> toma, transitoriamente, el control de una persona en sus dimensiones fisiológica, emotiva, cognitiva, relacional y comportamental</p>	<p>Πάθημα es la condición de posibilidad para que emerja el pecado (ἁμαρτία) que, una vez concebido, engendra la muerte (θάνατος)</p>
<p>Es posible, según el testimonio neotestamentario, ser liberado o liberarse de estas fuerzas que influyen en la totalidad de la persona para recuperar el dominio sobre sí mismo</p>	<p>Las pasiones están íntimamente relacionadas con el concepto teológico σάρξ, en cuanto hacen referencia a disposiciones humanas que se contraponen a Dios y pretenden la autoafirmación del ser humano al margen de su Creador</p>
	<p>Las pasiones pueden ser <i>personificadas</i> por el ser humano para comprender su dinámica y saber cómo posicionarse ante ellas</p>

Son varios los puntos de encuentro entre las significaciones bíblicas de estos dos sustantivos griegos que, por lo demás, coinciden en número (plural) y en género (neutro).⁷⁴² La neutralidad de estos sustantivos permite comprender que no se trata de realidades masculinas o femeninas, *aquellos* o *aquellas*, sino de realidades que carecen de género, es decir, *aquello*. En este sentido, ambos términos hacen referencia a realidades *no personales* (demonios) y a realidades antropológicas difícilmente definibles (pasiones), no por ello menos reales y experimentables. De ambos se afirma su carácter de *fuerzas* que, si bien pudieran proceder desde el *exterior* (demonios), actúan desde el *interior* del ser humano (pasiones), provocando una alteración significativa en la totalidad de la persona (demonios) y sometiendo su voluntad (pasiones). Ambos se suelen asociar con realidades abstractas: mudez, ceguera, enfermedad, sufrimiento e idolatría (demonios) o prostitución, asesinato, adulterio, fraudulencia u orgullo (pasiones), convirtiéndose en *personificaciones* de dichas realidades. El término demonio es intercambiable en su significación con la expresión

⁷⁴² BibleWorks 8. Software for Biblical Exegesis & Research.

espíritu inmundo o *impuro*, de manera parecida a como *pasiones* es intercambiable con la palabra *vicio*. El término demonio sirve para indicar un comportamiento desviado o atípico de la persona, lo que también podría decirse de la palabra *vicio* que es una manifestación conductual de las pasiones. Tanto los demonios como las pasiones son realidades que no sólo alteran el equilibrio del ser humano, sino que lo empujan o a prescindir de Dios en su vida, o a ponerse en su lugar; es decir, están implicadas en la emergencia del pecado y, en consecuencia, de la muerte. De ambas realidades es posible liberarse a través de un estilo de vida ascético. Sobre el origen de ambas realidades existen explicaciones diferentes: los demonios serían, según la apocalíptica judía y cristiana, ángeles caídos al servicio del gran opositor de Dios, Satán; las pasiones, o son sembradas por el Enemigo o proceden del corazón humano. En todo caso, su origen resulta ambiguo y confuso.

Este análisis comparativo de los términos *demonios* y *pasiones*, y sus correspondientes significaciones, permite inferir las siguientes conclusiones provisionales: 1. Ambos términos indican realidades antropológicas que alteran y distorsionan la vida del ser humano, personal y socialmente;⁷⁴³ 2. Estas realidades están asociadas con el mal y el sufrimiento en la historia humana; 3. Sirven para explicar situaciones humanas incomprensibles y ambiguas; 4. Ayudan a entender la tendencia humana a prescindir de lo divino o a ponerse en su lugar; y 5. Podrían contribuir a una mejor comprensión sobre el misterio de lo humano e invitar a asumir la propia vida de manera responsable.⁷⁴⁴ A partir de estas conside-

⁷⁴³ El combate contra los demonios es el combate por la integridad de la persona frente a todo intento de alienación por parte de las pasiones desordenadas. Es la lucha contra los *logismoi* o pensamientos malvados, que son las complejas manifestaciones de nuestra vida interior. Ceder a ellos significará extrañarse en el mal, hacerse otro y vivir en una metarrealidad de la que serán dueños esos mismos demonios. Peretó, “Evagrio Póntico”, 26.

⁷⁴⁴ Por el contrario, la profundidad psicológica del análisis del monje del Ponto —y en general de los Padres del desierto— está vinculada directamente a esta concepción cósmica y metafísica más amplia pues hablar de demonios significa personalizar el mal, nombrarlo, y por lo tanto tomar conciencia de la propia responsabilidad frente al mal. El hombre deja

raciones se asume, para los propósitos de esta investigación, que los términos *demonios* y *pasiones* son intercambiables en su significación y que hacen referencia a realidades antropológicas que es preciso conocer para comprender de forma más amplia, y quizá profunda, el fenómeno de la posesión demoníaca.⁷⁴⁵ Conviene, en este momento, establecer cuáles son aquellas pasiones que la misma tradición cristiana ha señalado como responsables del mal y el sufrimiento en la historia de los seres humanos, así como su origen y la manera de hacerles frente para liberarse de su dominio.

Compendio sobre las pasiones humanas

El tratamiento tradicional sobre las pasiones, también denominadas *vicios*, se ha elaborado a partir de su contrapuesto, a saber, las *virtudes*. El sustantivo griego ἀρετή (*arete*), que suele traducirse como *excelencia* en relación con la *masculinidad*, deriva de los sustantivos ἄρρην (*arrhen*), ἀρσῆν (*arsên*) que hacen referencia al *varón* como *más fuerte para levantar*, términos que se remontan, a su vez, a una acción que viene expresada con el verbo αἶρω (*airo*), *elevar, soportar, levantar, cargar y guardar*.⁷⁴⁶ El término virtud, pues, haría referencia a aquellas *fuerzas* que doblarían en el ser humano la presencia de los vicios y consolidarían la buena conducta (cf. 2Pe 1, 9). Las virtudes han sido concebidas como “cosas buenas dignas de alabanza”, mientras los vicios se han identificado como “cosas malas dignas de reprobación”.⁷⁴⁷ En la obra *Virtudes y vicios*,

de ser así prisionero de un mal anónimo e inasible y tiene frente a él posibilidad de superación. Santiago Hernán Vázquez, “Las implicaciones psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico”, *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, no. 18 (2015): 682. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=1415-4714&lng=en&nrm=iso/.

⁷⁴⁵ Para Desiderio Erasmo (1466-1536) y otros líderes humanistas de los siglos XV y XVI, los demonios y el diablo se convirtieron primordialmente en metáforas de los vicios y las malas inclinaciones nacidas en el corazón humano. Burton, *Lucifer*, 334.

⁷⁴⁶ BibleWorks 8.

⁷⁴⁷ Aristóteles, “Virtudes y Vicios. Traducción, introducción y notas realizadas por Olmer Alveiro Muñoz Sánchez”, *Discusiones Filosóficas*, 10,

atribuida a Aristóteles, se plantea la relevancia de las virtudes y se constata la degradación de estas por la presencia de los vicios. Los vicios, entonces, serían *degradaciones* de las virtudes que debilitan el alma humana. Una breve presentación de esta concepción sobre las virtudes y los vicios ayudará a entender el concepto de alma que subyace, cuáles serían las virtudes fundamentales y cuáles los vicios que las distorsionan.

De las tres partes del alma, comprendida según Platón, la virtud de la parte racional es la Phronesis, la mansedumbre y la valentía lo son de la parte irascible; así como la temperancia y continencia son propias de la parte concupiscible; al igual que la justicia, la liberalidad y magnanimidad (son virtudes) de toda el alma. La insensatez es vicio de la parte racional del alma; la irascibilidad y cobardía lo son de la parte irascible; la intemperancia e incontinencia son vicios propios de la concupiscible; la injusticia, la iliberalidad y la pusilanimidad (son vicios) de toda el alma.

[...] La insensatez es el vicio de la parte racional, causa del vivir de mala manera. La irascibilidad es el vicio de la parte irascible, según la cual llegan a ser movidos fácilmente por la ira. La cobardía es el vicio de esta misma parte, en la que le temen principalmente a la muerte. La intemperancia es el vicio de la parte concupiscible, según el cual se eligen los placeres baladíes [acerca de la incontinencia no hay ningún vicio: así mismo tú puedes definirlo]. La incontinencia es un vicio de esta misma parte del alma, según la cual se es arrastrado al deseo por la irracionalidad precipitándose por el disfrute de placeres baladíes. La injusticia es el vicio del alma, según la cual se llega a codiciar más de lo que le corresponde por mérito. La iliberalidad es el vicio del alma, según el cual se desea obtener ganancia en todas partes. La pusilanimidad es el vicio del alma, según el cual se es incapaz de sobrellevar la buena o mala suerte, tanto como el honor y el deshonor.⁷⁴⁸

no. 14 (2009): 133-145. <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v10n14/v10n14a08.pdf>.

⁷⁴⁸ Aristóteles, "Virtudes y Vicios", 138.

A partir de estos fragmentos del texto se pueden inferir algunas cuestiones básicas. El alma es concebida como una totalidad que, a su vez, está constituida por tres partes: lo racional, lo irascible y lo concupiscible. A cada una de estas partes le corresponde una o varias virtudes, dependiendo de la parte a la que se haga referencia; al mismo tiempo, cada parte del alma podría estar afectada por un vicio que distorsionaría la armonía original del alma. Esta concepción de las virtudes y los vicios presupone un estado ideal del alma que, en su vinculación con lo histórico, se iría degradando. Los vicios, según este esquema interpretativo, serían realidades que instalan al ser humano en la finitud del presente y le impedirían la contemplación de lo bueno y de lo bello, fundamento de la bienaventuranza humana según el planteamiento de Platón y Aristóteles.⁷⁴⁹ La siguiente gráfica intenta ilustrar la estructura del alma, sus virtudes y sus correspondientes vicios.

Figura 6. Elaborada a partir de Aristóteles



⁷⁴⁹ Véase. Nota 349, C. II.

Varias serían las observaciones que permite la ilustración. El equilibrio del alma en su totalidad dependería del equilibrio de sus partes que estarían, a su vez, en una tensión entre extremos representados por las virtudes y los vicios. Si las partes del alma se caracterizan por la asimilación de las virtudes, entonces el alma en su conjunto permanece en un estado de armonía; si son los vicios los que dominan las partes del alma, entonces el alma como un todo pierde su armonía. Esta es una manera *ideal* de comprender lo que sucede con el ser humano en su vida cotidiana, insistiendo en la importancia de asimilar las virtudes como condición indispensable para el equilibrio y la armonía en su vida y advirtiendo, por otra parte, sobre el peligro de los vicios como amenazas reales que distorsionarían su existencia.

Lo que interesa en esta investigación no es realizar un análisis exhaustivo de este modelo interpretativo, sino identificar que el asunto de las virtudes y los vicios ha sido considerado por la tradición filosófica como una cuestión importante para comprender la complejidad de la vida humana. Téngase presente, por otra parte, que el esquema aristotélico, en *Virtudes y vicios*, considera un número específico de virtudes que se corresponde con el número de vicios, cada uno de los cuales se inscribe en una parte del alma o en el alma como una totalidad. Cinco serían las virtudes que corresponden a lo racional, lo irascible y lo concupiscible, así como cinco serían los vicios contrapuestos; tres son las virtudes que identifican al alma en su conjunto, cuya contraparte serían tres vicios. Una mirada de conjunto, entonces, permitiría concluir que el alma humana estaría en una permanente tensión entre ocho virtudes y ocho vicios inscritos en su estructura anímica o psíquica. ¿Es posible sostener esta manera filosófica de entender el *alma* humana y, en términos generales, la realidad humana en su conjunto, en este momento histórico dominado por el saber neurocientífico?

Los estudios de Roger Sperry y Paul MacLean abrieron la puerta para el estudio del cerebro humano como un sistema compuesto por subsistemas que obedecen al proceso evolutivo del sis-

tema nervioso central.⁷⁵⁰ Cada una de estas partes es fundamental para el funcionamiento del cerebro como un todo y son las responsables de funciones específicas en el despliegue de la complejidad humana. Una aproximación a esta manera de entender la organización y el funcionamiento del cerebro humano ofrecerá elementos para ampliar la comprensión sobre el comportamiento humano y su relación con el asunto de las virtudes y de los vicios.

Sistema reptil. El cerebro básico se caracteriza por ser asiento de la inteligencia básica, es la llamada inteligencia de las rutinas, rituales, parámetros. Sus conductas, en la mayoría, son inconscientes y automáticas. Recibe mensaje del límbico y del neocórtex. Se hace cargo de su conducta cuando se ve amenazado por la sanción, generando un comportamiento reactivo. Las personas actúan desde esta estructura en atención a sus necesidades vitales. Esta parte del

⁷⁵⁰ La visión jerárquica y filogenética del telencéfalo se relaciona con las aportaciones iniciales de Jackson y se puede seguir la pista hasta llegar al darwinismo. La teoría de MacLean establece tres niveles de evolución filogenética: cerebro reptiliano, cerebro paleomamífero y cerebro neomamífero. En la actualidad los niveles de MacLean no se deben interpretar más que como una metáfora. Jordi Peña-Casanova, *Neurología de la conducta y neuropsicología* (Madrid: Médica Panamericana, 2007), 4-5. Según MacLean (1998), citado por Beauport (2008) en su teoría del cerebro triuno, el cerebro se concibe como un sistema formado por tres subsistemas: el reptiliano, el límbico y la neocórtex, los cuales interaccionan permanentemente para la producción de la conducta. Esta conceptualización enfatiza una visión holística del comportamiento en términos de sus procesos determinantes; de allí que considere que no es apropiado un estudio de dicho comportamiento a partir de los procesos parciales cognitivos o motivacionales que lo producen, sino como una totalidad. Cristina Seijo, “El cerebro triuno y la inteligencia ética: Matriz fundamental de la inteligencia multifocal”, *Praxis*, 8, no. 1 (2012): 149. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5907276>. Kelly Lambert, “The life and career of Paul MacLean: A journey toward neurobiological and social harmony”, *Physiology & Behavior*, no. 79 (2003): 343-349. <http://library.allanschore.com/docs/MacLeanLambert03.pdf>.

cerebro está formada por los ganglios basales, el tallo cerebral y el sistema reticular.

En este sentido, el complejo reptiliano, en los seres humanos, incluye conductas que se asemejan a los rituales animales como el anidarse o aparearse. La conducta animal está en gran medida controlada por esta área del cerebro. Se trata de un tipo de conducta programada y poderosa y, por lo tanto, es muy resistente al cambio. Es el impulso por la supervivencia: comer, beber, temperatura corporal, sexo, territorialidad, necesidad de cobijo, de protección. Es un cerebro funcional, territorial, responsable de conservar la existencia, la vida del hombre y su capacidad de sobrevivir en el mundo.

[...] *Sistema límbico*. El mesoencéfalo o cerebro mamífero, dotado de un sistema límbico, físicamente ubicado encima del reptil, permite al mamífero un desarrollo sentimental que opera, fundamentalmente, desde la estructura conocida como la amígdala, y es ello lo que les permite establecer relaciones de mayor fidelidad que los reptiles.

Por lo tanto, el sistema límbico está asociado a la capacidad de sentir y desear. Está constituido por seis estructuras: el tálamo (placer-dolor), la amígdala (nutrición, oralidad, protección, hostilidad), el hipotálamo (cuidado de los otros, características de los mamíferos), los bulbos olfatorios, la región septal (sexualidad) y el hipocampo (memoria de largo plazo). En estas zonas están las glándulas endocrinas más importantes para el ser humano: pineal y pituitaria. En este sistema se dan procesos emocionales y estados de calidez, amor, gozo, depresión, odio, etc., y procesos que tienen que ver con nuestras motivaciones básicas. El sistema límbico está orientado hacia la emoción y aprende por asociación; por ello es fundamental para el desarrollo de la memoria.

[...] *Sistema neocortical*. El cerebro neocortical es el cerebro humano más evolucionado, considerando su división en dos hemisferios (izquierdo y derecho) con funciones específicas. Al respecto, se puede decir que el hemisferio izquierdo es el asiento de la inteligencia racional, es secuencial, lineal, paso a paso, da la posibilidad de razonar y relacionar los pensamientos en forma secuencial y lógica. Y

el hemisferio derecho, es la inteligencia asociativa, creativa e intuitiva, holístico, libre de expresar los sentimientos, se relaciona con el mundo de las sensaciones y emociones más que con los códigos verbalmente lógicos.⁷⁵¹

Esta es una manera de entender al ser humano desde una perspectiva neurocientífica que fundamenta la comprensión de la persona a partir del estudio de un órgano, el cerebro, que, si bien es importante, no agota la complejidad de lo humano. El ser humano, pues, no se reduce a su sistema nervioso central. Al comparar la comprensión filosófica de lo humano, centrada en el asunto del *alma*, con la explicación neurocientífica, centrada en el *cerebro*, se pueden extraer algunas consideraciones: 1. El ser humano es concebido como un sistema global constituido por *tres* subsistemas interrelacionados entre sí; 2. Estos *tres* subsistemas son presentados en una escala ascendente, esto es, desde la más básica hasta la más elaborada; 3. En ambos modelos interpretativos cada subsistema-*parte* está relacionado con funciones específicas de lo humano; 4. El modelo *ánimico* está sustentado en la *virtualidad*, es decir, especulaciones de orden filosófico; el modelo *encefálico*, por su parte, está fundamentado en hipótesis de carácter científico que han de entenderse como metáforas explicativas; 5. Ambos modelos son inferencias a partir de comportamientos y actitudes concretas de seres humanos específicos y situados; 6. Lo concu-

⁷⁵¹ Lambert, “The life”, 149-152. El cerebro emocional y el cerebro racional no son, por tanto, independientes. No hay yuxtaposición de cerebros. Es un único sistema. No podemos encontrar en el cerebro una parte o puramente racional o puramente emocional. La corteza orbitofrontal y ventromedial y la corteza cingulada anterior hacen de puente entre emoción y razonamiento. La emoción determinando la razón, la razón determinando la emoción. Antonio Sánchez, “Retos que plantean las neurociencias a la antropología filosófica”, *Pensamiento*, 71, no. 269 (2015): 1306. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5466063>; Bertha Velásquez, María Calle y Nahyr Remolina, “Teorías neurocientíficas del aprendizaje y su implicación en la construcción de conocimiento de los estudiantes universitarios”, *Tabula Rasa*, no. 5 (2006): 229-245. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892006000200012; Keleman, *La experiencia*, 42-47; Peña-Casanova, *Neurología*, 4-5.

pisible en el modelo *ánimico* coincide con algunas de las funciones atribuidas al sistema reptil en el modelo *encefálico*; así como lo irascible coincide con funciones de lo emocional y lo racional con lo cognitivo; y 7. Existe la tendencia, en algunos paradigmas neurocientíficos y psicológicos de la actualidad, de homologar el contenido de los conceptos alma y mente, equiparando esta última al cerebro.⁷⁵²

Sería interesante profundizar sobre esta cuestión, sin embargo, no es el motivo de interés en este momento. Basta con retener un asunto común al modelo *ánimico* y al modelo *encefálico*, a saber, la identificación de tres partes o estratos constitutivos de lo humano: lo instintivo (concupiscencia), lo emocional (irascible) y lo cognitivo (racional).⁷⁵³ Una breve presentación sinóptica del

⁷⁵² José M. Giménez-Amaya y José I. Murillo, “Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”, *Scripta Theologica*, no. 39 (2007): 607-635. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/10926/1/26425701.pdf>. Se constata, en efecto, que la visión “científica” del alma-mente tiende a “invadir” un campo que hasta no hace mucho se reservaba para la filosofía y la teología. El nuevo naturalismo, basándose en el estudio del cerebro, pretende conocer la peculiaridad de la persona humana sin recurrir al espíritu o a un principio vital de otra “naturaleza”; ya no hay ningún *Ignorabimus* y, según una corriente del naturalismo, para explicar todo lo que la persona humana piensa y siente, incluso en el ámbito religioso, no existe otra posibilidad más que remitirse a una serie de procesos fisiológicos. Canobbio, *Sobre el alma*, 22.

⁷⁵³ Ortega presenta una división de la intimidad en tres partes: cuerpo (vitalidad), alma (sentimientos, emociones y deseos), espíritu (mente). Una primera parte de la intimidad personal es la que está enraizada en el cuerpo y que denomina “alma corporal”, que es el “asiento o cimiento” del resto de nuestra persona, pues hasta “lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal”: “nuestra persona toda (...) asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo”. Por eso no tiene ningún sentido separar (“seccionar”) el alma y el cuerpo, que, aun siendo “distintos”, “no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma”, dado que “sus fronteras son indiscernibles”: “el uno termina dentro del otro”. Un segundo ámbito de la intimidad personal lo constituye la región de los sentimientos, las emociones, los deseos, los impulsos y los apetitos, que Ortega denomina, “en sentido estricto, alma”. Pero esos sentimientos,

contenido de estos tres sub-sistemas constituyentes de lo humano indicará la relevancia de este asunto para comprender la cuestión de las pasiones humanas. Se expondrán de manera ascendente, partiendo de lo más básico a lo más elaborado.

Modelo anímico	Modelo encefálico
Lo concupiscible	Lo instintivo
A la intemperancia pertenece el elegir el goce de los placeres perjudiciales y vergonzosos, el creerse mucho más feliz viviendo en tales placeres, el ser amante de la risa, de las burlas y del ridículo. Junto a la intemperancia van el desorden, la desvergüenza, la indecencia, el afe-minamiento, la despreocupación, la indiferencia, el descuido y la flojera	La conducta animal está en gran medida controlada por esta área del cerebro. Se trata de un tipo de conducta programada y poderosa y, por lo tanto, es muy resistente al cambio. Es el impulso por la supervivencia: comer, beber, temperatura corporal, sexo, territorialidad, necesidad de cobijo, de protección

deseos, impulsos y apetitos, que son “míos”, no son yo. Por eso, hay que distinguir entre el “yo” y el “mí”. El dolor de muelas me duele a mí, pero no es yo. “Mis” impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, pero no son “yo”. El “yo” asiste a ellos, interviene en ellos, sentencia sobre ellos y hasta es capaz de disciplinarlos, mediante una serie de acciones eficientes del espíritu sobre el alma; aunque el espíritu tiene sus límites, pues el “yo” no puede, por ejemplo, crear un sentimiento. Sin embargo, una vez que ya ha surgido un sentimiento, un deseo o una emoción, sí puede dejarse llevar o imponerse impidiendo que invada la intimidad de la persona. Así pues, hay una tercera zona de nuestra intimidad personal, llamada “espíritu”, que es “su centro último y superior, lo más personal de la persona”. Ahora bien, según Ortega, no ha de confundirse con ninguna entidad metafísica que estuviera tras los fenómenos, sino que “llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista”. Para Ortega, “el ejemplo más claro es la voluntad”, un “hecho interno” que expresamos con la frase “yo quiero”, cuyas resoluciones emanan de un “centro personalísimo”, el “yo”, que es capaz de dominar las inclinaciones que, aun siendo “mías”, no son “yo”; de manera que “yo” (por ejemplo, en virtud de un deber) puede ponerse en contra de “mí” (las inclinaciones en mí). Conill Sancho, “La intimidad corporal”, 497-500; Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II*, 451-464.

Lo irascible	Lo emocional
<p>La irascibilidad es de tres especies: la cólera, la amargura y la aflicción. Es propio del irascible no ser capaz de soportar pequeños desprecios, ni la inferioridad, pues es capaz de ser castigador, vengativo, fácilmente movido a la ira tanto por obra o por palabra que suceda. A la irascibilidad le acompañan la irritabilidad y la mutabilidad del carácter, la amargura en el hablar, el disgustarse por pequeñeces, y padecer estas cosas rápidamente durante un corto momento. La cobardía consiste en ser movido fácilmente por el miedo de lo que sucede, y mucho más por el miedo a la muerte o a las mutilaciones del cuerpo. Debajo de ella hay una cierta timidez y un carácter sin ganas de entrar en disputas</p>	<p>Constituye el asiento de las emociones, de la inteligencia afectiva y motivacional. Trabaja en sintonía con el reptil. Toda información sensorial es filtrada por este sistema antes de pasar al neocórtex. Promueve la productividad, la satisfacción en el trabajo y en el aprendizaje⁷⁵⁴</p>
Lo racional	Lo cognitivo
<p>Juzgar de mala manera los hechos es propio de la insensatez, al igual que, de mala manera, deliberar, comportarse y utilizar las riquezas presentes. También consiste en el opinar falsamente sobre lo bueno y lo bello de la vida. Junto a la insensatez se encuentran la inexperiencia, la ignorancia, la incontinencia, la torpeza y la falta de memoria⁷⁵⁵</p>	<p>El lóbulo superior izquierdo se especializa en el pensamiento lógico, cualitativo, analítico, crítico, matemático y basado en hechos concretos. Por su parte, el lóbulo inferior izquierdo, se caracteriza por un estilo de pensamiento secuencial, organizado, planificado, detallado y controlado; el lóbulo inferior derecho se caracteriza por un estilo de pensamiento emocional, sensorial, humanístico, interpersonal, musical, simbólico y espiritual.</p>

⁷⁵⁴ Seijo, “El cerebro”, 150-152.

⁷⁵⁵ Aristóteles, “Virtudes”, 142-143.

	<p>Finalmente, el lóbulo superior derecho, se destaca por su estilo de pensamiento conceptual, holístico, integrador, global, sintético, creativo, artístico, espacial, visual y metafórico⁷⁵⁶</p>
--	---

Lo instintivo, pues, hace referencia a la supervivencia de lo humano, esto es, la alimentación, el descanso, la protección y la procreación. Lo emocional se relaciona con cuestiones esenciales para el desarrollo de la persona, tales como el sentido de pertenencia, la aceptación, la valoración y la motivación; este estrato constituyente de lo humano depende, fundamentalmente, de la dimensión relacional; sin relacionamiento no es posible experimentar lo emocional. Lo cognitivo implica la capacidad racional e intelectual del ser humano que le permite entender su realidad circundante, hacerse una idea sobre ella y crear cultura. En el cuadro sinóptico se pueden apreciar algunas correspondencias de contenido entre ambos modelos de comprensión sobre lo humano. Ahora bien, el ser humano no podría reducirse a uno de estos sub-sistemas, ni identificarse con alguno de ellos, como lo propone el modelo *anímico* desde Platón y Aristóteles, según los cuales, el ser humano termina por identificarse con su pensamiento -o-, por lo menos, se le atribuye a este un valor superlativo en el conjunto de lo humano-⁷⁵⁷ o, como lo sugiere el modelo *encefálico* cuando se aproxima a una especie de *encefalocentrismo*, toda vez que en el fenómeno humano confluyen diferentes estratos que están íntimamente implicados. Una comprensión integral del ser humano exige considerar esta complejidad que, sea dicho de paso, también contribuye a entender la estructuración de las pasiones humanas. En otras palabras, las pasiones humanas se entienden a partir de esta compleja estructuración de la condición humana.

⁷⁵⁶ Velásquez, “Teorías”, 233.

⁷⁵⁷ Luego lo que ha llamado las cosas por su nombre (*to kalesa*), y lo bello, (*to kalon*) son la misma cosa: esto es, el pensamiento. Luego todo lo que es obra de la inteligencia y del pensamiento es laudable; y lo contrario, reprehensible. Platón, *Obras completas. Tomo IV* (Madrid: Edición de Patriote de Azcárate, 1871), 426.

Conviene hacer una precisión sobre la estructura del cerebro a partir de los resultados de la actual investigación neurocientífica, toda vez que la idea de un cerebro *triuno*, tal como se expuso con anterioridad, se considera un tipo de ficción o metáfora explicativa que no corresponde con lo que han revelado los últimos hallazgos en el estudio del sistema nervioso central.⁷⁵⁸ Es verdad que lo instintivo, lo emocional y lo cognitivo son funciones propias del cerebro, sin embargo, no se sitúan en regiones cerebrales específicas como lo postulaba la investigación anterior. Todo el cerebro parece estar implicado en la configuración de estas funciones que caracterizan la vida humana. Si bien no sería apropiado establecer una relación directa entre una parte del cerebro y una correspondiente función encefálica, se podría seguir sosteniendo que lo instintivo, lo emocional y lo cognitivo hacen parte de la experiencia humana. No se trata, pues, de negar estas funciones en el despliegue de la vida y actividad de los seres humanos, sino de considerarlas como el resultado de una actividad conjunta del cerebro.⁷⁵⁹ No obstante, se ha indicado la estructura tripartita del cerebro como una *imagen* que sirve para establecer una comparación con la estructura tripartita del alma postulada por los filósofos. Ambas *imágenes* son útiles para afirmar la complejidad de la

⁷⁵⁸ En la Grecia antigua, Platón dividió la mente humana en tres clases de esencias: los pensamientos racionales, las pasiones (lo que hoy llamaríamos emociones) y los apetitos, como el hambre y el impulso sexual. El pensamiento racional estaba al mando y controlaba las pasiones y los apetitos, una jerarquía que Platón describía como un auriga que dirigía dos corceles alados. Las esencias de la mente que definió Platón aún siguen vivas, aunque sus nombres han cambiado (y hemos prescindido de los corceles alados). Hoy las llamamos percepción, emoción y cognición. Freud las llamó id, ego y superego. El psicólogo y premio Nobel Daniel Kahneman las denomina, metafóricamente, Sistema 1 y Sistema 2. El “cerebro triuno” las llama cerebro reptil, sistema límbico y neocórtex. Barrett, *La vida secreta*, 218-219.

⁷⁵⁹ Pero, como ya sabrá el lector a estas alturas, pensar y sentir no se diferencian en el cerebro. El deseo de conseguir dinero y la decisión de no aprovechar la oportunidad se construyen en todo el cerebro por redes que interactúan. Siempre que llevamos a cabo una acción, el cerebro es un torbellino de predicciones paralelas que compiten entre sí para determinar nuestros actos y nuestra experiencia. Barrett, *La vida secreta*, 281.

realidad humana y su irreductibilidad a una de sus dimensiones constitutivas.⁷⁶⁰

Todo lo anterior ha tenido una pretensión, a saber, mostrar que el asunto de las pasiones humanas ha inquietado a no pocas personas quienes, desde diferentes perspectivas epistemológicas, han intentado comprender su origen, explicar sus consecuencias y sugerir una serie de prácticas para dominarlas. En este marco histórico que va desde los filósofos griegos hasta los neurocientíficos de la actualidad se pueden identificar una serie de personajes que también se refirieron a esta cuestión y, desde la cosmovisión de su época, intentaron dar una explicación de aquellos comportamientos que lesionaban la vida de los individuos y dificultaban las relaciones interpersonales. No se pierda de vista que las pasiones están íntimamente relacionadas con el comportamiento de las personas, con el sufrimiento subjetivo y con las dificultades en la convivencia social.⁷⁶¹ Si bien a los neurocientíficos quizá no les interese el asunto de las pasiones, sí que les preocupa entender el motivo de ciertos

⁷⁶⁰ De la óptica de la complejidad derivan dos aspectos esenciales. Un primer aspecto es que dicha óptica propone una visión de la realidad humana como *articulación compleja* de múltiples niveles que se presentan como complementarios y correlacionados entre sí. Por ello señala el paso de una lógica de oposiciones disjuntas de tipo o/o, que es típica de los modelos reduccionistas, a una lógica de intersecciones dialécticas del tipo y/y. Pero de la óptica de la complejidad deriva un segundo aspecto igualmente esencial: estos múltiples niveles de los que se compone la realidad humana no sólo se articulan y complementan entre ellos, sino que cada uno presenta una propia irreductibilidad autónoma. Onnis, *La palabra*, 71.

⁷⁶¹ Si bien el significado de la palabra pasión está asociado al sufrimiento humano, las pasiones, entendidas como fuerzas intrínsecas, constituyen, también, una posibilidad para el crecimiento y la madurez del ser humano, tal como lo sugiere Grün: Aquí se ve que hay dos modos diferentes de actuar con las pasiones. Uno es familiarizarse con ellas, dejarlas entrar para poder observarlas mejor. Al familiarizarme con mis pasiones, puedo descubrir la fuerza que en ellas se oculta. La pasión puede decirme, tal vez, qué nostalgia hay en ella, a dónde quisiera llevarme en realidad. Este diálogo me indica lo que no puede vivir en mí. Los monjes dicen que el pensamiento no es malo, que tiene un sentido, que tengo que descubrir la fuerza que hay en él. Grün, *La sabiduría*, 85-86.

comportamientos humanos que podrían afectar la vida humana. San Pablo y Evagrio Póntico son dos personajes de épocas distintas que dejaron algunos escritos relacionados con las pasiones humanas. De Evagrio ya se ha hecho mención y de Pablo sólo se han presentado citas aisladas de sus cartas. Conviene hacer referencia a un fragmento de una de sus cartas que explicita esta cuestión:

Digo, pues: Andad por el Espíritu, y no cumpliréis el deseo de la carne. Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne, pues éstos se oponen el uno al otro, de manera que no podéis hacer lo que deseáis. Pero si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne son evidentes, las cuales son: inmoralidad, impureza, sensualidad, idolatría, hechicería, enemistades, pleitos, celos, enojos, rivalidades, disensiones, sectarismos, envidias, borracheras, orgías y cosas semejantes, contra las cuales os advierto, como ya os lo he dicho antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios. Mas el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio propio; contra tales cosas no hay ley (Gal 5, 16-23).⁷⁶²

No es difícil advertir la similitud entre este compendio de obras según la carne y obras según el Espíritu con el catálogo de vicios y virtudes elaborado por Aristóteles. Las obras de la carne se corresponderían con los vicios, así como las obras del Espíritu con las virtudes. Téngase en cuenta que la carne, entendida como constructo teológico para indicar aquello que se opone a Dios, no ha de identificarse, sin más, con la corporeidad humana, toda vez que el cuerpo humano, como se ha expuesto de manera especial en el capítulo segundo, adquiere en la actual reflexión antropológica un valor fundamental para comprender lo propiamente humano.⁷⁶³ Es claro, una vez establecida esta explicación sobre la

⁷⁶² Véase: Rom 1, 29-31; 1Cor 5, 10; 6, 10; Ef 5, 3.5; Col 3, 5; 1Tes 4, 6. Schlier, *La carta a los Efesios*, 295.

⁷⁶³ Laín revisa el modo de entender la relación entre el psiquismo y el cuerpo humano e intenta precisar su posición explicando las notas más esenciales de la actividad del hombre en términos de estructura. Laín piensa que “en su existencia terrena, todo hombre *es* su cuerpo, y que éste *es el término*

carne, que haya diferencias en la enumeración y la cantidad de los vicios, lo mismo que de las virtudes, sin embargo, en el fondo late la misma intuición: las obras de la carne (*vicios*) son nocivas para el ser humano y tienen consecuencias interpersonales que provocan sufrimiento, impidiendo, por otra parte, la participación en el reino de Dios (v. 21).⁷⁶⁴ No se examinarán las quince obras de la carne establecidas por Pablo, como se hiciera en el caso de Marcos, pues no se pretende establecer una correlación entre ambos catálogos. Interesa, más bien, indicar que existen unos compendios de pasiones que, aunque varíen en número y denominación, hacen referencia a las mismas realidades antropológicas.

La sistematización de Evagrio Pónico sobre las pasiones se sitúa en una posición intermedia respecto de la tradición anterior que podría remontarse hasta Aristóteles y la tradición posterior que podría establecerse hacia el siglo XIII de nuestra era cuando el Magisterio de la Iglesia determina la lista de los pecados capitales. Respecto del número de los vicios, los catálogos varían significativamente: Aristóteles expone ocho vicios, Pablo hace referencia a quince, Marcos establece doce y San Juan Damasceno, por

*provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente le han precedido y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes". Y es en *El hombre y su cuerpo* (1973) donde expresamente saca las consecuencias de "su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico. Sin negar nunca la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, cada vez mantuvo más firmemente su unidad y codeterminación mutua, de modo que no puede darse lo uno sin lo otro". Jesús Conill Sancho, "Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo", *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 46 (2012): 22. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/379>; Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 318-319.*

⁷⁶⁴ Las obras de la carne son claras. Y sus consecuencias lo mismo: quien hace sus obras, saldrá vacío cuando aparezca el reino de Dios, es decir, será excluido del reino de Dios y estará perdido. Esto es una ardiente exhortación a dejarse guiar por el Espíritu, y una prueba clara en pro de la tesis de que sólo el guiado por el Espíritu está sustraído a la ley. Entralgo, *El cuerpo*, 296.

citar una tradición posterior a Evagrio, menciona setenta y siete pasiones.⁷⁶⁵ Debido a esta variedad numérica de las pasiones y a la dificultad para establecer un consenso sobre cuáles serían las más importantes, se asume el catálogo de los ocho *pensamientos malvados* elaborado por Evagrio Póntico; además, porque goza de aceptación entre los estudiosos del tema.⁷⁶⁶ A partir de la propuesta

⁷⁶⁵ En otro lugar del *Discurso* presenta un catálogo todavía más extenso basado en la distinción de las pasiones del alma y las pasiones del cuerpo: “Las pasiones del alma son el olvido, la negligencia y la ignorancia; por estos tres vicios el ojo del alma (la inteligencia) se ciega y se somete a todas las pasiones, que son la impiedad, la falsa opinión, es decir, toda herejía, la blasfemia, el acaloramiento, la ira, la amargura, el arrebato, el odio a los hombres, el rencor, la calumnia, la condena, la tristeza irracional, el miedo, la cobardía, la disputa, la rivalidad, la envidia, la vanidad, el orgullo, la hipocresía, la mentira, la infidelidad, la avidez, el amor a la materia, las inclinaciones apasionadas, la posesión de las cosas terrenas, la acedia, la bajeza de alma, la ingratitud, la murmuración, la alienación, la presunción, la arrogancia, la jactancia, el amor al poder, el deseo de agradecer a los hombres, la astucia, la impudicia, la insensibilidad, la adulación, la falsedad, el disimulo, la doblez, el consentimiento a los pecados que realiza la parte apasionada del alma, la práctica continua de estos pecados que realiza la parte apasionada del alma, el extravío de los pensamientos, la filautía, el amor al dinero, la malignidad y la maldad. Las pasiones del cuerpo son la gula, la glotonería, la embriaguez, la lujuria, el adulterio, el impudor, la impureza, el disfrute, el amor a toda clase de placeres, la corrupción de niños, las malas codicias y todas las pasiones infames antinaturales; el robo, el sacrilegio, el bandidaje, el asesinato y toda licencia y goce de las voluntades de la carne para reforzar aún más al cuerpo; los oráculos, los sortilegios, los presagios, los augurios, el amor a los adornos, la frivolidad, la indolencia, la ociosidad condenable, las distracciones, los juegos de azar, el mal uso apasionado de los placeres del mundo, la vida que ama al cuerpo”. Juan Damasceno, *Discurso útil al alma. Sobre las virtudes y los vicios* (Atenas: 1976), 222-238.

⁷⁶⁶ Téngase presente que, desde entonces, muy particularmente gracias a su iniciativa, se empezaron las colecciones de apotegmas de los padres del desierto, ya que éstos son la respuesta escueta a dificultades planteadas por los monjes a su padre espiritual. Evagrio había iniciado el camino en materia de discernimiento de *pensamientos*. Su perspicacia psicológica sigue asombrando aún en nuestros días. Evagrio, *Obras*, 61.

evagriana, y teniendo en cuenta los elementos constituyentes de lo humano expuestos en los modelos *anímico* y *encefálico*, se presenta a continuación el esquema de las pasiones a partir de la estructura antropológica asumida por Evagrio, a saber, lo apetitivo (*epithymia*), lo emocional (*thymos*) y lo espiritual (*nous*). A cada uno de estos subsistemas de lo humano corresponderían tres pasiones, lo cual supone adicionar una pasión no considerada por el monje del Ponto, pero sí respaldada por la tradición bíblica. Esta manera de presentar las pasiones se ajusta a la propuesta de Grün,⁷⁶⁷ acogida en esta investigación por ofrecer una metodología que favorece la comprensión y, además, la mnemotecnia. Se empezará por las pasiones relacionadas con lo instintivo, seguidas por aquellas vinculadas con lo emocional y se terminará con las que pertenecen a lo cognitivo.

Glotonería

En Mateo 11, 19 Jesús, dirigiéndose a *esta generación*, hace eco de lo que esta podría pensar sobre él y sus prácticas sociales empleando el sustantivo φάγος (*phagos*), *glotón*, derivado del verbo φάγω (*phagō*), *comer*. El término glotonería, entendido como un comer en demasía o devorar sin contención, es mencionado en algunos *Dichos*:

Un hermano preguntó a un anciano: «¿Qué haré, pues mi vientre me preocupa: como mucho sin poderme dominar, y poco a poco mi cuerpo vive en el lujo?» El anciano le respondió: «Si no pones por encima de tu vientre el temor y el ayuno, él no va a funcionar bien». Y le contó esta parábola: «Un hombre tenía un burro. Mientras estaba sentado encima, el asno deambuló de aquí para allí. Tomando su bastón, lo golpeó, y el asno le dijo: “No me golpees más y a partir de ahora iré derecho”. Y después de haber andado todavía un poco, bajó y puso su bastón en la alforja que estaba sobre el asno. Este no se dio cuenta, pero, pensando que el hombre ya no tenía el bastón, no lo respetó más y caminó sobre los sembrados.

⁷⁶⁷ Grün, *La sabiduría*, 64.

Y su dueño fue, tomó el bastón y golpeó al asno hasta que anduvo derecho. Así va también con el vientre» (IV, 100).⁷⁶⁸

[...] Se le preguntó a un anciano: “¿De dónde vienen mis tentaciones de impureza?”. Y el anciano respondió: “De comer y de dormir demasiado” (XXI, 10).⁷⁶⁹

Evagrio se refiere a esta pasión con la expresión *pensamiento de la gula*. Además del *Tratado práctico*, el monje hace referencia a este vicio en su obra *A los Monjes*:

No des muchos manjares a tu cuerpo y no tendrás en tus sueños visiones nocivas, pues del mismo modo que una llama devora un bosque, así el hambre apacigua las visiones obscenas (11).

[...] El que adorna sus vestidos y hasta su estómago, alimenta pensamientos deshonorosos y no se sienta con los castos (82).

[...] No te dejes arrastrar por la gula de tu vientre ni te satures de sueño nocturno. Si tienes en cuenta esto llegarás a ser puro y el Espíritu del Señor vendrá sobre ti (97).⁷⁷⁰

Parece que la gula o glotonería hace referencia a un tipo de alimentación que va más allá de lo necesario para el cuerpo; este comer en demasía ya no estaría en función de satisfacer una necesidad básica, sino de procurar el *placer*. La tradición patrística posterior a Evagrio desarrollará de manera detallada esta pasión no sólo dándole un nombre específico,⁷⁷¹

⁷⁶⁸ González, *Apotegmas*, 57.

⁷⁶⁹ González, *Apotegmas*, 369

⁷⁷⁰ Evagrio, *Obras*, 181. 197. 200.

⁷⁷¹ La *gastrimargía* es la búsqueda del placer mediante la comida; dicho con otras palabras, consiste en el deseo de comer para obtener placer. También podemos definirla negativamente, en relación con la virtud a la que se opone, como la falta de temperancia de la boca y del vientre. Larchet, *Terapéutica*, 143. San Doroteo de Gaza aduce además, como argumento complementario, la etimología de los términos “*laimargía*” y “*gastrimargía*”: “En los autores paganos –dice-, *margainein* significa ‘estar fuera de

sino estableciendo algunas diferencias en el mismo proceso de alimentación:

Esta pasión toma dos formas principales. Puede afectar fundamentalmente a la calidad de los alimentos, y entonces consiste en la búsqueda de manjares exquisitos, refinados y selectos, y en el deseo de que los alimentos sean preparados con suma destreza. O puede afectar principalmente a su cantidad, y entonces consiste en la apetencia de comer mucho. En el primer caso, lo que se persigue ante todo es el placer de la boca, del gusto; en el segundo, el placer del vientre o del aparato digestivo en general. En ambos extremos se trata de procurarse cierto tipo de placer corporal, por lo que la gastrimargía puede ser clasificada entre las “pasiones del cuerpo”. La gastrimargía, pues, no consiste en el deseo del alimento mismo, sino en el deseo del placer que se puede obtener al consumirlo. Por esto, el abuso que constituye la pasión no consiste solo en alimentarse más allá de lo que estrictamente el cuerpo necesita, sino en buscar el placer en ingerir incluso lo que es necesario.⁷⁷²

Se advierte, en esta pasión, la búsqueda y satisfacción del placer por encima de lo estrictamente necesario para sobrevivir en términos de alimentación. En Stg 5, 5 se llama la atención a aquellos que han *llevado una vida de placer desenfrenado*; el texto en griego emplea el verbo *σπαταλάω* (*spatalaō*), *ser voluptuoso, vivir en el placer o ser desenfrenado, darse la gran vida*,⁷⁷³ emparentado, a su vez, con *σπατάλη* (*spatalē*), *exceso, lujo*, con lo cual se indica traspasar la medida necesaria, sea en los alimentos u otras cuestiones de la vida humana. Esta búsqueda de placer tiene consecuencias, según la experiencia de los ascetas:

sí, y al necio se le llama *margós*. Cuando alguien contrae esta enfermedad (*nósos*) y esta locura (*manía*) de querer llenarse el vientre, se la denomina *gastrimargía*, es decir, ‘locura del vientre’. Cuando se trata tan solo del placer de la boca se la llama ‘*laimargía*’, o sea, ‘locura de la boca’. Doroteo de Gaza, *Instrucciones espirituales* (París: 1963), XV, 161.

⁷⁷² Larchet, *Terapéutica*, 143, 145.

⁷⁷³ Balz, *Diccionario*, V. II, 1461.

Los santos ascetas enseñan en primer lugar que el exceso de alimentos o de bebidas (sean las que sean) priva a la mente de energía y de vivacidad, la vuelve pesada, la sume en un estado de oscuridad, de letargo y de sueño, consecuencias que repercuten en el alma entera. «Entorpecidos por la abundancia de alimentos, el cuerpo vuelve al espíritu (νοῦς) débil (δαιλός, que significa también ‘tímido’, ‘cobarde’) y perezoso, apunta san Diádoco de Fótice».⁷⁷⁴

[...] San Isaac dice que el abuso de alimentos provoca «una inteligencia desordenada que divaga por toda la tierra, imaginaciones impuras, manchadas con fantasías e imágenes extravagantes llenas de codicia que atraviesa el alma y hace que viva en la impureza». El “vientre lleno –dice también- hace del corazón una cuádruple puerta de fantasías delirantes”. Por eso aconseja: “No sobrecargues tu vientre para no sumir tu inteligencia en la confusión, para no ser atormentado por la distracción, para no entenebrececer tu alma ni turbar tus pensamientos”.⁷⁷⁵

Para algunos la glotonería está relacionada con la *lengua*, tanto si se refiere a la parte del cuerpo (Mc 7, 33; Apo 16, 10), como al dialecto o idioma propio o aprendido de otra cultura (Rom 14, 11); el sustantivo γλῶσσα (*glōssa*) admite varios sentidos.⁷⁷⁶ Desde esta perspectiva, la glotonería también hace referencia al uso excesivo de la lengua, esto es, la murmuración o el chisme. El sustantivo γογγυσμός (*goggusmos*), *murmuración*, *palabras de descontento*, se deriva del verbo γογγύζω (*gogguzō*), que expresa en el lenguaje coloquial una insatisfacción personal por algo y que se manifiesta de manera inapropiada,⁷⁷⁷ y el término καταλαλία (*katalalia*), *difamación*, *hablar mal*, derivado del verbo καταλαλέω (*katalaleō*), *hablar mal de*, *calumniar*,⁷⁷⁸ indicarían un hablar desmedido sobre otras personas. En este sentido se entienden los siguientes apotegmas de los Padres del desierto:

⁷⁷⁴ Calínico, *Vida de Hipacio* (París: 1971), XXIV, 70. Diádoco de Fótice, *Cien capítulos gnósticos* (París: 1966), 45.

⁷⁷⁵ Isaac de Nínive, *Discursos*, 26; 34; 69.

⁷⁷⁶ Balz, *Diccionario*, V. I, 757.

⁷⁷⁷ Balz, *Diccionario*, V. I, 774.

⁷⁷⁸ Balz, *Diccionario*, V. I, 2228.

Dijo también: «Es mejor comer carne y beber vino que comer la carne de los hermanos murmurando de ellos» (IV, 59).

[...] Un hermano principiante preguntó a un anciano: «¿Qué es lo mejor: callar o hablar?». Él le dijo: «Si las palabras son inútiles, déjalas y calla; pero si son buenas, dale lugar al bien y habla. Sin embargo, aunque sean buenas, no prolongues el final del discurso, y estarás en el descanso» (X, 163.)

[...] Dijo también: «La sabiduría no es hablar; sino que la sabiduría es saber el momento en el que se debe hablar. Calla conscientemente, habla conscientemente. Reflexiona antes de hablar y responde lo que conviene. Conviértete voluntariamente en ignorante para escapar de muchas penas. Pues suscita las penas, aquel que se manifiesta con ciencia. No te lisonjees de tu ciencia, pues nadie sabe nada» (XV, 30).⁷⁷⁹

La glotonería, pues, es una fuerza que arrastra a la búsqueda desmedida del placer, sea para satisfacer el paladar o para saciar el vientre, lo que conduce a un comer sin medida y, quizá, sin control; también implica una pérdida de dominio sobre la lengua cuando la persona habla más de lo requerido o se refiere a otras personas con palabras dañinas y destructivas. En algunos casos, la glotonería también hace referencia al uso excesivo de palabras para adular a otras personas⁷⁸⁰ o para exaltarse a sí mismo.⁷⁸¹

⁷⁷⁹ González, *Apotegmas*, 179. 249.

⁷⁸⁰ Santa Sinclética dijo: “Lo mismo que un tesoro descubierto enseguida desaparece, así también cualquier virtud queda destruida cuando se hace notar o se hace pública. Como el fuego deshace la cera, así también la alabanza hace perder al alma su vigor y la energía de las virtudes. González, *Apotegmas*, 130. No des oído a palabras vanas, y rehúye las habladurías de los que te rodean. Pon en tu boca la palabra de Dios, y guarda tu lengua de la charlatanería. Evagrio, *Obras*, 218.

⁷⁸¹ De la misma manera que cualquiera que sube a una rueda cae de arriba abajo, así los que se exaltan con sus palabras son humillados por ellas. Evagrio, *Obras*, 209.

Lujuria

San Pablo, en Col 3, 5, hace referencia a la fornicación. El sustantivo πορνεία (*porneia*) que podría traducirse como *prostitución, incesto o adulterio*, se deriva del verbo πορνεύω (*porneuō*), *actuar como ramera, complacer las relaciones sexuales ilícitas de ambos sexos, cometer fornicación, practicar la inmoralidad sexual*,⁷⁸² empleado para indicar una serie de comportamientos desordenados del ser humano respecto de las relaciones interpersonales y, específicamente, de la sexualidad y la genitalidad. Estas prácticas suponen la infidelidad, de allí que el término se utilice, también, para indicar la idolatría, entendida como ir detrás de otros dioses (cf. Os 1, 2). El término lujuria, *luxuria* en latín, que traduce la idea de lujo, es decir, *exceso de, ostentación desmedida o derroche*, recoge las significaciones del sustantivo πορνεία,⁷⁸³ dando nombre a esta pasión. Sobre ella se pueden identificar algunos *Dichos*:

En Scitia, se encontraba un hermano muy probado por las tentaciones. El enemigo le traía la memoria de una hermosa mujer y le atormentaba mucho. Y sucedió, por disposición divina, que otro hermano bajó de Egipto a Scitia. Y hablando entre ellos le comunicó la muerte de cierta persona. Era precisamente aquella mujer que turbaba al hermano. Al oírlo, tomó su manto y de noche acudió al lugar donde la habían enterrado. Cavó la tumba, limpió con su manto la sangre putrefacta de ella, y se volvió a su celda con ella. El olor era intolerable, pero él ponía ante sí aquella podredumbre y combatía sus pensamientos, diciendo. «Mira lo que tanto deseabas. Ya lo tienes, sáciate con ello». Y se impuso el tormento de ese hedor hasta que cesó dentro de su alma aquella lucha (V, 26)

[...] Un anciano vivía en Las Celdas. El pensamiento le dijo: «Ve, toma mujer». Se levantó y, haciendo barro, se fabricó una mujer y se dijo: «Aquí tienes a tu mujer. Es necesario que trabajes mucho

⁷⁸² Balz, *Diccionario*, V. II, 1085.

⁷⁸³ La palabra “lujuria”, a falta de otra mejor, nos parece la más adecuada para traducir esta noción, puesto que el diccionario de la RAE la define como “vicio consistente en el uso ilícito o en el apetito desordenado de los deleites carnales”. Larchet, *Terapéutica*, 151.

para que puedas alimentarla». Y trabajaba esforzándose mucho. Al día siguiente, hizo nuevamente barro y se fabricó una hija, y dijo a su pensamiento: «Tu mujer dio a luz. Es necesario que trabajes todavía más, para poder alimentar y vestir a tu criatura». Y lo hacía hasta extenuarse. Dijo entonces al pensamiento: «Ya no puedo soportar el trabajo». Y agregó: «Si no puedes soportar el trabajo, tampoco busques mujer». Y viendo Dios su sufrimiento, le quitó la lucha y descansó (V, 50).⁷⁸⁴

[...] Dijo abba Matoes: «Vino a mí un hermano y dijo que la detracción es peor que la fornicación». Le dije: «Explicame esta palabra». Me dijo: «¿Cómo entiendes esto?». Yo dije: «La detracción es mala, pero tiene curación, pues se arrepiente el detractor diciendo muchas veces: He hablado mal. Mas la fornicación es la muerte física».⁷⁸⁵

Obsérvese que en ambos apotegmas se hace referencia a la mujer, por lo demás *hermosa*, y al *deseo sexual* que despertaba en los ascetas. En las dos referencias es el *Enemigo* o el *pensamiento* los que inducen a los ancianos, valiéndose de la memoria, para aumentar el deseo. Es claro, aunque no se explicita, que la lujuria es la pasión implicada en estos *Dichos*. Las formas extremas como ambos ascetas resistieron la fuerza de la lujuria es una manera de indicar lo difícil que es hacerle frente a esta pasión. Evagrio, en su obra *A los Monjes*, presenta unos breves apotegmas sobre la misma cuestión:

El que domina su carne será impasible, el que la nutre se afligirá por su causa (6).

[..] El espíritu de la fornicación habita en los cuerpos de los intemperantes, el espíritu de la castidad en las almas de los continentes (7).

[...] Si entras en una aldea, no te acerques a mujeres ni te detengas a hablar con ellas, pues como alguien que se tragara el anzuelo, así sería arrastrada tu alma (83).⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ González, *Apotegmas*, 68. 85.

⁷⁸⁵ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 35.

⁷⁸⁶ Evagrio, *Obras*, 180. 197.

Se establece, una vez más, la íntima relación entre las mujeres y la pasión de la lujuria. Esta pasión posee la capacidad para *arrastrar*, con lo cual se le adjudica una fuerza capaz de doblegar la voluntad humana. Es importante advertir que el problema de los varones no es la mujer, como se ha intentado justificar a lo largo de la interpretación cristiana,⁷⁸⁷ sino la lujuria como fuerza intrínseca que los varones no logran sujetar cuando son expuestos a estímulos visuales o auditivos. La mujer, en estos apotegmas, no es señalada como responsable de la lujuria de los ascetas, toda vez que es en ellos donde se experimenta la tensión.⁷⁸⁸ Lo mismo acontecía a las mujeres que habían migrado al desierto para dedicarse a las cuestiones divinas.⁷⁸⁹ Sea en varones o en mujeres, la lujuria tiene unas consecuencias que es oportuno señalar:

La lujuria es una actitud filáutica y revela un amor egoísta a uno mismo. Repliega sobre sí mismo a quien está poseído por ella y lo cierra totalmente al otro. Impide todo intercambio, puesto que bajo su influencia el apasionado no contempla más que su propio interés, no da nada al otro y quiere únicamente recibir de él, pero solo lo que responde a su deseo apasionado. El otro no es para él sino un mero intermediario entre él y él mismo. De este modo, la lujuria aprisiona al hombre en su yo, más precisa y restrictivamente, en el mundo confinado y cerrado de su sexualidad carnal, de sus instintos y de sus fantasías, y lo cierra por completo a los mundos infinitos del amor y del espíritu.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 111-126.

⁷⁸⁸ Interrogó el anciano al hermano, diciendo: “¿Acostumbra conversar con mujeres?”. Respondió el hermano: “No. Mis pensamientos son imágenes nuevas y antiguas; son los recuerdos los que me molestan, y las figuras de mujeres”. El anciano le dijo: “No temas a los muertos; huye más bien de los vivos, y dedícate a la oración”. Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 11.

⁷⁸⁹ Se cuenta acerca de amma Sara que vivió durante trece años fuertemente atacada por el demonio de la fornicación, y que nunca pidió que cesara el combate, sino que decía: “¡Oh Dios. Dame la fuerza!”. Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 122.

⁷⁹⁰ Larchet, *Terapéutica*, 157-158.

[...] San Juan Clímaco escribe: «El que está afectado por ella parece haber perdido la razón y estar fuera de sí, perpetuamente ebrio de deseo por las criaturas». Él mismo añade: «El demonio de la lujuria oscurece a menudo de tal manera nuestra razón -la cual debe reinar sobre nuestras acciones- que nos persuade para que hagamos en presencia de los hombres mismos aquello que solo los locos y los necios hacen».⁷⁹¹

[...] Las enseñanzas patrísticas acerca de la lujuria resaltan tres efectos patológicos principales: 1. Una turbación y una agitación del alma que acompañan su ejercicio desde el nacimiento del deseo hasta su satisfacción; 2. Una inquietud que acompaña a la pasión desde el principio, en la búsqueda de su objeto y en la elaboración de los medios que permiten alcanzarlo; y 3. Un oscurecimiento de la mente, de la inteligencia, de la consciencia, y una pérdida del juicio. Además de estos tres factores principales, la pasión de la lujuria tiene como consecuencias abotargar la mente y entumecer el alma. De hecho, ejerce sobre quien está poseído por ella una verdadera tiranía, más que cualquiera de las otras pasiones, en razón de su extraordinario poder.⁷⁹²

La reflexión patrística no sólo indica las consecuencias de la lujuria en la subjetividad de la persona, sino las dificultades interpersonales que entraña, pues esta pasión empuja a considerar la propia satisfacción del deseo sexual convirtiendo al otro en un objeto de placer. La lujuria, pues, cosifica las relaciones interpersonales y las deshumaniza. Cuando las relaciones humanas están atravesadas por esta pasión, a la cual se le atribuye un *extraordinario poder*, se caracterizan por la infidelidad, la falta de respeto, la superficialidad y el utilitarismo, situaciones todas que engendran sufrimiento personal y afectan la vida en sociedad. Por otra parte, así como la glotonería se asocia con la lengua, la lujuria podría asociarse con las zonas erógenas del cuerpo humano.⁷⁹³ Estas pa-

⁷⁹¹ Clímaco, *La escala*, XV, 25; 83.

⁷⁹² Larchet, *Terapéutica*, 160.

⁷⁹³ Iván Arango de Montis, *Sexualidad Humana* (México: Editorial Manual Moderno, 2008), 155-163.

siones, pues, están directamente relacionadas con partes específicas de la corporalidad humana.

Avaricia

En la carta a los Romanos, Pablo hace referencia a la avaricia (1, 29). El sustantivo *πλεονεξία* (*pleonexia*), *fraudulencia*, *extorsión* y *prácticas codiciosas*, estaría emparentado con el verbo *πλεονάζω* (*pleonazō*), *existir abundantemente*, *acrecentarse* y *hacer aumentar*,⁷⁹⁴ con lo cual se sugiere que esta pasión estaría haciendo referencia al afán humano por retener y acumular los recursos,⁷⁹⁵ sean naturales o artificiales, recurriéndose al engaño o cualquier otra estrategia para alcanzar sus propósitos. Algunos apotegmas de los Padres del desierto hacen referencia a esta pasión:

Dijo también: «El amor apasionado de las riquezas es oneroso y lleno de audacia, no se sacia y lleva al alma que ha ocupado hasta el más extremo de los males. Expulsémoslo enérgicamente al principio, pues una vez que ha dominado es inexpugnable» (371).⁷⁹⁶

[...] Dijo también: «No te seduzcan las delicias de las riquezas del mundo, como si tuvieran algo de provecho a causa del placer vano. Ellos aprecian el arte culinario, mientras que tú, por el ayuno y por los alimentos de bajo precio, superas la abundancia de su comida. Está escrito: El alma que vive en los placeres, se burla del panal

⁷⁹⁴ Balz, *Diccionario*, V. II, 976-977.

⁷⁹⁵ La filargiria designa, en general, el apego al dinero y a las distintas formas de riqueza material. Tal apego se manifiesta en el gozo que se experimenta en poseerlas, en el afán por conservarlas, en la dificultad para separarse de ellas y en la pena que se siente al darlas. En cuanto a la *pleonexia*, consiste fundamentalmente en la voluntad de adquirir nuevas posesiones, en el deseo de tener más. El término filargiria suele traducirse por “avaricia” (aunque debería entenderse en un sentido más amplio que el uso normal), mientras que *pleonexia* se traduce generalmente por “avidez”, “codicia”, “deseo”, “ambición”. Larchet, *Terapéutica*, 163.

⁷⁹⁶ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 113.

de miel (Prov. 27, 7). No te llenes de pan y no desearás el vino» (895).⁷⁹⁷

[...] Dijo también: «Los que han reunido riquezas después de los trabajos y peligros del mar, aunque han ganado mucho desean ganar todavía más y estiman en nada lo que tienen, y tienden hacia lo que no poseen. Mas nosotros, que no tenemos lo que deseamos, no lo queremos adquirir por el temor de Dios» (901).⁷⁹⁸

En estos apotegmas los Padres advierten sobre el poder de atracción que ejercen las riquezas sobre el ser humano y su capacidad para hacerlo cautivo; además, por otra parte, indican la dinámica de insaciabilidad que provocan en la persona: *siempre se anhela poseer más*. Esta es, propiamente, la naturaleza de esta pasión. El ser humano es insaciable y parte de su locura es pretender la satisfacción de su insaciabilidad a partir de la posesión y la acumulación de riquezas.⁷⁹⁹ En este sentido, algunas de las sentencias de Evagrius advierten sobre el mismo peligro:

El que ama el dinero no conseguirá conocimiento, y el que lo amontona vivirá en tinieblas (18).

[...] Procura adquirir conocimiento y no dinero, sabiduría, antes que muchas riquezas (28).

⁷⁹⁷ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 124.

⁷⁹⁸ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 126.

⁷⁹⁹ Creemos que tiene razón Wunenburger cuando manifiesta que “puede atribuirse el deseo insaciable de Occidente por el cambio permanente a la interacción inédita entre una razón organizadora y una imaginación creadora, desvinculada desde los griegos de su función mítica conservadora [...]. De esta manera nuestra cultura da testimonio de un deseo insaciable de apropiación de lo posible”. Duch, *Escenarios*, 164; Jean-Jacques Wunenburger, «Déclin et renaissance de l’imagination symbolique», *Sociologie et sociétés*, 17, no. 2 (1985): 45. <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/1985-v17-n2-socsoc102/001844ar/>.

[...] Apeteciendo riquezas andarás inquieto por muchas cosas, ape-
gándote a ellas, llorarás amargamente (57).⁸⁰⁰

El apego a las riquezas no sólo evidencia el hambre de posesión humana, también revela un miedo a la incertidumbre de la vida. Con la posesión de los bienes se espera adquirir certezas que, a su vez, liberarían al ser humano de la inseguridad, especialmente sobre el futuro. Este afán de seguridad que ofrecerían las posesiones implica un descuido en las relaciones interpersonales, pues quien está atrapado por esta pasión no tendrá reparos en despojar a los demás de lo que requieren para su sustento, con tal de asegurar su propio bienestar. Además, quien pone su seguridad en las riquezas termina por confiar más en ellas que en el mismo Creador. La relación con Dios queda, de esta manera, afectada por la avaricia. En este sentido se pronuncian algunos autores de la tradición patristica:

La filargiria y la pleonexía, aun en el caso de que no estén lo suficientemente desarrolladas como para excluir totalmente a Dios, revelan una falta de fe y de esperanza en Él. Por una parte, con estas actitudes el hombre manifiesta que «espera más en su dinero que en Dios»⁸⁰¹ y se preocupa por adquirir posesiones confiando solo en el dinero, mientras que Dios provee de ellas a quienes se lo piden con fe (cf. Mt 6, 31-34). Por otra parte, el hombre pretende así prever y asegurar y, por tanto, de alguna manera, controlar un futuro que, de hecho, no le pertenece, y elabora vanos proyectos en lugar de ponerse en manos de la voluntad divina en todo (cf. Lc 12, 16-21). Por consiguiente, deja de ver en Dios su único auxilio y por tanto de invocar su ayuda, y por otra parte tiene la impresión ilusoria de que es independiente y dueño absoluto de su existencia. De esta manera se desliga de Dios.⁸⁰²

[...] Las relaciones del hombre con su prójimo se hallan también gravemente perturbadas por estas dos pasiones. Dicen los Padres que la adquisición de riquezas se realiza siempre en detrimento de

⁸⁰⁰ Evagrio, *Obras*, 182, 184, 190.

⁸⁰¹ Máximo el Confesor, *Centurias*, III, 18.

⁸⁰² Larchet, *Terapéutica*, 165.

los demás.⁸⁰³ Quien posee riquezas «se apropia de bienes que no le pertenecen en absoluto», y priva a su prójimo de tanto dinero y de tantas cosas cuantas él tiene más que aquel.⁸⁰⁴ Por eso San Juan Crisóstomo puede proclamar que «los ricos y los avaros son ladrones de un cierto tipo», y san Basilio puede considerarlos sin ambages como expoliadores y usurpadores.⁸⁰⁵

[...] Esta visión delirante de la realidad se manifiesta en primer lugar en la forma de considerar al prójimo. En efecto, este último deja de ser percibido en su realidad verdadera de persona a imagen de Dios, para ser considerado exclusivamente a través del prisma del interés, para verse reducido a un medio de enriquecimiento, a un valor financiero, en una palabra, en todos los casos, a un objeto. La avaricia no permite a quien la posee tener ninguna atención, ninguna consideración por nadie en absoluto, observa san Juan Crisóstomo. Y constata: «Para el avaro, los hombres no son hombres».⁸⁰⁶

Esta pasión tiene unas consecuencias relacionales que difícilmente se pueden ocultar. El avaro rompe consigo mismo, en cuanto tendría que recurrir a estrategias de engaño para adquirir lo que desea poseer y, en casos extremos, a la práctica de la violencia para despojar a los demás. Rompe, obviamente, con los demás, no sólo porque cosifica a las personas, sino porque sus relaciones se tornan frías y calculadoras; el avaro pierde la profundidad y la calidez humana en las relaciones interpersonales. Rompe con la naturaleza, pues también de ella necesita apropiarse, para lo cual no duda en implementar técnicas predatoras que destruyen el equilibrio ecológico. Y, por último, rompe su relación con el misterio divino, pues convierte sus riquezas en verdaderos ídolos a quienes sacrifica su propia vida y la vida de los demás. Si la glotonería se puede identificar con la lengua y la lujuria con las zonas erógenas, la avaricia se podría asociar con las manos, pues con estas ‘tomamos’ los recursos, los ‘manipulamos’ y los ‘protegemos’.

⁸⁰³ Ambrosio de Milán, *Nabot el pobre* (París: 1962), 2, 56.

⁸⁰⁴ Gregorio de Nisa, *Tratado de la virginidad* (París: 1966), IV, 1, 3.

⁸⁰⁵ Juan Crisóstomo, *Homilias sobre Lázaro* (París: 1985), 1.

⁸⁰⁶ Juan Crisóstomo, *Comentario a San Juan* (París: 1985), LXIII, 3.

Estas tres pasiones se fundamentan y se desarrollan a partir de tres necesidades básicas para la supervivencia del ser humano: la alimentación, la reproducción y la seguridad/protección. La satisfacción de estas necesidades básicas, por sí misma, no da origen a las pasiones mencionadas, pues estas se comprenden como desórdenes y alteraciones significativas que distorsionan la legítima satisfacción de lo necesario para la vida. Las pasiones son, como se ha explicado, comportamientos desmesurados que entrañan sufrimiento propio y con los cuales se hace sufrir a otras personas. En las pasiones que se analizan a continuación está implicada la emocionalidad humana, motivo también de sufrimiento, a veces excesivo, para no pocos seres humanos.

Melancolía

En Romanos 9, 2, San Pablo habla de una gran tristeza. El sustantivo que emplea, λύπη (lupē), hace referencia *al dolor, al sufrimiento y a la aflicción*, derivado del verbo λυπέω (lypeō), *causar dolor, ofender, irritar y encolerizar*.⁸⁰⁷ Santiago 4, 9, por su parte, hace uso del sustantivo κατήφεια (katēpheia), *tristeza, desaliento, abatimiento y pesadez*.⁸⁰⁸ Ambos términos sirven para indicar una situación que afecta interiormente al ser humano y provoca una pérdida de equilibrio subjetivo, debido a diferentes motivos.⁸⁰⁹ En

⁸⁰⁷ Balz, *Diccionario*, V. II, 88.

⁸⁰⁸ Balz, *Diccionario*, V. I, 2267.

⁸⁰⁹ La causa más frecuente de la tristeza es la frustración de uno o de varios deseos. “La tristeza está constituida por la insatisfacción de un deseo carnal”, señala Evagrio. San Juan Casiano observa asimismo que la tristeza “proviene a veces de que nos veamos defraudados en una esperanza que teníamos”, y que una de sus principales especies “es consecuencia de un deseo contrariado”. Debido a que “a toda pasión va ligado un deseo”, cada una de las pasiones es susceptible constantemente de producir tristeza; “aquel que ama el mundo se entristecerá muchas veces”, afirma Evagrio. Como el placer está ligado al deseo, podemos decir con el mismo autor que la “tristeza es la frustración de un placer presente o esperado”. Como es el resultado de la frustración de un deseo carnal y del placer vinculado a él, la tristeza revela un apego de aquel que está afectado por ella a los bienes sensibles, a los valores de este mundo. Larchet, *Terapéutica*, 179.

la obra evagriana se encuentran algunas sentencias que hacen referencia a esta cuestión:

El que huye de todo placer mundano es fortaleza inaccesible para el demonio de la tristeza; pues la tristeza es privación del placer presente o venidero. Sin embargo, es imposible rechazar a este adversario si tenemos algún apego hacia alguno de los bienes terrenos; porque precisamente pone el lazo y produce la tristeza allí donde ve nuestra inclinación.

[...] No te apegues a las cosas mundanas, para que no se extravíe tu corazón, y hagan inútiles los consejos saludables.⁸¹⁰

La tristeza, al parecer, está íntimamente relacionada con la privación, esto es, con la renuncia voluntaria a realidades personales o recursos materiales que ofrecían seguridad y, por supuesto, algún tipo de placer. Para entender esta pasión en los Padres del desierto es importante recordar que muchos de ellos abandonaron a sus familias, así como los bienes mundanos que poseían. Ya en el desierto, el recuerdo de lo que poseían, sumado a las dificultades de la vida ascética, provocaba en ellos sentimientos que les desgarraban interiormente.⁸¹¹ Así lo explica Evagrio: “Cuando oras, la memoria suele traerte imágenes, bien de cosas pasadas, o de preocupaciones nuevas, o el rostro del que te ha contristado”.⁸¹² La tristeza no sólo provocaba una inquietud personal, también empujaba a abandonar el desierto, tal como lo expone Burton-Christie en un par de anécdotas, citando los *Dichos*:

⁸¹⁰ Evagrio, *Obras*, 144. 220.

⁸¹¹ La meditación de la Escritura –recitarla literalmente de memoria– no sólo ocupaba la memoria del monje, sino que crea un depósito nuevo, potencialmente curativo, de pensamientos. Aun así, viejos pensamientos y recuerdos seguirán surgiendo desde dentro, como gases pútridos de un montón de basura. En tales casos, el hermano debía evitar una confrontación “frontal” con esos pensamientos, pues son demasiado fuertes. Burton-Christie, *La Palabra*, 122.

⁸¹² Evagrio, *Obras*, 244.

Un desánimo de tipo muy mundano surgía frecuentemente en el desierto, y también esto requería las palabras o acciones sanadoras de los ancianos. Abba Amonas fue abordado por algunos hermanos que encontraban difícil vivir donde vivía. Habiendo discernido que la dificultad que experimentaban no ocasionaría «daño al alma», sino que era solamente una «prueba humana», «consoló sus corazones y les ordenó que volvieran allí de donde habían venido». Un caso más grave se refería a un anacoreta que había incurrido en un pecado grave. A causa de ello, se volvió tan *melancólico* que estaba pensando abandonar su vida en el desierto y regresar al mundo. Sin embargo, su discípulo «infundió ánimos» al anacoreta, que, reconfortado por su amabilidad, recuperó el equilibrio, permaneció en el desierto e intensificó su estilo de vida.⁸¹³

La tristeza, pues, no sólo se experimenta por el recuerdo de aquello que se ha abandonado, o por las personas con las cuales se ha tenido alguna dificultad, también surge cuando la persona es consciente de su pecado, esto es, de una profunda ruptura en su interior que no le permite sentirse reconciliado consigo mismo. Cuando esta situación se hace permanente sobreviene la *melancolía*. Grün, citando a Evagrio, establece una diferencia entre tristeza y melancolía que resulta esclarecedora para comprender esta pasión:

La melancolía (*lype*) la diferencia Evagrio de la tristeza (*penthos*).⁸¹⁴ Mientras que la tristeza pertenece esencialmente a la madurez del hombre, como trabajo, como elaboración de experiencias de pérdida, la melancolía como compasión de uno mismo es infructuosa. Cuando no puede satisfacer sus deseos, el hombre se refugia en la autocompasión. Para Evagrio la *melancolía* consiste principalmente en depender infructuosamente del pasado. Uno se imagina senti-

⁸¹³ Burton-Christie, *La Palabra*, 271.

⁸¹⁴ *Penthos*, como la llamada al arrepentimiento en los Evangelios, exigía una reorientación fundamental de todo el ser para estar preparados para entrar en el reino de Dios. De este modo, adquirir el espíritu de *penthos* implicaba morir a uno mismo, al menos a aquellos hábitos interiores y adicciones que impedían una devoción resuelta a Dios. Burton-Christie, *La Palabra*, 176.

mientos que tuvo anteriormente en casa, con los padres, la protección, el vivir sin preocupaciones, etc. Por más bueno que sea a veces ocuparse del pasado para mejorarlo y experimentarlo como raíz del presente, nos ayuda muy poco mirar constantemente al pasado y orientarnos hacia él. Para Evagrio es sobre todo peligroso eludir la realidad presente para refugiarse en el pasado, que definitivamente se ha ido y ya no volverá más. Del pasado podemos ciertamente aprender mucho. Pero cuando se convierte en fuga de las dificultades presentes, entonces nos impide acometer las tareas actuales y así madurar.⁸¹⁵

La melancolía podría definirse, entonces, como *un estar atado al pasado*, pues la persona parece fijada en los acontecimientos y en las circunstancias de la vida anterior, imaginando *situaciones* distintas a como se registraron los acontecimientos, o sumergiéndose en sentimientos de culpa por lo que se dijo o se hizo, sin que nada de lo vivido pueda ser modificado de manera alguna. Esta fijación en el pasado hace que la persona des-atienda las posibilidades del momento presente y pueda, en el aquí y ahora, asumir actitudes diferentes de las que hubiera deseado para el pasado. Además, provoca sentimientos de tal intensidad que podría, en momentos extremos, empujarla a considerar su vida carente de sentido y, en consecuencia, a ideaciones suicidas. Sobre las consecuencias subjetivas de la melancolía comenta Larchet, siguiendo a los autores de la patrística:

La desesperación, fuente de muerte espiritual, puede también arrastrar al hombre a dar muerte a su cuerpo; al empujarle a no esperar ya nada de la vida, imprime en su alma ideas de suicidio y le lleva a ponerlas en práctica. Para explicar esto, san Juan Crisóstomo admite la posibilidad de una acción diabólica, pero afirma que, en cualquier caso, no es la única que se pone en juego, e insiste de nuevo en la responsabilidad del hombre mismo: «Estos funestos pensamientos —escribe a Estagiros— no proceden solo del demonio, y tu melancolía influye mucho en ellos. Sí, esta sombría tristeza los provoca mucho más que el espíritu maligno, incluso quizá es

⁸¹⁵ Grün, *La sabiduría*, 72-73.

su única causa. En efecto, es cierto que muchos, que carecen de esta obsesión diabólica, experimentan esta manía del suicidio como consecuencia de violentos sufrimientos». «Una tristeza profunda –añade–, incluso sin el concurso del demonio, genera los males más grandes. Bajo la presión de un sombrío abatimiento los desdichados se cuelgan de una cuerda, se atraviesan con un puñal, se arrojan al agua o recurren a cualquier otro tipo de muerte violenta. Incluso esos mismos en quienes se manifiesta la acción del espíritu maligno, no deben acusar de su pérdida tanto a él como a la tiranía y al exceso de sus penas».⁸¹⁶

Esta pasión, según el comentario de san Juan Crisóstomo, tiene su origen en la biografía de la persona y se caracteriza por una fuerza capaz de *empujar* a comportamientos autolesivos. La tristeza, pues, es una emoción básica necesaria para la supervivencia, mientras la melancolía adquiere las características propias de una pasión en tanto provoca un sufrimiento, más o menos permanente, que altera significativamente el equilibrio subjetivo. Si bien se podría establecer una conexión entre la emoción de la tristeza y la pasión de la melancolía, no se pueden identificar como si se tratara de la misma realidad. Interesa, eso sí, señalar que este grupo de pasiones se comprende a partir de la emocionalidad humana que, en cierta medida, está en la base de su emergencia y desarrollo.

Ira

En la carta a los Efesios, el Apóstol exhorta en estos términos: *Sea quitada de vosotros toda amargura, enojo, ira, gritos, maledicencia, así como toda malicia* (4, 31). El sustantivo ὀργή (*orgē*) significa “índole impulsiva” y suele traducirse como *ira*. En la septuaginta se emplea como sinónimo de θυμός (*thumos*) y en el Nuevo Testamento se utiliza para designar la ira de Dios, porque “seguramente este término recuerda menos la emoción y el exceso”.⁸¹⁷ Cuando se trata de una irritación encolerizada, que trasciende la emoción

⁸¹⁶ Juan Crisóstomo, *Consolaciones a Estagiro* (París: 1985), II, 1.

⁸¹⁷ Balz, *Diccionario*, V. II, 589.

básica, se utiliza el término *παροργισμός* (*parorgismos*), para indicar un exceso emocional (Ef 4, 26). La ira, pues, hace referencia a una ‘rabia sin control’ que parece dominar al ser humano. Algunos apotegmas de los Padres advierten sobre el peligro de esta pasión.

Dijo abba Pitirión, discípulo de abba Antonio: «El que quiere expulsar a los demonios, primero debe someter las pasiones. Pues el que quiere dominar un vicio, expulsa al demonio de éste. Junto a la ira, dijo, está el demonio: si expulsas la ira, es expulsado su demonio. Del mismo modo ocurre en cada una de las pasiones» (780).⁸¹⁸

[...] Dijo también: «El que no domine su lengua en el momento de la ira, tampoco podrá dominar las pasiones» (920).⁸¹⁹

[...] Un hermano le preguntó, diciendo: «¿Por qué te tienen tanto miedo los demonios?». Le respondió el anciano: «Desde que soy monje me esfuerzo para no dejar que la ira llegue a mi garganta» (358).⁸²⁰

[...] Dijo abba Isidoro: «Fui una vez a la plaza a vender los recipientes, y al ver que se acercaba a mí la ira, dejando los objetos, hui» (363).⁸²¹

Interesante constatar en estos dichos que la expulsión de los demonios depende del dominio sobre las propias pasiones, lo cual sugiere que son estas las que determinan la permanencia de aquellos. Por otro lado, la ira entendida como pasión-demonio se relaciona con la garganta-lengua, es decir, con las palabras, puesto que el iracundo parece perder el control sobre lo que dice y sobre lo que hace cuando está bajo su dominio, de allí que sea la ira quien parece poseerlo. Sobre esta pasión advierte, también, Evagri Póntico:

⁸¹⁸ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 92.

⁸¹⁹ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 132.

⁸²⁰ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 111.

⁸²¹ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 112. Véase: Luciana Mortari, *Vida y dichos de los padres del desierto*. V. I (Roma: Editorial Desclée De Brouwer, 1996).

«Que no se ponga el sol ni caiga la noche sobre vuestra ira» (Ef 4, 26), para que los demonios no aterroricen al alma apareciéndose de noche y, de este modo, dejen el intelecto más cobarde para el combate al día siguiente; pues las visiones terroríficas nacen de la perturbación de la fuerza irascible: nada lleva tanto al intelecto a desertar como la perturbación de la fuerza irascible.⁸²²

[...] Más vale hombre manso en el mundo, que monje irascible y colérico.

[...] La ira dispersa el conocimiento, la longanimidad lo recoge.

[...] Como tormenta del austro en el mar, así la ira en el corazón del hombre.⁸²³

La ira, al parecer, tiene la capacidad de transformar al ser humano en un desconocido para sí mismo y para los demás. Nubla el entendimiento y provoca reacciones fisiológicas y emocionales que parecen no tener ningún tipo de control subjetivo. Esta pasión descentra al ser humano y lo despersonaliza, además de generar un profundo sufrimiento para la persona que es poseída y, por supuesto, para quienes conviven con ella. Sobre estas cuestiones la reflexión patrística ha elaborado una serie de análisis que resulta pertinente considerar.

Obviamente, es en sus manifestaciones agudas y violentas, sobre todo cuando toma la forma de la furia, cuando la ira puede considerarse una especie de locura. San Juan Clímaco no vacila en calificarla de epilepsia espiritual.⁸²⁴ San Gregorio Magno presenta una descripción más precisa de esta pasión y de sus manifestaciones paroxísticas, mostrando que estas permiten equipararla con la locura: «Picado por el aguijón de la ira, el corazón palpita, el cuerpo tiembla, la lengua bosteza, el fuego sube al rostro, los ojos brillan: el hombre se vuelve irreconocible para quienes lo conocen. La boca

⁸²² Evagrio, *Obras*, 144.

⁸²³ Evagrio, *Obras*, 185-186.

⁸²⁴ Juan Clímaco, *Escala*, VIII, 5.

profiere sonidos, pero la inteligencia ya no sabe lo que dice. ¿En qué se diferencia de un loco en trance un hombre que deja de ser consciente de lo que dice? A menudo sucede que la ira baja hasta los puños y surge con una violencia que se corresponde con la sinrazón. La mente ya no es capaz de ningún control, pues se ha vuelto el juguete de una potencia extraña a ella; y si su rabia actúa sobre sus miembros en el exterior haciendo que golpeen, es porque en el interior mantiene cautiva al alma, que debería dominarla». ⁸²⁵ Los Padres muestran a menudo en el mismo sentido en qué se asemeja a un poseso aquel que es presa de estas formas violentas de ira. Podemos recordar a este respecto el vínculo directo que ven además entre algunas formas agitadas de locura y la posesión diabólica. ⁸²⁶

[...] Por último, un síntoma patológico esencial en la ira es la agitación psicomotriz que la caracteriza en diversos grados y la acerca, una vez más, a muchas manifestaciones de locura y de posesión demoníaca. ⁸²⁷ El comportamiento del hombre que es víctima de ella se vuelve confuso y desordenado; se entrega a acciones extrañas que en condiciones normales desaprobaba. «Los que se dejan sorprender por la ira son capaces de toda suerte de desórdenes y arrebatos», constata san Basilio; «es imposible contar todas las extravagancias que hace un hombre en este estado; corre sin orden ni concierto»; «se precipita y corre impetuosamente», «ataca a todos los que se encuentra». ⁸²⁸

Estas consideraciones de la patrística describen la ira como si se tratara de una entidad con fuerza propia capaz de someter la voluntad humana; bajo su influjo el ser humano parece una simple marioneta sin capacidad de reacción, sin dominio alguno sobre su fisiología, sus estados emocionales, sus elaboraciones cognitivas y sus comportamientos. Con razón la comparan con lo que sucede en las denominadas posesiones demoníacas, equiparándola a una realidad extraña que toma posesión de la persona. No es difícil,

⁸²⁵ Gregorio Magno, *Morales sobre Job* (París: 1975), V, 45.

⁸²⁶ Larchet, *Terapéutica*, 198.

⁸²⁷ Gregorio Magno, *Morales*, V, 45; XXXI, 45.

⁸²⁸ Basilio de Cesarea, *Homilías sobre el origen del hombre* (París: 1970), 10.

entonces, que estas reacciones sean explicadas, en determinados contextos, por la influencia externa de realidades *no humanas*, esto es, los demonios. No obstante, los autores patrísticos no explican el origen de la ira, dejando un vacío hermenéutico que ha sido compensado con explicaciones que trascienden lo propiamente humano. De momento basta señalar que la pasión de la ira, como cualquier otra de las pasiones, es comprendida como una fuerza que actúa desde dentro, con capacidad para doblegar al ser humano y distorsionar su mundo relacional.

Acedia

En Proverbios se hace una exhortación: *Ve, mira la hormiga, perezoso, observa sus caminos, y sé sabio* (6, 6). El término hebreo עָצֵל ('*âtsél*) suele traducirse por *indolente o perezoso*, derivado del verbo עָצַל ('*âtsal*), *inclinarse ociosamente, ser indolente o flojo*.⁸²⁹ En la tradición ascética adquiere una nominación específica: ἀκηδία. Sobre la acedia se afirma, en términos generales, lo que sigue:

El término griego ἀκηδία, que retoma el latín bajo la forma *acedia*, es difícil de traducir de un modo a la vez sencillo y completo. Las palabras «pereza» o «aburrimiento», por las que se traduce a menudo, no expresan más que una parte de la completa realidad que designa. La acedia puede empujar al hombre a dormirse sin estar realmente cansado.⁸³⁰ En la acedia se da una insatisfacción vaga y general. El hombre, cuando está dominado por esta pasión, ya no siente gusto por nada, lo encuentra todo soso e insípido, no espera ya nada de nada.⁸³¹ La acedia vuelve entonces al hombre inestable en su alma y en su cuerpo. Sus facultades se vuelven inconstantes; su mente, incapaz de fijarse, va de un objeto a otro. Sobre todo, cuando está solo, no soporta permanecer en el lugar donde se encuentra: la pasión le empuja a salir de él, a desplazarse, a ir a otro sitio. La acedia puede también conducirle a huir de sus actividades,

⁸²⁹ BibleWorks 8. Software for Biblical Exegesis & Research.

⁸³⁰ Simeón el Nuevo Teólogo, *Capítulos teológicos, gnósticos y prácticos* (París: 1980), I, 77.

⁸³¹ Diádoco de Fódice, *Cien capítulos*, 58.

especialmente de su trabajo, del que le hace estar insatisfecho, y entonces lo empuja a buscar otros, haciéndole creer que serán más interesantes y le harán más feliz.⁸³²

La descripción realizada por los autores de la patrística sobre la acedia da la impresión de estar refiriéndose a una realidad personal, como si esta pasión tuviera facultades que se predicán de un individuo: *empuja al hombre a dormirse, lo domina, lo conduce a huir del trabajo y le hace creer*. El recurso a la personificación de las pasiones tendría como propósito mostrar no sólo su capacidad de forzar y doblegar al ser humano, sino su realidad casi personal que insta a una confrontación intersubjetiva. El asceta, pues, entra en confrontación con una realidad que, si bien hace parte de su estructura antropológica, pareciera tener una voluntad propia y una realidad independiente. Esta realidad cuasi-personal de las pasiones ayuda a comprender los famosos combates con los demonios de los que da testimonio, por ejemplo, la *Vita Antonii*,⁸³³ presentando a las pasiones como seres que advienen desde fuera para alterar la vida interior de los ascetas. En los *Dichos* se hace referencia a esta pasión en los siguientes términos:

Un hermano interrogó a abba Pastor acerca de la acedia. El anciano le dijo: «La acedia se encuentra al principio de todas las cosas, y no hay pasión peor que ella; pero si el hombre la conoce por lo que ella es, encuentra el reposo» (723).⁸³⁴

[...] El santo abba Antonio, mientras vivía en el desierto, cayó en la acedia y se oscurecieron sus pensamientos. Dijo a Dios: «Señor, quiero salvar mi alma, pero los pensamientos no me dejan. ¿Qué he de hacer en mi aflicción? ¿Cómo me salvaré?». Poco después, cuando se levantaba para irse, vio Antonio a un hombre como él, trabajando sentado, que se levantaba de su trabajo para orar, y sentábase de nuevo para trenzar una cuerda, y se alzaba para orar, y

⁸³² Larchet, *Terapéutica*, 188.

⁸³³ San Atanasio, *Vita*, 60. 74.

⁸³⁴ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 79; Luis Glinka, *Sabiduría de los Padres del Desierto* (Buenos Aires: Lumen, 2008), 147.

era un ángel del Señor, enviado para corregir y consolar a Antonio. Y oyó al ángel que le decía: «Haz esto y serás salvo». Al oír estas palabras sintió mucha alegría y fuerza, y obrando de esa manera se salvó (1).⁸³⁵

[...] Dijo también: «Es buena cosa vivir en la *hesiquía*. El varón prudente obra en el recogimiento. Es en verdad gran cosa para la virgen o el monje, sobre todo para los jóvenes adquirir recogimiento. Pero debes saber que en cuanto se propone la calma, viene en seguida el mal y grava el alma con la acedia, la pusilanimidad, los pensamientos. Grava también el cuerpo, con las enfermedades, la atonía, la debilidad de las rodillas y de todos los miembros, disuelve la fuerza del alma y del cuerpo, y así, porque estoy enfermo, no puedo recitar la sinaxis. Pero si somos vigilantes, todo esto desaparece. Había un monje que, cuando iba a recitar su sinaxis, era presa de escalofríos y fiebre, y sufría dolores de cabeza. Y entonces se decía a sí mismo: Estoy enfermo y próximo a la muerte. Me levantaré antes de morir y haré la sinaxis. Hacía violencia a su pensamiento, y celebraba la sinaxis. Cuando terminaba, lo abandonaba la fiebre. El hermano resistía a este pensamiento y celebraba la sinaxis, y de esta manera venció al pensamiento» (311).⁸³⁶

Según los *Dichos*, la acedia es una pasión que obstaculiza la vida interior del hombre, ‘sacándole’ de su recogimiento e ‘incitándole’ a abandonar las actividades que contribuirían a su madurez espiritual. Quizá por este motivo abba Pastor la considera como la *peor* de las pasiones, pues induce, entre otras cosas, a desertar del camino ascético emprendido, tal como se narra en la tentación de san Antonio. Sobre la acedia escribe Evagrio:

Es necesario no abandonar la celda en el momento de las tentaciones, fingiendo pretextos razonables, sino que debes permanecer en el interior y sufrir y recibir valerosamente a todos los atacantes, especialmente al demonio de la acedia, el cual, al ser el más gravoso de

⁸³⁵ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 15.

⁸³⁶ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 97.

todos, ocasiona la mayor prueba al alma. Huir de tales luchas y tratar de evitarlas enseña al intelecto a ser inhábil, cobarde y desertor.⁸³⁷

[...] Si el espíritu de la acedia te invade, no abandones tu casa ni te echés atrás en esa hora, pues como se blanquea la plata, así será brillantado tu corazón.

[...] El espíritu de la acedia seca las lágrimas, el espíritu de tristeza desalienta la oración.⁸³⁸

[...] El afán de viajar y el ansia de visitar a otros arruina el estado del alma y echa a perder su buen celo.⁸³⁹

Abandonar la celda, abandonar la casa o ir de visita son algunas de las tentaciones que provoca la acedia, todo esto para que el asceta interrumpa el cultivo de su vida interior y descuide su íntima relación con Dios. Parece, entonces, que la finalidad de esta pasión es separar al ser humano de sí mismo, manteniéndolo en su ignorancia, y distorsionar su relación con el misterio divino. Sea por la pesadez, la distracción o el aburrimiento, la acedia empuja a *descuidar y abandonar*⁸⁴⁰ las labores de crecimiento personal y de

⁸³⁷ Evagrio, *Obras*, 147.

⁸³⁸ Evagrio, *Obras*, 190.

⁸³⁹ Evagrio, *Obras*, 220.

⁸⁴⁰ Es importante que volvamos, por un instante, a la etimología del término “acedia”. Viene, por tanto, del latín *acedia* que viene, a su vez, del griego *akêdia*. Este término significa “falta de cuidado”. Les remito, aquí, a los trabajos del franciscano Bernard Forthomme, que ha escrito un gran volumen relativo a la acedia. En un brillante artículo, explica cómo la acedia, antes del período cristiano, antes, incluso de Empédocles (490-435 a.C.), o de Cicerón (106-43 a.C.), designaba el hecho de no enterrar a los muertos. El abandono de los difuntos constituye una de las características esenciales de la deshumanización. En efecto, solo los hombres entierran a sus muertos; los animales no lo hacen. No enterrar a sus muertos es, por consiguiente, un mal especialmente contrario a la condición humana. Con Evagrio surge un nuevo significado: ya no se trata de abandono para con los difuntos, sino de abandono para con la propia vida espiritual, la falta de preocupación por la salvación. En latín, *akêdia* también se traduciría, a veces, por *incuria*, abandono, incuria. Dom Jean-Charles Nault, *El*

madurez espiritual que caracteriza la vida ascética. Las reflexiones de la patrística desarrollan estas intuiciones sobre la acedia:

El demonio de la acedia ataca particularmente a quienes se entregan a la vida espiritual: busca apartarlos de los caminos del Espíritu, impedirles de muchas maneras las actividades que tal vida implica y, sobre todo, afectar a la regularidad y a la constancia de la disciplina ascética que la vida espiritual necesita, y romper el silencio y la quietud que la favorecen.⁸⁴¹ Así, san Juan Clímaco la presenta como «una relajación del alma, una dejadez del espíritu, la negligencia en la ascesis». La acedia vuelve al hombre espiritual «blando y sin valor para las tareas que tiene que realizar allí donde vive, le impide permanecer en su morada y esforzarse en ella».⁸⁴² Bajo la influencia de esta pasión, su mente «se vuelve ociosa e incapaz de cualquier actividad espiritual»; se hace indiferente a la obra de Dios, deja de desear los bienes futuros y hasta llega a menospreciar los bienes espirituales. Y muchos Padres subrayan que es sobre todo a la hora de la oración cuando engendra el sopor en el alma y en el cuerpo, empujando al hombre al sueño: «Cuando no es hora de la salmodia, la acedia no aparece; y cuando el oficio se ha acabado, nuestros ojos vuelven a abrirse», señala san Juan Clímaco.⁸⁴³

[...] Por eso, ante la amplitud de estos efectos, los Padres afirman que la acedia es la más pesada, la más agobiante de todas las pasiones, «la más grave, de las ocho», y que «no hay pasión peor que ella». San Isaac dice que hace al alma «saborear el infierno».⁸⁴⁴

Una persona dominada por la acedia, que ha abandonado el cultivo de la vida interior, aparece ante los demás como desvinculada no sólo de sí misma, sino de los semejantes, de la naturaleza

demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), 8; véase: Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique a l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie* (parís: Sanofi-Synthélabo, 2000).

⁸⁴¹ Simeón el Nuevo Teólogo, *Capítulos teológicos*, I, 66.

⁸⁴² Juan Casiano, *Instituciones cenobíticas* (París: 1965), X, 2, 1.

⁸⁴³ Larchet, *Terapéutica*, 189.

⁸⁴⁴ Máximo el Confesor, *Centuria*, I, 67.

y, por supuesto, de Dios; esta *des-conexión* convierte al ser humano en presa fácil de la industria del entretenimiento y de todo tipo de distracción que debilita su capacidad crítica ante la imposición ideológica de los sistemas económicos, políticos y/o religiosos y mengua su capacidad de reacción alternativa. No se trata sólo de un descuido en la dimensión espiritual, sino de todas las dimensiones de la vida humana. La acedia, pues, está implicada en el proceso de fragmentación de lo humano.

Estas tres pasiones, *la melancolía, la ira y la acedia*, están estrechamente relacionadas con la dimensión emocional de lo humano. Se explicarían como distorsiones de las emociones básicas o como una emocionalidad llevada al extremo. De esta manera, la melancolía estaría relacionada con la tristeza y la ira con la rabia. En el caso de la acedia, por el contrario, no es fácil establecer una relación directa con alguna de las emociones humanas establecidas, sin embargo, por sus efectos fisiológicos mencionados, ha de considerarse emparentada con ellas.⁸⁴⁵ Entre las emociones básicas se suele incluir la *aversión*, la cual suele definirse como una especie de *rechazo* que provoca en quien la experimenta el alejamiento de las personas o de los objetos que la producen.⁸⁴⁶ Si se rememora lo explicado sobre la acedia, se comprenderá que esta *empuja* a dejar

⁸⁴⁵ Denzin define la emoción como ‘una experiencia corporal viva, veraz, situada y transitoria que impregna el flujo de conciencia de una persona, que es percibida en el interior de y recorriendo el cuerpo, y que, durante el trascurso de su vivencia, sume a la persona y a sus acompañantes en una realidad nueva y transformada – la realidad de un mundo constituido por la experiencia emocional’. Eduardo Bericat Alastuey, “Emociones”, *Sociopedia.isa*, (2012): 1. <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/47752>; véase: Norman K. Denzin, *On Understanding Emotion* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2009).

⁸⁴⁶ Así, en el plano expresivo, se aprecia la tensión dirigida a la evitación del objeto o estímulo en cuestión, teniendo dicha expresión claras connotaciones de repugnancia. En el plano fisiológico, se aprecia una importante caída del tono activador simpático, produciéndose una respuesta similar a la náusea. En el plano conductual, es evidente la manifestación de evitación, rechazo, incluso huida del estímulo en cuestión. Francisco Palmero y Francisco Martínez Sánchez, *Motivación y emoción* (Madrid: Mc Graw Hill, 2008), 262-263.

o abandonar el lugar de oración o la actividad laboral, haciendo que el asceta tome distancia de su trabajo personal y espiritual; desde este punto de vista, la acedia estaría emparentada con la aversión. Las pasiones que se estudian a continuación estarían más relacionadas con la dimensión cognitiva del ser humano, es decir, con ideas o pensamientos que provocan sufrimiento subjetivo y, por supuesto, dificulta las relaciones interpersonales.

Vanagloria

En la carta a los Filipenses, el autor hace una advertencia: *Nada hagan por egoísmo o por vanagloria* (2, 3). El sustantivo κενοδοξία (*kenodoxia*) traduce *jactancia, engreimiento o presunción*. Quien encarna la vanagloria es identificado con el término κενόδοξος (*kenodoxos*), es decir, *presumido, jactancioso y engreído*.⁸⁴⁷ La descripción patrística sobre la vanagloria ofrece una información interesante:

Consiste en mostrarse orgulloso de los bienes que se posee o se cree poseer, y en desear ser visto, considerado, admirado, estimado, honrado, alabado y hasta halagado por los demás hombres. Los bienes de los que el vanidoso se muestra orgulloso en este nivel tienen como característica común ser carnales, terrenos, y lo que él espera de su posesión es una consideración y una gloria exclusivamente humanas. El vanidoso puede, por tanto, jactarse y desear que los demás lo admiren por los dones que la naturaleza le ha otorgado, como, por ejemplo, la belleza (real o supuesta) de su cuerpo o de su voz, y también por su distinción, por su prestancia, y por todo lo que contribuye a darle una buena apariencia (trajes, perfumes, joyas, etc.). Asimismo, puede vanagloriarse y esperar consideración por su habilidad manual o su destreza en tal o cual dominio.⁸⁴⁸

⁸⁴⁷ Balz, *Diccionario*, V, I, 2291.

⁸⁴⁸ Gregorio Magno, *Morales*, VIII, 43-44; Basilio de Cesarea, *Pequeñas reglas* (París: 1969), 36; Juan Casiano, *Conferencias* (París: 1959), V, 11; Máximo el Confesor, *Centurias*, 384.

La vanagloria hace que el ser humano se sitúe por encima de sus semejantes, como si fuera alguien especialísimo, derivando en ciertas formas de idolatría. No son las imágenes de madera o figuras de animales las que configuran la idolatría, pues son seres inanimados y hechura de manos humanas (cf. Sal 115, 5-7), sino la exaltación de lo humano y la pretensión de querer ocupar el lugar de Dios lo que constituye su naturaleza (cf. Is 14, 13-14).⁸⁴⁹ Sobre el peligro de la vanagloria advierten algunos de los apotegmas de los Padres del desierto:

Dijo la misma: «El maestro debe ser extraño a la avaricia y la vanagloria, alejado de la soberbia, no sujeto a la alabanza ni enceguecido por los dones, no vencido por el vientre ni prisionero de la ira, sino paciente, misericordioso, humilde en cuanto se pueda; debe ser probado y tolerante, aplicado y amante de las almas» (313).⁸⁵⁰

[...] Abba Nesteros el grande, iba por el desierto con un hermano y al ver un dragón, huyeron. Le dijo el hermano: «¿También tú tienes

⁸⁴⁹ En efecto, el que está afectado por ella se pone a tener fe en los hombres, de los que espera atención, estima, admiración y alabanzas, y en todo lo que es susceptible de suscitar en ellos estas actitudes respecto a él. Por eso san Juan Clímaco califica al vanidoso de idólatra, lo mismo que san Macario, que señala: “Los hombres que se alaban a ellos mismos, son sus propios dioses”. Macario de Egipto, *Homilias. Colección III* (París: 1980), XXI, 3, 2. En la construcción y adoración de los ídolos de su tiempo, el ser humano no hace sino poner de manifiesto que no ha resuelto su radical ambigüedad *críticamente*, sino que se ha dejado seducir por una indomitable pasión autodeficadora a causa, sobre todo, de haber olvidado cuáles eran las reales dimensiones y los límites de su humanidad. En un momento histórico como el actual, con horizontes presentes y futuros muy inquietantes y problemáticos, con acusadas presencias gnósticas en la religión, la política y la vida pública, el «gran ídolo», «el hermano número uno», el depositario casi exclusivo de la memoria, como no podía ser de otro modo, es el propio yo y sus desmesuradas exigencias de absolutéz. Es un dato históricamente incontrovertible que las «posibilidades idolátricas» del ser humano no conocen límites culturales, espaciales o temporales, porque la idolatría, en sus variadísimas manifestaciones, es la *tentación* por excelencia a la que sin cesar se halla sometido como consecuencia de su ser finito con apetencias de infinito. Duch, “Crisis de Dios”, 116.

⁸⁵⁰ Elizalde, *Los Dichos, V. I*, 98.

miedo, Padre?». Y le respondió el anciano: «No temo, hijo, pero es conveniente que huya, pues si no, no podría huir del espíritu de la vanagloria» (556).⁸⁵¹

[...] Dijo también: «Si el monje vence en dos cosas podrá librarse del mundo». Le preguntó el hermano: «¿Cuáles son?». Él le dijo: «El deseo carnal y la vanagloria» (640).⁸⁵²

[...] Dijo también: «No digas en tu corazón contra tu hermano: Soy más austero y ascético; más bien sométete a la gracia de Cristo en espíritu de pobreza y de amor sincero para no caer en el espíritu de vanagloria y pierdas tus trabajos. Está escrito en efecto: Quien cree estar de pie, vea que no caiga (1 Cor 10, 12). Sé como si el Señor te hubiese preparado con sal» (946).⁸⁵³

Y Evagrio Póntico escribe:

[...] Es difícil escapar al pensamiento de la vanagloria; pues lo que haces para su destrucción, eso mismo se presenta ante ti como nuevo motivo de vanagloria. No siempre los demonios se oponen a nuestros buenos pensamientos, sino que a veces son los propios vicios los que nos combaten. He experimentado que el demonio de la vanagloria es expulsado por casi todos los demonios y que, después de ser expulsados los que le echaban, se acerca descaradamente y hace visible al monje la grandeza de sus virtudes.⁸⁵⁴

[...] El que ha alcanzado el conocimiento y disfruta del gozo que de él procede, ya no se dejará persuadir en adelante por el demonio de la vanagloria, aunque le proponga todos los placeres del mundo, pues ¿qué podría prometer más grande que la contemplación espiritual? Pero hasta que no hayamos gustado del conocimiento,

⁸⁵¹ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 45.

⁸⁵² Elizalde, *Los Dichos*, V. II 66.

⁸⁵³ Elizalde, *Los Dichos*, V. II 141.

⁸⁵⁴ Evagrio, *Obras*, 148.

ejercitémonos con ardor en la práctica, mostrando a Dios que nuestro fin es encaminar todas las cosas hacia su conocimiento.⁸⁵⁵

La vanagloria, según la sabiduría de los ascetas, representa un verdadero peligro en el camino espiritual, toda vez que insta a sentirse *superior* a los demás, ya sea por el rigor de las prácticas ascéticas o por el estilo de vida; sea como sea, esta pasión *empuja* a la persona a considerarse más importante que los otros y a esperar de ellos el debido reconocimiento. Esto no aplica sólo para quienes se dedican a cultivar la vida espiritual, cualquier persona puede ser dominada por esta pasión, pues la pretensión de ser más grande y más notable que otros parece estar inscrita en la misma condición humana y constituir, bíblicamente hablando, el pecado de origen (cf. Gn 3, 5). El político que ocupa un cargo destacado en el Estado, el militar de alto rango en las fuerzas armadas, el prelado que está en la cúspide de la jerarquía eclesiástica, el académico destacado en una institución educativa o la estrella de cine reconocida mundialmente, todos ellos, independiente de sus creencias religiosas o ideologías políticas, se van a sentir más importantes y más grandes que cualquiera de sus subalternos y, en algunos casos, a veces de manera agresiva, van a reclamar que se les considere como tales. Esta es la situación que provoca la vanagloria, de allí que sea la responsable de no poco sufrimiento subjetivo e interpersonal. Así lo explica la tradición patrística:

Esta pasión lo apega además al poder bajo todas sus formas, y con frecuencia la causa de su búsqueda. Entonces es aliada y motor de las dos pasiones que los Padres denominan «amor al poder» y «espíritu de dominación».⁸⁵⁶ Está claro que quien tiene el poder y está habitado por la cenodoxia, busca ser admirado y alabado, pero también se esfuerza constantemente por mantener y acrecentar esta admiración, tanto como por conservar su poder, las prerrogativas que van ligadas a él y las ventajas que se derivan.

⁸⁵⁵ Evagrio, *Obras*, 148.

⁸⁵⁶ Gregorio de Nisa, *Tratado*, IV, 5.

[...] En un plano más sutil, porque se sitúa menos en el ámbito de la apariencia y de la materialidad que los anteriores, aunque esté casi igual de extendido, la cenodoxia consiste para aquel que es sujeto de ella en mostrarse orgulloso de sus cualidades intelectuales (de su inteligencia, de su imaginación, de su memoria, etc., y también de sus conocimientos y de su saber, de su dominio del lenguaje, de su capacidad para hablar bien o escribir, etc.)⁸⁵⁷ y en buscar para ello la atención, la admiración y las alabanzas del prójimo. Salta a la vista que la ambición, tanto en los ámbitos intelectuales y culturales como en el político o financiero, es en la mayoría de los casos producto de la cenodoxia.

[...] Por ella, en efecto, el hombre se atribuye unas cualidades y unas virtudes que no posee, y no los defectos y las pasiones que lo habitan en realidad. Pero también se engaña cuando se jacta de las virtudes que realmente posee. En efecto, por una parte, se considera la fuente y el propietario de estas virtudes, cuando, en realidad, son un don de Dios y no le pertenecen sino a Él fundamentalmente. Por otra parte, como subraya san Juan Clímaco,⁸⁵⁸ desde el momento en que el hombre presume de estas virtudes, deja por eso mismo de ser virtuoso, y se jacta así de lo que ya no posee.⁸⁵⁹

Este grupo de pasiones está íntimamente relacionado con lo cognitivo, esto es, con la dimensión racional del ser humano, de allí que cada pasión esté vinculada con ideas o pensamientos específicos sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre los demás. En el caso de la vanagloria, el pensamiento latente podría explicitarse como sigue: *¡Yo soy más importante y más grande que los demás, y ellos han de reconocerlo!* Obviamente este tipo de pensamientos no sale de la nada, obedece a una biografía que ha influido decisivamente sobre su emergencia y consolidación. Para la persona que está dominada por la vanagloria, este pensamiento es una convicción profunda y una verdad incontrovertible.

⁸⁵⁷ Máximo el Confesor, *Centurias*, III, 84.

⁸⁵⁸ Juan Clímaco, *Escala*, XXI, 2; 10.

⁸⁵⁹ Larchet, *Terapéutica*, 223.

Orgullo

En un catálogo de vicios propuesto por Marcos se hace alusión al orgullo (7, 22). El sustantivo griego ὑπερηφανία (*hyperēphania*), suele traducirse como *orgullo o arrogancia*. La persona que está poseída por el orgullo se eleva por encima de los demás –parecido a lo que sucede con la vanagloria⁸⁶⁰, y al sentirse con mayores derechos que otros, incurre en diferentes formas de maltrato. Desde esta perspectiva, el Apóstol emplea el verbo ὑβρίζω (*hubrizō*), *insultar, afrentar, maltratar*, para hacer referencia al maltrato experimentado en Filipos (1 Tes 2, 2). El maltrato, por supuesto, está en relación con otras personas que son las responsables de infligirlo. Se establece, pues, una correlación entre orgullo y maltrato, toda vez que quien se siente más grande experimenta la tentación de imponer sus propios criterios o defender sus derechos, recurriendo a la agresión, si es necesario (cf. Lc 12, 45). El sustantivo ὕβρις (*hubris*) adquiere una connotación que incluye ambos sentidos, pues puede traducirse como *arrogancia e insolencia*, y también como *infortunio, lesión, maltrato o daño*.⁸⁶¹ En la tradición patristica se suele utilizar el término ὕβρις para hacer referencia a esta pasión. La doble significación de esta palabra ayudará a comprender el sentido del orgullo como pasión.

La primera forma del orgullo consiste en que el hombre se crea superior a los demás o, por lo menos, a algunos, pero también en buscar tal superioridad si piensa que no la posee todavía. En cualquier caso, el orgullo consiste en elevarse, bien sin un motivo concreto, o bien –como ocurre la mayoría de las veces– por las mismas razones que pueden servir de pretexto para la cenodoxia y que hemos presentado antes. En este elevarse, el orgulloso se estima y se admira a sí mismo, se felicita y se alaba interiormente. Volvemos a encontrar estas actitudes en la cenodoxia, pero en ésta última pasión el hombre espera sobre todo las alabanzas de los demás, mientras que en el

⁸⁶⁰ El orgullo (ὑπερηφανία) está muy próximo a la cenodoxia, hasta el punto de que muchos Padres prefieren estudiar estas dos pasiones conjuntamente, y por eso hablan sólo de siete pasiones genéricas, en lugar de ocho. Larchet, *Terapéutica*, 229.

⁸⁶¹ Balz, *Diccionario*, V. II, 1817.

orgullo se las atribuye más bien él mismo, aunque los dos procesos actúan en una y otra pasión.⁸⁶²

[...] Esta pasión se manifiesta también en una cierta agresividad que a veces se expresa mediante la ironía, pero también respondiendo con acritud a las preguntas del prójimo, guardando silencio en ciertas circunstancias, en una animosidad general, en el deseo de ofender al prójimo y en la facilidad para hacerlo. Esta agresividad se manifiesta regularmente en respuesta a las menores críticas dirigidas por el prójimo.⁸⁶³

En esta descripción se explicitan los dos sentidos de la ὕβρις; por una parte, se le atribuye al orgullo la capacidad de elevar al ser humano por encima de sus semejantes e, incluso, por encima de Dios mismo, a partir de un proceso de autodeificación;⁸⁶⁴ por otra parte, se le adjudica el poder de engendrar ciertas formas de agresividad contra el prójimo. El orgullo, pues, es una pasión que provoca sufrimiento en la relación consigo mismo, en cuanto puede generar ansiedad, angustia o miedo cuando aparecen amenazas reales o imaginarias que le hagan sentir a la persona que no es el centro o que ha perdido su apreciada posición superior, y en la relación con los semejantes, en cuanto puede desencadenar reacciones agresivas no sólo para imponer su voluntad, sino para reclamar el debido reconocimiento. En algunos *Dichos* y en Evagrio se hace evidente el peligro que esta pasión representa para el ser humano:

Dijo también: «Mientras estemos en el cenobio, prefiramos la obediencia a la ascesis, pues ésta, en efecto, enseña el orgullo y aquella la humildad» (907).⁸⁶⁵

⁸⁶² Larchet, *Terapéutica*, 230.

⁸⁶³ Gregorio Magno, *Morales sobre Job*, XXXIV, 23.

⁸⁶⁴ Ya hemos tenido ocasión de mostrar que el pecado ancestral consistió, tanto para el hombre como para el diablo, en autodeificarse, en reivindicar una autonomía absoluta que implicaba prescindir de Dios, en pretender que todas las cualidades proceden de uno mismo, en buscar la propia gloria, en hacer de uno mismo el centro absoluto y en afirmar, en todo, la propia superioridad. Larchet, *Terapéutica*, 232.

⁸⁶⁵ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 127.

[...] Dijo también: «Cuando llega a ti el pensamiento de orgullo y de soberbia, escruta tu conciencia para ver si guardas todos los mandamientos, si amas a tus enemigos y te entristeces por su infortunio; considérate a ti mismo como un servidor inútil y el más pecador de todos. Y después de esto no vayas a enaltecerte como si hubieras obrado bien: sabe que por este pensamiento se destruye todo» (944).⁸⁶⁶

[...] Abba Isaías dijo: «Considero grande y honorable vencer la vanagloria y progresar en el conocimiento de Dios; pues aquel que cae en la vergüenza de esta perniciosa pasión de la vanagloria, se hace extraño a la paz, endurece su corazón frente a los santos y, para colmo de males, cae en un orgullo malvado y en la preocupación por mentir».⁸⁶⁷

[...] Dijo también: «Aquel que, con malicia, dice una cosa y tiene otra en su corazón, vana es su religión; no te apegues a un tal hombre para que no te contamine con su veneno impuro».⁸⁶⁸

[...] No des tu corazón al orgullo ni proclames ante el rostro de Dios: «Soy poderoso», a fin de que el Señor no abandone tu alma ni la humillen los perversos demonios; de lo contrario, los enemigos te aterrarían agitándose en el aire y te sobrevendrían noches espantosas.⁸⁶⁹

[...] El monje que habla con doblez confunde a sus hermanos; el fiel, en cambio, infunde paz.⁸⁷⁰

En los *Dichos* atribuidos a Isaías, como en la última cita de Evagrio, se establece una relación entre el orgullo y la mentira, entendida como “decir una cosa y tener otra en el corazón”, o como un hablar con *doblez*. Y esta capacidad para mentir se entiende a

⁸⁶⁶ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 140.

⁸⁶⁷ Gude, *Apotegmas*, 125.

⁸⁶⁸ Gude, *Apotegmas*, 149.

⁸⁶⁹ Evagrio, *Obras*, 191.

⁸⁷⁰ Evagrio, *Obras*, 199.

partir de la identificación que la persona establece entre sus imaginarios y la realidad, toda vez que el orgullo le empuja a considerarse de otro mundo impidiéndole ver su pertenencia a este. La ‘doble’ en el hablar, pues, se explica a partir de una ceguera que distorsiona la manera como la persona se percibe y se comprende a sí misma. En este sentido escribe Grún:

El *hybris*, el orgullo, hace al hombre ciego. El orgulloso se identifica tanto con su ideal, que rehúsa ver la realidad. En el *hybris* se eleva el hombre tanto en el mundo irreal de sus propios ideales, que pierde el contacto con la realidad. Sí, tal *hybris* ciega. Como profeta, soy ciego y no veo mi propia realidad. Digo al mundo lo que es recto, pero no me conozco a mí mismo. No quiero mirarme.⁸⁷¹

El orgullo sumerge a la persona en una ceguera respecto de la propia verdad, de tal manera que le empuja a ocultar, consciente o inconscientemente, algunos aspectos de su biografía o las características de su sistema familiar, haciendo constante referencia a otras realidades que no concuerdan con las experiencias vividas. Desde esta perspectiva, el pensamiento que late detrás del orgullo podría formularse como sigue: *¡Yo muestro aquello que no soy y oculto aquello que sí soy!* Si este pensamiento es una estrategia consciente para ocultar la propia verdad, la persona se ve obligada a mentir con frecuencia para sostener una imagen que no corresponde con lo que vive, siente y piensa; si, por el contrario, es un dinamismo inconsciente, la persona se identifica tanto con lo imaginario que parece desvinculada de la realidad. En ambos casos, la pasión del orgullo fragmenta la unidad de la persona provocando sufrimiento significativo.

Envidia

En el evangelio de Marcos, Jesús enseña que la envidia sale del corazón de los hombres (7, 22). La expresión ὀφθαλμὸς πονηρός (*ophthalmos ponēros*) suele traducirse como envidia. El sustantivo ὀφθαλμὸς hace referencia al *ojo*, literal o figurado, y a la *vista*; el

⁸⁷¹ Grún, *La sabiduría*, 77-78.

adjetivo πονηρός, por su parte, puede traducirse por *malicioso, perjudicial, vicioso, enfermo o lascivo*,⁸⁷² el significado de la expresión, entonces, podría entenderse como *mala mirada* u *ojo malicioso*; este sentido lo recoge la expresión latina *oculus malus*, de donde se sigue que la envidia es una pasión que estaría relacionada con una distorsión de la mirada. Si bien Evagrio no la incluye en su sistematización de los ocho vicios, esta pasión está presente en su obra y, por supuesto, en los *Dichos* de los Padres del desierto:

La envidia consume el alma, los celos la devoran.⁸⁷³

[...] Estaba un día sentado frente a la iglesia, y los hermanos lo rodeaban e interrogaban acerca de sus pensamientos. Lo vio un anciano, atacado por la envidia, y le dijo: «Tu jarro, Juan, está lleno de veneno». Respondió abba Juan: «Así es, abba, y esto dices mirando solamente el exterior. Si vieras lo que hay adentro, ¿qué dirías?» (323).⁸⁷⁴

[...] Dijo también abba Pastor: «No vivas en un lugar donde veas que alguien tiene envidia de ti, pues si no lo haces así, no progresarás» (592).⁸⁷⁵

[...] Abba Pastor dijo: «Dios ha dado esta forma de vida a Israel: Abstenerse de todas aquellas cosas que son contra la naturaleza, es decir, de la ira, la cólera, la envidia, el odio y la murmuración contra el hermano; de todas las cosas, en fin, que caracterizan al hombre viejo» (642).⁸⁷⁶

[...] El mismo (Abba Isaías) dijo también: «El que ama ser glorificado por los hombres, no puede permanecer sin envidia; y quien no puede permanecer sin envidia no puede encontrar la humildad. Pues un tal hombre libre ha vendido su alma a los enemigos, y aquellos la atraen a numerosos males y a la destrucción».⁸⁷⁷

⁸⁷² Balz, *Diccionario*, V. II, 659.

⁸⁷³ Evagrio, *Obras*, 221.

⁸⁷⁴ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 101.

⁸⁷⁵ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 59.

⁸⁷⁶ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 67.

⁸⁷⁷ Gude, *Apotegmas*, 125.

Se infiere de estos relatos el significado de la envidia. El anciano poseído por esta pasión *mira mal* a abba Juan, mirada que se traduce en una acusación. Y cuando abba Isaías la relaciona con la vanagloria, podría indicar que el poseído por esta pasión (vanagloria) *mira mal* a otras personas que son más reconocidas o valoradas que él mismo. En todo caso, la envidia implica una alteración de la propia mirada. Así lo explica Grün:

La envidia se muestra en compararse constantemente a otros. No puedo encontrarme con nadie sin parangonarme con él. Comienzo inmediatamente a valorar, a infravalorar, a sobrevalorar, etc. Normalmente trato de quitar mérito a los demás, para afianzarme a mí mismo. Así *veo* sus puntos débiles o infravaloro su entrada en escena como falta de naturalidad, como tensa, su éxito como aparente, su inteligencia como débil, etc. Y cuando no lo consigo, entonces me quito valor a mí mismo y elevo a los demás al podio.

[...] En la envidia tampoco soy yo mismo. No estoy satisfecho de mí, no tengo ningún sentimiento de mi dignidad. Reconozco mi valor siempre en comparación con el otro. Esto es muy agotador. Me obliga a ponerme por encima de los demás o a hundirme en depresiones porque no *veo* ninguna posibilidad de competir con ellos.⁸⁷⁸

Obsérvense las expresiones “veo sus puntos débiles” o “no veo ninguna posibilidad de competir con ellos” que indican, en el primer caso, una *mala mirada* hacia los otros, y en el segundo, una *mala mirada* hacia sí mismo. Atendiendo a esta diferenciación se podría sugerir que la mala mirada hacia los demás depende, en última instancia, de la mala mirada hacia sí mismo. En efecto, cuando se mira a otra persona y se establece una comparación consigo mismo se tiende a mirar bien sus atributos si estos son más notables que los propios, lo que implica, a su vez, dirigir hacia sí mismo una *mala mirada*. El envidioso no mira mal a los demás, se mira mal a sí mismo en comparación con los otros. Este es el

⁸⁷⁸ Grün, *La sabiduría*, 77.

motivo que hace sufrir a quienes están sometidos por esta pasión. Hablar mal de los otros es una consecuencia de mirarse mal a sí mismo, de allí que la murmuración se fundamenta en la envidia.

Si bien la envidia no hace parte de los ocho vicios malvados establecidos por Evagrio, en esta investigación se asume como una de las pasiones involucradas en el sufrimiento humano, esto a partir de los siguientes criterios: 1. La envidia aparece en el catálogo de vicios presentado por el evangelista Marcos (7, 22); 2. Se encuentra en la tradición de los apotegmas de los Padres del desierto; y 3. Se incluye en la lista de los llamados pecados capitales que estableció el Magisterio de la Iglesia, siguiendo a san Juan Casiano y a san Gregorio Magno.⁸⁷⁹ Una vez justificada su inclusión en la lista de las pasiones, podría establecerse cuál es el pensamiento que subyace a la envidia: *¡Yo miro mal lo propio cuando me comparo con los demás!* Esta sería, pues, la pauta de pensamiento o la idea básica que estaría presente en esta pasión.

Para terminar este apartado conviene recoger algunas ideas fundamentales sobre el asunto de las pasiones a partir de las consideraciones que se han realizado sobre el particular: 1. El discurso sobre las pasiones humanas se ha elaborado a partir de modelos explicativos diferentes, entre ellos, el modelo *anímico* y el modelo *encefálico*; 2. Si bien ambos modelos son virtuales, en cuanto intentan representar el alma y el cerebro, respectivamente, coinciden en afirmar la presencia de tres dimensiones que constituyen lo propiamente humano; 3. Lo *instintivo*, lo *emocional* y lo *cognitivo* serían esas tres dimensiones que configuran la realidad humana; 4. Se comparte con otros seres vivos las dos primeras dimensiones, sin embargo, lo cognitivo sería el elemento diferenciador de lo humano; 5. Las pasiones humanas se entenderían a partir de estas dimensiones constituyentes de la estructura antropológica, de donde se infiere su fundamento y origen antropológico; 6. La *glotonería*, la *lujuria* y la *avaricia* son pasiones relacionadas con la supervivencia y, en consecuencia, con la dimensión instintiva

⁸⁷⁹ Juan Pablo II, *Catecismo*, 591.

de lo humano, de allí su carácter corporal;⁸⁸⁰ la *melancolía*, la *ira* y la *acedia* estarían íntimamente relacionadas con la importancia de las relaciones interpersonales, de allí su carácter emocional; la *vanagloria*, el *orgullo* y la *envidia* estarían vinculadas con la capacidad de representación humana, de allí su carácter cognitivo; 7. Las pasiones son entendidas como *fuerzas internas* que tienen la capacidad de doblegar la voluntad humana, sometiendo y esclavizando a la persona;⁸⁸¹ 8. Se caracterizan por lo *excesivo*, es decir, *empujan* al ser humano más allá de lo necesario para el equilibrio de la vida; 9. Son descritas como *entidades autónomas* que actúan desde el interior de la vida humana, de allí que se experimenten como realidades *cuasi-personales* equiparables a algunas representaciones de la iconografía cristiana: los *demonios*; 10. Tienen la capacidad de alterar el equilibrio humano y distorsionar la relación de la persona consigo misma y, por su puesto, con los otros; 11. Se les atribuye la capacidad de *poseer* a la persona y provocar en ella reacciones fisiológicas, emocionales y comportamentales que escapan al control consciente del individuo;⁸⁸² 12. Por lo mismo, son la fuente de un profundo desgarramiento interior que genera *sufrimiento* subjetivo significativo y dificulta las relaciones

⁸⁸⁰ El carácter “corporal” de la gula, la lujuria y el amor al dinero les hace tener un aspecto en gran medida visible, al tiempo que, encerrado en los propios límites del cuerpo, al menos en las dos primeras pasiones; los Padres establecen, además, una estrecha relación entre estas tres pasiones con un esquema de derrame: el exceso de la gula da lugar a la lujuria, y la lujuria llevada a sus extremos produce el amor al dinero, el cual engendra otra clase de pasiones. Fernando Rivas Rebaque, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia* (Madrid: San Pablo, 2007), 87.

⁸⁸¹ Las pasiones ejercen una influencia mayor sobre la razón que viceversa. Una vez desencadenada la pasión, resulta muy difícil desenchufarla mediante el pensamiento lógico. Martín Gelabert Ballester, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008), 53.

⁸⁸² Homero no es naturalista ni moralista. No se entrega a las experiencias caóticas de la vida sin tomar una posición ante ellas, ni las domina desde fuera. Las fuerzas morales son para él tan reales como las físicas. Comprende las pasiones humanas con mirada penetrante y objetiva. Conoce su fuerza elemental y demoníaca que, más fuerte que el hombre, lo arrastra. Jaeger, *Paideia*, 61.

interpersonales;⁸⁸³ y 13. Son de carácter universal, esto es, están presentes en todo ser humano, independiente de la cultura a la que se pertenezca, la ideología política o la creencia religiosa que se profesa.

Sobre el origen de las pasiones y otras cuestiones

Tanto en Oriente como en Occidente se afirma el origen antropológico de las pasiones. Estas no fueron creadas por Dios y el único responsable de su presencia y actividad en la historia es el ser humano. La manera de entender y explicar el origen de las pasiones, por otra parte, se fundamenta en un modelo hermenéutico tradicional que bien podría denominarse *metafísico*, toda vez que es en un mundo trascendente donde se desarrolla el drama que da comienzo al devenir histórico atravesado por la presencia dolorosa de las pasiones. Así lo sostiene Larchet, quien recoge la tradición patrística:

Todos los Padres insisten en el hecho de que Adán fue creado enteramente bueno por Dios. En el paraíso, en su condición natural, el hombre vivía íntegramente en el Bien: no solo no cometía el mal, sino que hasta lo ignoraba, pues la tentación le hacía conocer el mal mismo, sino tan solo su posibilidad. El conocimiento del mal apareció como consecuencia del pecado (Gn 3, 22), no como su principio. En el paraíso el mal no existía más que en la Serpiente, encarnación de Satán, y este no podía alcanzar de ninguna manera la creación mientras Adán siguiera siendo su rey (cf. Gn 1, 20-30). Tampoco poseía ningún poder sobre el primer hombre; no podía

⁸⁸³ Las pasiones producen entonces en el alma un estado de sufrimiento análogo al que pueden producir en el cuerpo las enfermedades físicas. San Doroteo de Gaza escribe en este sentido: “Si alguno encuentra que tiene un cuerpo melancólico, mal equilibrado, ¿acaso no es este desequilibrio el que lo quema y lo trastorna sin cesar y atormenta su vida? Lo mismo ocurre con el alma apasionada: la desdichada nunca deja de estar torturada por su propia costumbre viciosa”. San Juan Crisóstomo llega a afirmar que “sufre más el alma por los pecados que el cuerpo por las enfermedades”. Larchet, *Terapéutica*, 132.

hacer más que tentarlo, y esta tentación permanecía sin consecuencia alguna mientras aquel se negara a consentir en ella.⁸⁸⁴

Desde este punto de vista, el ser humano participaba en los orígenes de una bienaventuranza permanente e imperturbable, salvo por la presencia de la Serpiente-Satán que, si bien sólo podía tentarle, logra seducirlo para que pretenda ser como dios e incurra, movido por esta pretensión, en el pecado de origen. A partir de este pecado, el ser humano pierde su bienaventuranza eterna y provoca la caída con la cual comienza la dolorosa historia de la humanidad. Esta caída y consecuente separación de Dios constituye el principio de la degradación humana y, por supuesto, la emergencia de las pasiones. Continúa Larchet:

Al apartarse de Dios, el hombre se priva de la condición divina a la que estaba destinado y, como dice de forma muy gráfica Clemente de Alejandría, se precipita en la condición de hombre. Cae incluso en un estado infrahumano, ya que, como hemos visto, la humanidad genuina no existe más que en la divino-humanidad: el hombre no puede ser verdaderamente hombre más que en Dios, más que siendo hombre-dios en el Espíritu, a semejanza de Cristo. Por eso los Padres suelen comparar la condición del hombre caído con la de los animales. San Gregorio de Nisa, por ejemplo, dice: «El hombre, al despojarse de la forma divina, se convirtió en una bestia salvaje a imagen de la naturaleza animal». Y san Máximo señala que el hombre «se ‘asimiló a las bestias sin razón’ (Sal 18, 13), buscando, queriendo y obrando en todo como ellas, e incluso sobrepasándolas en irracionalidad, por utilizar su razón natural no según la naturaleza sino contra la naturaleza».⁸⁸⁵

Si bien el texto no hace referencia explícita a las pasiones, estas se pueden inferir en las enseñanzas de los Padres cuando sostienen que, después de la caída, el ser humano comienza una existencia *in-*

⁸⁸⁴ Larchet, *Terapéutica*, 36.

⁸⁸⁵ Larchet, *Terapéutica*, 39; Clemente de Alejandría, *El Protréptico* (París: 1976), IX, 83, 2. Gregorio de Nisa, *Homilía sobre el Cantar de los Cantares* (París: 1992), VIII, GNO VI, 251; Máximo el Confesor, *Cuestiones a Talasio* (París: 1992), PG 90.

frahumana, irracional, a imagen de la naturaleza animal. Las pasiones, pues, identifican al hombre caído que ha perdido su naturaleza original, viviendo, en consecuencia, como las bestias irracionales. Así lo asevera san Máximo, citado y comentado por Larchet:

San Máximo escribe así mismo: «Yo afirmo, por haberlo aprendido del gran Gregorio de Nisa, que se introdujeron y se injertaron en la parte irracional del alma a causa de la caída fuera de la perfección. Debido a ella, desde el momento de la transgresión, en lugar de llevar la imagen bienaventurada y divina, el hombre empezó a parecerse clara y visiblemente a los animales irracionales». Dicho de otra manera: las pasiones son consecuencia de un mal uso del libre albedrío del hombre, fruto de su voluntad personal que se ha disociado de su voluntad natural de acuerdo con Dios. Por eso escribe san Isaac: «Las pasiones son, pues, un añadido, y la causa de este añadido está en el alma misma».⁸⁸⁶

No cabe duda, entonces, sobre el origen antropológico de las pasiones humanas. Sin embargo, el modelo de interpretación empleado por los Padres se fundamenta en una cosmovisión alimentada por la literatura apocalíptica judía y cristiana, tal como se mostró en el primer capítulo. Según esta cosmovisión, el origen de las pasiones está vinculado con la caída del primer hombre que, seducido por Satán, pretende hacerse como dios. Afirmar una caída del ser humano implica comprender la realidad conformada por dos compartimentos, uno *celestial*-original en el que se goza de la visión beatífica, otro *terrenal*-falseado donde se padece no sólo la ausencia de Dios, sino la ruptura de los seres humanos entre sí y de estos con la naturaleza.⁸⁸⁷ El esquema de salud-salvación

⁸⁸⁶ Larchet, *Terapéutica*, 120.

⁸⁸⁷ En la civilización pre-axial, sostienen, los dos órdenes, el mundano y el sobrenatural, son homólogos. Es decir, el mundo superior tiene, simbólicamente, la misma estructura que el inferior. Los dos ámbitos son paralelos y están engastados el uno en el otro. Pero en las civilizaciones axiales (1.800 a.c. a 700 d.c.) ocurrió algo más, que a primera vista pareciera tener poca importancia: el mundo superior se tornó trascendente, se convirtió en el ámbito de la eternidad, y los dioses viven para siempre. Berman, *Historia de*, 182-183.

correspondiente a este modelo de interpretación implicaría un retorno al primer compartimento, único real y deseable.⁸⁸⁸ Si bien este modelo ha dominado la especulación teológica de la tradición cristiana hasta el presente, ¿es posible comprender el origen de las pasiones desde otra perspectiva?

Se ha afirmado, en otro momento de esta investigación, que los términos Satán, Diablo o demonios no hacen referencia a entidades cuasi-personales e híbridas que habitan en otros compartimentos distintos a la realidad histórica, sino que sirven para describir situaciones antropológicas que desbordan, eso sí, la capacidad de entendimiento humano, de allí que se les haya atribuido una causa sobrenatural o sobrehumana. Las pasiones humanas, siguiendo la intuición de la patrística, son de origen igualmente antropológico y no haría falta recurrir a un modelo metafísico para intentar una comprensión sobre su emergencia, despliegue, actividad y consecuencias. La exégesis de algunos textos bíblicos, específicamente, los siguientes fragmentos de la carta que el Apóstol escribe a los Romanos, ofrece interesantes pistas para entender el carácter antropológico de las pasiones. Escribe Pablo:

No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus apetencias; no ofrezcáis vuestros miembros como armas de injusticia al servicio del pecado, sino poneos a disposición de Dios como muertos retomados a la vida; y vuestros miembros como armas de justicia al servicio de Dios (6, 12-13).

⁸⁸⁸

En las civilizaciones pre-axiales no existía la salvación como tal –redención del alma, continuidad del espíritu, etc. El foco estaba en la continuidad *física* hacia el mundo siguiente, razón por la cual los egipcios, por ejemplo, embalsamaban a sus muertos y los sepultaban con alimentos, artículos de aseo y armas. En los misterios de la antigua Grecia, o en las profecías de los oráculos de la tardía Mesopotamia, algo más está ocurriendo. Puede (y debe) haber continuidad, pero ahora está basada en la reconstrucción de la personalidad. Nos encontramos, por tanto, en el umbral del gnosticismo: el ámbito mundano es considerado inferior y los seres humanos, mediante prácticas ocultas, podían transformarse en seres superiores, como dioses. Berman, *Historia de*, 182-183; Petrie Flinders, *Religious Life in Ancient Egypt* (Barcelona: Abraxas, 1998), 77-78.

Y comenta Wilckens:

[...] En él se convulsionan las concupiscencias, que son, al mismo tiempo, los agentes del pecado que todavía permanecen (cf. 7,7s) y tratan de que los cristianos vuelvan de nuevo a prestarles oídos. Los destinatarios tienen que hacer frente a esto, porque quien obedece a las concupiscencias del cuerpo, obedece al pecado y es presa de la muerte (cf. 7 ,5).

[...] De ahí se desprende al mismo tiempo que Pablo, por una parte, no concibe el cuerpo a la manera griega, como cuerpo físico del que se distingue el alma como centro de la persona, sino que entiende personalidad y corporeidad como una unidad: nosotros somos cuerpo, y en los miembros como centros de acción del cuerpo somos nosotros mismos los que actuamos. Por otra parte, Pablo no concibe el cuerpo como una morada de la personalidad «autónoma», cerrada hacia afuera, sino como ámbito de dominio ya sea de Dios o del pecado. Elemento constitutivo de nuestra corporalidad es el que no nos pertenezcamos a nosotros mismos (cf. 14,7; 1 Cor 16,19), sino el que sirvamos a un poder distinto de nosotros que nos domina. Ciertamente, el pecado trata de hacer creer al hombre que, para sobrevivir, tiene que desligarse de su pertenencia a Dios y cuidar personalmente de sí mismo. En las concupiscencias es dominado por ese ímpetu de realizarse a sí mismo; y precisamente ahí adquiere de hecho el pecado dominio sobre él, dominio que le lleva a perecer a manos de su egoísmo y que termina por acarrearle la muerte.⁸⁸⁹

Pablo hace referencia a las *apetencias* del cuerpo mortal y Wilckens comenta que en el cuerpo convulsionan las *concupiscencias* que, a su vez, son los agentes del pecado. Los términos *apetencias* y *concupiscencias* indicarían unas fuerzas que se inscriben en el cuerpo y que serían las responsables, *los agentes*, del dominio del pecado en la vida del ser humano. Obsérvese, por lo demás, que el Apóstol establece una identidad entre personalidad y corporeidad, de donde se infiere que lo que sucede en el cuerpo acontece a la persona en su totalidad. Si los agentes del pecado son las *apeten-*

⁸⁸⁹ Wilckens, *La Carta*, V. II, 33-35.

cias del cuerpo, estas no tienen un origen distinto que la misma realidad corporal. En otras palabras, las pasiones hacen parte de la personalidad-corporeidad humana, y en este sentido, tienen un origen claramente antropológico. Por otra parte, si las pasiones tienen su asiento en la corporeidad, entonces no son el producto de un hecho puntual y metafísico, *la caída*, toda vez que el asunto de la corporeidad supone la historicidad y, por supuesto, un proceso biográfico específico. En la misma carta el Apóstol escribe:

Porque me deleito en la ley de Dios por lo que respecta al hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que está en litigio con la ley de mi razón y me somete a la ley del pecado, que está en mis miembros (Rom 7, 22-23).

Y comenta Wilckens:

[...] Yo como criatura sé lo que es bueno y conduce a la vida. Lo sé en mi razón como ley perceptible en mí como criatura de Dios, y lo quiero en el esfuerzo de mi «hombre interior» por realizar mi condición de criatura. Pero al pecar, actúo en contra de este mi saber y querer ya que hago el mal, que conduce a la muerte, en lugar de obrar el bien, que lleva a la vida.

[...] Sin embargo, hay que tener muy presente que Pablo no ve el fundamento verdadero de la miseria del yo en la corporeidad terrena, sino que lo hace derivar de la actividad del pecado. Y aunque destaca en v. 23 la corporeidad del yo como lugar de la eficacia del pecado, es importante el hecho de que Pablo habla de los *miembros*, es decir, de los órganos de *acción* del cuerpo, pero no de la corporeidad como tal; sobre todo, no de la «carne» como de su sustancia. Como en v. 14 la frase «soy carnal» se fundamenta mediante la frase «estoy vendido al dominio del pecado» y no a la inversa, así en v. 23 la prisión del yo «en la ley del pecado» se localiza en los miembros del yo porque mi estar dominado por el pecado es verdadero en mis propias acciones, pero no en mi constitución terreno-corporal como tal.⁸⁹⁰

⁸⁹⁰ Wilckens, *La Carta*, V. II, 117-118.

Se había afirmado que las apetencias son los agentes del pecado y que, una vez este haya tomado posesión del ser humano, introduce en él una especie de confrontación entre la ley de Dios y la ley del pecado, entre su dimensión racional y su dimensión concupiscible. Wilckens comenta que el ser humano, al pecar a través de sus *miembros*, introduce en su vida al pecado que le impide obrar el bien, de donde se sigue que las concupiscencias de carácter corporal *empujan* al ser humano a actuar en su cuerpo contra la ley de Dios, introduciendo el pecado que conduce, inevitablemente, a la muerte. Obsérvese la secuencia *concupiscencia, pecado y muerte* a la que hace referencia, también, la carta a Santiago (1, 14-15). Hay que aclarar, no obstante, que no es el cuerpo como realidad fisiológica el responsable de las apetencias que dan origen al pecado, sino la corporeidad entendida como un proceso biográfico que va dando forma a un determinado tipo de personalidad. La *corporeidad*, entonces, es entendida como un proceso de transformación del organismo humano que tiene lugar a partir de la intervención de otras personas. En otras palabras, la corporeidad-personalidad es un fenómeno emergente de carácter interpersonal.⁸⁹¹

De lo argumentado hasta aquí sobre el origen de las pasiones se pueden extraer algunas ideas básicas que sirvan como conclusiones provisionales: 1. Existen, desde lo expuesto, dos modelos de interpretación para explicar el origen de las pasiones, a saber,

⁸⁹¹ Una observación fundamental, desde una perspectiva interpersonal, es que hay una considerable redundancia en los patrones interpersonales que caracterizan la experiencia de un individuo. De hecho, Sullivan definió la personalidad como “ese patrón relativamente persistente de situaciones interpersonales recurrentes que caracterizan la vida humana”. Un problema de capital importancia es entonces el de comprender cómo se establecen y se mantienen esos patrones interpersonales característicos. La teoría interpersonal postula que “la conducta inadaptada persiste a través de períodos prolongados porque se basa en percepciones, expectativas o construcciones de las características de otras personas que tienden a ser confirmadas por las consecuencias interpersonales de la conducta expresada”. Jeremy D. Safran y Zindel V. Segal, *El proceso interpersonal en la terapia cognitiva* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1994), 101; Harry S. Sullivan, *The interpersonal theory of psychiatry* (Nueva York: W. W. Norton, 1953), 111.

el metafísico-teológico y el histórico-biográfico; 2. En el primer modelo el origen de las pasiones está constituido por la *caída* del hombre de la realidad original, debido a su pretensión de ser como Dios; en el segundo, las pasiones emergen en el proceso biográfico que configura, con el tiempo, la personalidad del individuo; 3. En el modelo metafísico las pasiones son consideradas como enfermedades espirituales;⁸⁹² en el modelo histórico son consideradas como realidades constituyentes de lo humano; 4. Las enseñanzas de Pablo parecen inscribirse en el modelo histórico, toda vez que las *apetencias* –las pasiones– hacen parte de la corporeidad humana; 5. Esta corporeidad en Pablo coincide con la personalidad, pues lo que acontezca en el cuerpo implica a la persona en su totalidad; 6. Las concupiscencias –las pasiones– del cuerpo son los agentes del pecado, esto es, las causas del pecado en el ser humano; 7. El pecado, una vez instalado en el ser humano, ejerce una función de dominio sobre él, hasta llegar a convertirse en una ley que se opone a la realización del bien; 8. Esta ley del pecado, fundamentada en las apetencias, se opone a la ley de Dios percibida (razón) y querida (voluntad); 9. Se establece, de esta manera, una confrontación interior entre las apetencias y la razón-voluntad del ser humano;⁸⁹³ 10.

⁸⁹² La persona humana comienza a padecer entonces una serie de desgracias que no pertenecían a su naturaleza, sino que aparecen como consecuencia de no vivir conforme a ella y haber desviado sus facultades del lugar hacia el que estaban orientadas: las enfermedades empiezan a adueñarse de su cuerpo, el espejo de su alma se oscurece por el pecado y deja de reflejar a Dios, y su espíritu va perdiendo la semejanza que había comenzado a realizar, a pesar de que la imagen de Dios subsiste en el ser humano caído, pero una imagen alterada y velada, frustrada de su auténtica vocación, que ha llegado incluso a olvidar su verdadero destino. Rivas, *Terapia*, 41. Todavía más a menudo utilizan el término “enfermedad” para designar las pasiones y los pecados habituales que de ellas proceden. El término griego *πάθος*, que designa la pasión, invita a ello por su raíz común con las palabras *πάθη* y *πάθημα*, que significan “enfermedad”. Larchet, *Terapéutica*, 123.

⁸⁹³ Esta lucha interna es tan común en el ser humano que fue recogida incluso por los dramaturgos griegos. Se ha señalado que el Apóstol podría estar pensando en el dilema expresado por Medea, en la obra del mismo título de Eurípides: “Abrumada estoy por los males. Sé que lo que voy a hacer es producto de mi pasión (gr. *thymós*); pero esta es más fuerte que mi reflexión guiada por el razonamiento (gr. *boileuma*), que es la causa

Si bien el pecado parece ser, en la enseñanza del Apóstol, un agente autónomo, es decir, con capacidad para establecer una ley,⁸⁹⁴ no sugiere esto que sea de origen sobrenatural o sobrehumano, menos que sea una entidad independiente que adviene desde fuera;⁸⁹⁵ 11. La secuencia *apetencias-pecado-muerte* indica una relación de causalidad y dependencia, esto es, sin apetencias no hay pecado, y sin pecado no hay muerte; 12. Si bien el Apóstol suscribe esta manera de entender la dinámica antropológica para explicar el pecado, no indica cuál es el origen de las apetencias, le basta, al parecer, señalar que estas hacen parte de la corporeidad humana; y 13. Las pasiones, al inscribirse en la estructura antropológica, no requieren de un agente distinto al ser humano –Satán, por ejemplo– para ser comprendidas y explicadas.⁸⁹⁶

de los mayores males entre los mortales” (vv.1077-1080). Esta hipótesis sería teóricamente plausible, puesto que tal sentencia podría pertenecer a la cultura aforística popular, aunque ya he manifestado mi escepticismo al respecto. Igualmente, es también posible que Pablo esté dentro de la especulación judía helenística muy interesada en mostrar cómo el poder de la razón, ayudado por la reflexión y el estudio de la Ley, puede controlar todas las pasiones, aunque ese control esté pleno de luchas. Antonio Piñero, *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino* (Madrid: Editorial Trotta, 2015), 484.

⁸⁹⁴ El pecado representa el dominio, como un amo despótico, de la parte irracional. Ese dueño despótico habita en el interior del Yo: *Y, si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el Pecado que habita en mí* (v. 20). El Yo (el hombre genérico), al sentirse esclavo del poder tiránico del Pecado, se define como *vendido bajo el Pecado*. Piñero, *Guía para entender a Pablo*, 483.

⁸⁹⁵ Naturalmente, las fuertes expresiones literarias y, de modo especial, la descripción del pecado como si fuera una persona (figura retórica de la “prosopopeya” o personalización) no pueden ser interpretadas como si el pecado fuera una criatura, un espíritu maligno con existencia personal. El Apóstol se refiere más bien a la situación irremediable del hombre, de la que este no puede salir con sus solas fuerzas y en la cual se encuentra atado y prisionero, aun contando con el libre albedrío, con la inteligencia y la voluntad (cf. Rm 7, 7-25). Basevi, *Introducción*, 248.

⁸⁹⁶ Como estamos viendo, se trata siempre de relaciones personales: de la relación personal del hombre con Dios, con su semejante, con el hermano. Cuando aparto mi corazón del tú y lo centro y mantengo en mí mismo, eso es pecado. El pecado no viene de ningún Satán de fuera, sino

Siguiendo las intuiciones de Pablo se pretende, en lo que sigue, comprender cuál es el origen de las pasiones partiendo de su afirmación, según la cual las apetencias son constitutivas de la corporeidad-personalidad humana. El constructo personalidad no es empleado por el Apóstol, sino implementado por Wilckens para explicar lo que sucede en la persona, especialmente en el mismo Pablo, cuando experimenta una confrontación entre tendencias que parecen dividirlo. No obstante estar ausente en el Apóstol, el término *personalidad* resulta útil para entender la compleja dinámica humana, y de manera particular, el asunto de las pasiones. La personalidad ha sido objeto de estudio, especialmente, de la psicología, sin embargo, no es la única disciplina que se ha interesado en su significado. La siguiente es una forma de comprender la personalidad considerándola como un sistema⁸⁹⁷ en el que interactúan una serie de sub-sistemas:

Presentamos una «Psyche» que parte de una heterogeneidad funcional de diversos sistemas psíquicos, interactuando entre sí. Las diferencias individuales descansarían así sobre configuraciones o coaliciones características de los distintos sistemas. Consideramos, por tanto, a los sistemas como interdependientes. Las personas disponen así de distintos sistemas de elaboración que pueden activar para conseguir sus metas. La personalidad se determina también

de nuestro propio corazón. El “enemigo” no es el “diablo”, sino nuestro propio apego al yo, nuestro egoísmo. Haag, *El diablo*, 65.

⁸⁹⁷ Janet señala que la personalidad es una *estructura* que comprende diversos *sistemas*, como también afirman otras definiciones contemporáneas. Un sistema es un conjunto de elementos relacionados que forman un todo, de manera que cada elemento es una parte del todo en cierto sentido. Esto es, se considera que cada elemento se relaciona con otros elementos del sistema, o bien con el sistema en su totalidad. La personalidad como sistema se puede entender en tanto que compuesta de diferentes estados psicobiológicos o subsistemas que funcionan de forma coherente y coordinada. Onno van der Hart, Ellert R. Nijenhuis y Kathy Steele, *El yo atormentado. La disociación estructural y el tratamiento de la traumatización crónica* (Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2008), 23; Pierre Janet, *The major symptoms of hysteria* (London & New York: Macmillan, 1907), 332; Gordon Willard Allport, *Pattern and growth in personality* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961), 28.

por la estructura dinámica e interacción de los diversos sistemas (percepción, cognición, emoción, motivación y acción). La personalidad se determinaría, por tanto, en cada individuo por la interacción «característica» de sus sistemas psíquicos.⁸⁹⁸

La personalidad, pues, no se entiende como una entidad fija e inamovible, sino como un proceso en constante movimiento y configuración. Si bien esta definición reconoce la existencia y mutua implicación de varios sub-sistemas en el proceso de configuración de una personalidad determinada, deja de lado el elemento que posibilita dicha configuración, a saber, la relación interpersonal. Sin relacionamiento no es posible la configuración de una personalidad específica. En otras palabras, la relación interpersonal es la condición *sine qua non* es posible la personalidad. En el capítulo segundo de esta investigación se planteó, desde el punto de vista ontogénico, el proceso de configuración de lo psíquico a partir del complejo dinamismo de las relaciones interpersonales. Interesa, en esta etapa del proceso investigativo, hacer un especial énfasis en la emergencia de las pasiones humanas a partir del proceso de configuración de la personalidad, toda vez que es en este proceso en el que se puede encontrar el surgimiento de aquellas. Desde esta perspectiva, se pretende no sólo entroncar con la intui-

⁸⁹⁸ Ángel Izquierdo Martínez, “Temperamento, carácter, personalidad. Una aproximación a su concepto e interacción”, *Revista Complutense de Educación*, 13, no. 2 (2002): 629-630. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=980907>. Considerada la personalidad como una unidad globalizadora, como un supra-sistema totalizador de sub-sistemas, se posibilita su desglose siguiendo módulos tomados de prestado de la informática. Este esquema conceptual, tanto desde la teoría multidimensional de la personalidad como desde la teoría general de sistemas, brinda un marco explicativo lógico y coherente para abordar con él nuevos tratamientos resolutorios a los problemas habituales en psicología aplicada. Pero en vez de focalizarlos en la conducta, en los reflejos, en el aprendizaje, en los sueños, en los mecanismos de defensa o afirmación del yo, en el aquí y ahora ..., se propugna una reconsideración a la luz de la individualidad personal como unidad sistémica de modulación de vivencias, conocimientos, afectos y valores. José María Prieto Zamora, “La personalidad ¿paradigma o sistema?”. *Estudios de Psicología*, no. 3 (1980): 106. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=65810>.

ción de Pablo anteriormente mencionada, sino completar, en la medida de lo posible, una sugerencia del Apóstol que él no abordó en su carta a los Romanos: *el origen de las apetencias*.

Términos como personalidad, emoción o pasión no remiten a entidades o a compartimentos constituyentes de entidades más amplias o englobantes, sino a procesos resultantes de una interacción determinada.⁸⁹⁹ La personalidad de este o aquel individuo, por ejemplo, no es una cuestión pre-determinada, sino que obedece a un proceso de estructuración que se entiende sólo desde los contextos familiar y cultural específicos en los que han intervenido otras personas concretas. Sin esta dinámica inter-personal sería muy difícil comprender la emergencia de una personalidad específica, toda vez que esta se entiende mejor como un punto de llegada, y no como un punto de partida. Ahora bien, afirmar que la personalidad es un punto de llegada no significa que se establezca de manera rígida y definitiva, pues sería negar el carácter procesual que le da origen y la fuerza de interacción que podría introducir novedades. Mientras el ser humano esté inserto en una dinámica relacional, la personalidad entendida como proceso estaría abierta a múltiples posibilidades de re-configuración. Si se acepta el carácter sistémico de la personalidad, esto supone que la movilización de uno de sus sub-sistemas, sea el fisiológico, emocional o cognitivo, provoca una modulación del sistema en su conjunto, de allí que la personalidad no se conciba como un sistema cerrado e inalterable, sino abierto a nuevas configuraciones. La emoción, tal como se explicó en el segundo capítulo, también obedece a una dinámica relacional y se entiende como *aquello que sucede en la persona cuando establece una relación interpersonal significativa*, de allí su carácter transitorio y transitivo.⁹⁰⁰ Cuando la relación inter-

⁸⁹⁹ La ciencia considera que en la realidad no hay cosas, sino procesos que adoptan estructuras dinámicas. Las configuraciones de estas estructuras son muy sensibles a su historia, maneras de funcionar y tipo de perturbaciones. Son de pronto su propia historia. Marcelino Cerejido, “Biología de la memoria”, *Acta Poética*, 27, no. 2 (2006): 40. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358045915001>.

⁹⁰⁰ Una emoción tiene un inicio o una causa que le precede. Luego hay una parte media, la meta misma que está sucediendo ahora. Y luego hay un

personal se caracteriza por la intensidad y la frecuencia es posible, entonces, que se establezcan estados de ánimo que contribuyen significativamente a la configuración de determinados rasgos de la personalidad.⁹⁰¹ Una vez más, la relación interpersonal adquiere una importancia decisiva no sólo en los procesos emocionales, sino en la emergencia de la personalidad.

El asunto de las pasiones requiere un tratamiento diferencial, no porque se excluyan del macro-sistema denominado personalidad, sino porque su análisis se reduce a disciplinas como la teología espiritual o la teología moral. Es difícil encontrar estudios en psicología, o en otras disciplinas afines, que consideren las pasiones como objeto de estudio o como elementos constituyentes del mismo. Sin embargo, una comparación de lo que ellas significan con el significado de términos como emoción o pulsión, mostrará que merecen ser tenidas en cuenta como elementos constituyentes de lo humano y, por supuesto, de la personalidad. Además, evidenciará que la distinción entre ellas se establece a partir de límites porosos, esto es, se cruzan en su significación. Sobre la pulsión, por ejemplo, escribe Freud:

Por «pulsión» podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de es-

final, la consecuencia de lograr la meta, que sucede más adelante. Barrett, *La vida secreta*, 139.

⁹⁰¹ Una emoción es un fenómeno físico en el que se producen una serie de cambios fisiológicos que afectan a nuestras hormonas, a nuestros músculos y a nuestras vísceras. Estos cambios tienen una duración limitada a minutos o, como mucho, a algunas horas. Digamos que una vez que el elemento interno (un pensamiento angustioso) o externo (un insulto) han pasado, la reacción emocional que se ha desencadenado poco a poco va remitiendo hasta que volvemos al estado en el que nos encontrábamos antes de que el pensamiento o el insulto se produjeran. Un estado de ánimo es algo mucho más prolongado en el tiempo, ya que puede durar días, meses o años. De alguna manera nos quedamos como congelados en un tipo de emoción, hasta el punto de que llegamos a identificarnos con ella, casi como si formara parte de la realidad que somos. Por lo tanto, tenemos emociones y vivimos en estados de ánimo. Mario Alonso Puig, *Reinventarse. Tu segunda oportunidad* (Barcelona: Plataforma Editorial, 2019), 78-79.

tímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del «estímulo», que es producido por excitaciones singulares provenientes de fuera. Así, «pulsión» es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal. La hipótesis más simple y obvia acerca de la naturaleza de las pulsiones sería esta: en sí no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. Lo que distingue a las pulsiones unas de otras y las dota de propiedades específicas es su relación con sus *fuellen* somáticas y con sus *metas*. La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano.⁹⁰²

Y comenta Laplanche:

[...] Proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de moti-lidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin.⁹⁰³

Esta definición de pulsión implica una excitación corporal que empuja al organismo a la consecución de un fin. Desde esta perspectiva, la pulsión es de origen orgánico, es decir, surge desde la misma estructura corporal de lo humano.⁹⁰⁴ Además de establecer su origen orgánico, la teoría freudiana sobre las pulsiones supone que estas son realidades límite entre lo somático y lo psí-

⁹⁰² Sigmund Freud, *Obras completas. Tomo VII* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992), 153.

⁹⁰³ Laplanche, *Diccionario*, 324.

⁹⁰⁴ Junto a las excitaciones externas, de las que el sujeto puede huir o protegerse, existen fuentes internas que aportan constantemente un aflujo de excitación al cual el organismo no puede escapar y que constituye el resorte del funcionamiento del aparato psíquico. Laplanche, *Diccionario*, 325.

quico,⁹⁰⁵ atribuyéndoles características míticas.⁹⁰⁶ En última instancia, pues, las pulsiones así concebidas se aproximan a lo que los Padres del desierto y la tradición espiritual posterior afirmó sobre las pasiones, según la cual, estas arrastran al ser humano⁹⁰⁷ a la realización de comportamientos excesivos que distorsionan su vida, actúan desde dentro y son representadas como seres autónomos que imponen su voluntad. A partir de esta superficial comparación se puede inferir que tanto las *pulsiones* como las *pasiones* son *fuerzas intrínsecas* a lo humano que ejercen una presión considerable sobre su comportamiento, empujándolo y arrastrándolo en una dirección contraria a la voluntad y a la razón. Además, por su peculiar naturaleza, son difícilmente definibles debido a su carácter indeterminado, situación que conduce a considerarlas como seres míticos o demoníacos. ¿Son las pasiones las precursoras de la teoría pulsional? Responder esta cuestión podría ampliar el horizonte de comprensión sobre un asunto de capital importancia para entender la complejidad del comportamiento humano, sin embargo, basta con afirmar que ambas son concebidas como fuerzas intrínsecas de origen corporal y, por tanto, antropológico.

Algunas de las pasiones expuestas con antelación, *melancolía*, *ira* y *acedia*, están, como se tuvo oportunidad de indicar, estrechamente relacionadas con lo emocional. Recuértese lo que, a propósito de las emociones humanas, se expuso en el capítulo segundo de esta investigación, a saber, su origen relacional. Sin relaciones

⁹⁰⁵ ¿Cómo situar esta fuerza que ataca al organismo desde el interior y lo empuja a realizar ciertos actos susceptibles de provocar una descarga de excitación? ¿Se trata de una fuerza somática o de una energía psíquica? Esta pregunta, efectuada por Freud, recibe respuestas distintas en la medida en que la pulsión se define como «un concepto límite entre lo psíquico y lo somático». Laplanche, *Diccionario*, 326.

⁹⁰⁶ Este cambio del acento es singularmente apreciable en el famoso texto: «La teoría de las pulsiones es, por así decirlo, nuestra mitología. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación». Laplanche, *Diccionario*, 326.

⁹⁰⁷ Son orientaciones afectivas a determinados objetos, las cuales direccionan e impregnan la acción de una manera intensa. Constituyen una combinación de emociones y sentimientos cuyo impacto es arrasador. De Castro, “Corporalidad”, 232.

interpersonales no sería posible la emergencia de la emocionalidad humana.⁹⁰⁸ Si las pasiones se entienden como emociones extremas, en tanto exceden la proporción que exige una circunstancia relacional específica, instalándose como maneras habituales de reaccionar,⁹⁰⁹ podrían tener un origen igualmente relacional. En efecto, ¿por qué todas las personas no son iracundas o melancólicas en la misma proporción? La respuesta, quizá, ha de encontrarse en el proceso de estructuración de cada personalidad que obedece, a su vez, a unas características relacionales específicas. Cuando una persona experimenta la rabia lo hace en relación con otra persona. La rabia no surge de la nada, remite siempre a otro ser humano que la provoca con sus palabras o sus reacciones. Si las condiciones de un tipo de relacionalidad, piénsese, por ejemplo, en un infante sometido a la agresividad de uno de sus padres y a la constante descalificación, son permanentes y excesivas, la rabia adquiere características igualmente excesivas constituyendo, con el tiempo, un carácter iracundo. No se pierda de vista que la ira se define como una rabia sin control, esto es, una rabia en exceso. Si esto es así, la rabia que es una emoción básica deviene una pasión, es decir, una exacerbación de la emocionalidad humana que, como se ha insistido, tiene su origen en las relaciones interpersonales.⁹¹⁰ En el siguiente texto se indica cómo la ira remite siempre a un contexto relacional:

⁹⁰⁸ Cap II, notas 135-136.

⁹⁰⁹ *Las emociones violentas difieren de las emociones intensas en que no son adaptativas, abruman a la persona, y exteriorizarlas no es útil.* De hecho, cuanto más se exteriorizan, más trastornada y desbordada queda la persona. Hay veces en que las emociones se vuelven abrumadoras e intolerables. Estas son las *emociones violentas* a las que nos referimos anteriormente, y en sí mismas son acciones sustitutivas de otras formas de afrontar una situación. Van der Hart, *El yo atormentado*, 28, 36.

⁹¹⁰ Las experiencias anteriores conforman el significado de las sensaciones momentáneas. Este mismo proceso milagroso crea las emociones. Barrett, *La vida secreta*, 167. Esta misma autora considera que “el concepto mismo de “Emoción” es un invento del siglo XVII”, con lo cual sostiene que los términos emociones y pasiones adquieren, desde la perspectiva neurocientífica, el mismo significado. Barrett, *La vida secreta*, 193, 216.

Aquellos que tienen estas disposiciones, son propensos a la ira y se encolerizan contra los que se ríen, burlan o mofan de ellos, puesto que se sienten ultrajados por estos; de la misma manera se encolerizan con aquellos que muestran desdén hacia las cosas por las que ellos se interesan (Garcés y Giraldo, 2014). También se encolerizan más con los amigos que con los que no lo son, ya que les parece justo ser tratados bien por ellos y no al contrario; se encolerizan también, con aquellos que no actúan con justa reciprocidad y contra aquellos que obran en contra suya; con los amigos si no actúan bien de palabra o de obra y más aún si actúan en contra nuestra o por no percibir que los necesitamos. Igualmente, contra los que se alegran de las desgracias; de la misma manera contra los que no se ponen a pensar si van a causar una pena; contra los que prestan oídos o se dedican a hacer examen de nuestros defectos (Aristóteles, 2010b, 704).⁹¹¹

En el contenido de la cita se observa que la ira remite siempre a otras personas que, con sus palabras o actitudes, la provocan en quienes la padecen. Se trate de una emoción o de una pasión,⁹¹² estarían íntimamente relacionadas con una situación interpersonal que les da origen y que contribuye a su mantenimiento.⁹¹³

⁹¹¹ Luis Fernando Garcés y Conrado de Jesús Giraldo, “Las emociones y las pasiones en Aristóteles: conceptualización e interpretación”, *Revista Espacios*, 39, no. 4 (2018): 4. <https://www.revistaespacios.com/a18v39n04/a18v39n04p26.pdf>.

⁹¹² En el *De Anima*, el Estagirita considera la pasión como una emoción. El punto de partida es la diferencia entre sensación y emoción. La primera es el acto de captar cualidades sensibles, mientras que la segunda es el acto por el cual lo dado en la sensibilidad se refiere a la situación orgánica del animal. Antonio Malo Pé, “La antropología tomista de las pasiones”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 40 (2011): 135. <https://revistas.up.edu.mx/topicos/issue/view/20>.

⁹¹³ De ahí que, en este tratado, la *Retórica*, Aristóteles se preocupe más de cuál es el origen de las pasiones que de su esencia. Mediante la reflexión sobre la experiencia, el Estagirita descubre que todas las pasiones poseen en común tres elementos: 1. El estado anímico o disposición a que conduce la pasión; por ejemplo, el deseo de venganza; 2. El objeto verdadero o inventado ante el cual se experimenta una emoción particular; por ejemplo, una palabra, un gesto o una acción injuriosa; 3. El motivo

Tanto en los tratados clásicos como en las investigaciones recientes se parte de un supuesto: las emociones hacen parte de lo humano; sin embargo, no precisan cuál es su origen.⁹¹⁴ Lo mismo sucede con las pasiones. Por este motivo, y teniendo en cuenta el origen relacional de las emociones humanas, tal como se expuso en otro momento, se afirma que las pasiones humanas están emparentadas en cuanto a su causalidad con las emociones y difieren de ellas en cuanto a su desproporción y la intensidad del sufrimiento que generan; además, por su capacidad de arrastrar al ser humano en una dirección contraria a la voluntad y a la razón, las pasiones se instalan como maneras más o menos habituales de ser y de reaccionar, constituyendo, de esta manera, rasgos dominantes de la personalidad.

Las pasiones humanas hacen referencia a realidades antropológicas que no se reducen a las pulsiones, en tanto que estas son *empujes* de origen orgánico que buscan una satisfacción inmediata, ni tampoco a las emociones, en cuanto son movimientos transitorios provocados por una situación relacional; sin embargo, están íntimamente relacionadas con unas y otras, como si, partiendo de ellas, se transformaran en entidades con capacidad para distorsionar la vida humana, adquiriendo tal autonomía que son percibidas por la persona como realidades independientes con la fuerza suficiente para doblar la voluntad y la razón.⁹¹⁵ Las pasio-

o causa de sentirla; por ejemplo, considerar esa palabra, gesto o acción como algo injusto. Malo, “La antropología tomista”, 138.

⁹¹⁴ Véase: Cristina Casado y Ricardo Colomo, “Un breve recorrido por la concepción de las emociones en la Filosofía Occidental”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, no. 47 (2006): 1-10. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4080117>.

⁹¹⁵ La existencia de esta inclinación agresiva que podemos registrar en nosotros mismos y con derecho presuponemos en los demás es el factor que perturba nuestros vínculos con el prójimo y que compele a la cultura a realizar su gasto [de energía]. A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. El interés de la comunidad de trabajo no la mantendría cohesionada; en efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los se-

nes, entonces, no son ni pulsiones, ni emociones, ni cogniciones, sin embargo, son percibidas como fenómenos antropológicos que se asientan en estas dimensiones de lo humano y desde allí provocan no poco sufrimiento subjetivo e interpersonal. Que sean consideradas como fenómenos de orden antropológico indica que su origen no ha de buscarse en un mundo primigenio y trascendente, como lo presupone el modelo metafísico-teológico, sino en el devenir histórico de cada individuo. Es en la biografía particular de cada persona, atravesada por un sinnúmero de experiencias interpersonales, donde ha de buscarse el origen de aquellas pasiones que caracterizan la propia personalidad. Desde esta perspectiva, se ha intentado ir más allá de los presupuestos paulinos para sugerir que el origen de las *apetencias*, causa del pecado y de la muerte, ha de buscarse en la biografía personal y, de manera particular, en las relaciones interpersonales que la configuraron.

Sobre el origen relacional y biográfico de las pasiones se profundizará cuando llegue el momento de presentar algunos casos clínicos que se analizarán para comprender el fenómeno de la posesión demoníaca. Por el momento es necesario abordar otras cuestiones relacionadas con las pasiones que serán de utilidad para entender estas experiencias. Sobre las pulsiones afirmaba Freud su carácter mítico, es decir, la necesidad de contar con un ‘representante’ anímico en el aparato psíquico,⁹¹⁶ de manera similar a

res humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. Sigmund Freud, *Obras completas. Tomo XXI* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992), 109.

⁹¹⁶ Representación o grupo de representaciones a las que se fija la pulsión en el curso de la historia del sujeto y por medio de las cuales se inscribe en el psiquismo. *Représentant* traduce *Repräsentanz*, palabra alemana de origen latino que debe entenderse como delegación. *Vorstellung* es un término filosófico cuyo equivalente francés tradicional es *representation*. *Vorstellungsrepräsentanz* significa lo que representa (aquí: lo que representa a la pulsión) en el terreno de la representación, sentido que intentamos traducir por: *représentant-représentation*. Recordemos brevemente que la pulsión, en tanto que somática, escapa a la acción directa de una operación psíquica de represión en el inconsciente. La represión solamente puede afectar a los representantes psíquicos de la pulsión; estrictamente hablando, a los representantes-representativos. Laplanche, *Diccionario*,

como los Padres del desierto afirmaban el carácter ‘demoníaco’ de las pasiones. Tanto las pulsiones como las pasiones, según lo expuesto, tienen un origen orgánico y antropológico, sin embargo, su presencia en la vida humana se experimenta como una *fuerza extraña y poderosa* que irrumpe desde dentro y provoca distorsiones interiores que tienen repercusiones comportamentales. Estas irrupciones, por su indeterminación y extrañeza, son difíciles de explicar racionalmente, motivo por el cual se acude a explicaciones sobre-humanas y sobre-naturales, de allí el carácter mitológico o demoníaco que se les atribuye. Parece, pues, que a unos comportamientos desconocidos y extraños correspondería una explicación igualmente desconocida y extraña. Afirmar que los demonios, por ejemplo, son la causa de una serie de comportamientos extravagantes no explica, del todo, lo que acontece a la persona, pues lo que se pueda aseverar sobre los demonios, mitológicamente entendidos, no se fundamenta en evidencias empíricas, sino en presupuestos de orden metafísico o religioso. En todo caso, el ser humano tiende a personificar realidades antropológicas de difícil comprensión justamente para intentar, en la medida de lo posible, entender lo que sucede y, si es posible, darle solución. Esta es la dinámica que estaría detrás del asunto de las pasiones. Si bien son fenómenos antropológicos, su irrupción en la vida de las personas genera desconcierto e impotencia, de allí que se hayan *re-presentado* como entidades *no humanas* que *invaden* desde fuera a la persona y toman *posesión* de ella sin que esta pueda resistirse a sus embates. Sobre la personificación de las pasiones se encuentran varios testimonios en las experiencias de los Padres del desierto.

El bienaventurado Pablo observaba a los que entraban a la iglesia para ver con qué espíritu se acercaban a la sinaxis —pues había recibido del Señor la gracia de ver cómo estaba cada cual en su alma—, así como nosotros nos vemos los rostros. Entraron todos con los ojos luminosos y el rostro brillante, y el ángel de cada uno estaba alegre por él. Y dijo: «Mas vi a un negro, con el cuerpo totalmente oscurecido y con demonios a su lado, que lo agarraban y lo atraían

372-373; Sigmund Freud, *Obras completas. Tomo XIV* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992), 105-112.

hacia ellos y le ponían una argolla en la nariz; su santo ángel lo seguía de lejos, triste y abatido» (797).⁹¹⁷

[...] Un hermano que estaba tentado le dijo a abba Heraclio, y este, para confortarlo, le dijo: «Un anciano tenía un discípulo muy obediente durante muchos años. Una vez fue tentado y, haciendo una metanía al anciano, le dijo: Hazme monje. Le dijo el anciano: Elige un lugar y te haremos una celda. Alejándose hasta la distancia de una milla encontraron un lugar. Le hicieron la celda, y dijo al hermano: Harás lo que te digo. Cuando estés en la tribulación, come, bebe, duerme; tan sólo evita salir de la celda hasta el sábado, entonces ven a mí. El hermano pasó dos días como le había mandado. Al tercer día sintió acedia y dijo: ¿Por qué ha hecho esto conmigo el anciano? Y levantándose, recitó varios salmos y comió después de la caída del sol, y se fue a dormir sobre su estera. Y vio a un etíope acostado, que rechinaba los dientes contra él. Con mucho miedo fue adonde estaba el anciano, y golpeando la puerta dijo: Abba, apiádate de mí, ábreme. El anciano, que sabía que no había guardado su palabra, no le abrió hasta el amanecer. Al aclarar el día abrió, y lo encontró suplicando afuera, y apiadándose de él, lo hizo entrar. Le dijo entonces: Te ruego, abba: he visto a un etíope negro sobre mi estera, cuando me iba a dormir. Le respondió: Esto te pasó porque no guardaste mi palabra. Después, lo amaestró según sus fuerzas para seguir la vida monástica, y en poco tiempo se convirtió en un buen monje» (267).⁹¹⁸

[...] Finalmente, la serpiente, ya que no había podido hacer caer a Antonio ni siquiera con estos engaños, sino que por el contrario había visto que era rechazado de su corazón, rechinando los dientes, como está escrito, y como fuera de sí, se le apareció con un aspecto semejante a la naturaleza de su mente: como un niño negro. Y como si le estuviera sometido, no lo atacaba más con los pensamientos –el engañador había sido rechazado–, sino que usando una voz humana decía: «A muchos he engañado, a muchísimos he hecho caer; pero ahora, después de haberme lanzado contra ti y contra tus esfuerzos,

⁹¹⁷ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 98.

⁹¹⁸ Elizalde, *Los Dichos*, V. I, 85.

como he hecho contra otros, estoy cansado». Y cuando Antonio le preguntó: «¿Quién eres tú para hablarme así?», al momento dijo estas miserables palabras: «Yo soy amigo de la fornicación, yo empleo trampas e insinuaciones contra los jóvenes, y soy llamado espíritu de la fornicación» (VA 6,1-2).⁹¹⁹

[...] Al diablo le es fácil transformarse para hacer el mal. Y así, de noche hicieron tanto ruido que todo el lugar parecía moverse. Parecía que los demonios, como si rompieran las cuatro paredes del pequeño habitáculo, entraban a través de ellas transfigurados en imágenes de animales salvajes y de serpientes. Y al momento el lugar se llenó de imágenes de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, víboras, escorpiones y lobos. Cada uno de estos animales se movía conforme a su propia naturaleza (VA 9, 5-6).⁹²⁰

Según la experiencia de los ascetas recogida en estas narraciones, las pasiones adquieren una fisonomía particular, sea de animales o de seres humanos. La relación establecida entre los demonios y el color negro, por ejemplo, indicaría que estos estarían asociados con la oscuridad, con lo cual se sugeriría que se oponen al reino de la luz. Obsérvese cómo estas ideas se personifican en la figura del *etíope negro*⁹²¹ o en el monje cuyo *cuerpo está totalmente oscurecido* debido a la presencia de los demonios. Por otra parte, la lujuria se asocia, frecuentemente, con la figura de la mujer, hasta el punto que el mismo diablo adopta los atributos femeninos para hacer caer a los ascetas a través de esta pasión.⁹²² Las pasiones, también, se representan en forma de animales salvajes y peligrosos, tal como lo cuenta san Atanasio en la *Vita Antonii*. Interesante advertir que el número de los animales enunciados en este relato coincide con el número de las pasiones establecido por

⁹¹⁹ Atanasio, *Vida de Antonio*, 39.

⁹²⁰ Atanasio, *Vida de Antonio*, 43.

⁹²¹ Los etíopes, en la literatura popular cristiana, pasaron a designar simplemente a los demonios. Franz Joseph Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster: Aschendorff, 1918), 49.

⁹²² El diablo miserable se atrevía durante la noche a tomar el aspecto de una mujer, imitando todos sus gestos, con la única intención de seducir a Antonio. San Atanasio, *Vita*, 38.

Evagrio, como si cada pasión estuviera representada por uno de estos animales. No cabe duda, pues, que las pasiones son personificadas o representadas para intentar comprender su naturaleza y, por supuesto, para saber cómo hacerles frente. A propósito de la representación folklórica de estas realidades, que Burton sintetiza en la figura del diablo, se explica lo siguiente:

La apariencia del diablo varió todavía más que su nombre. Se lo identificó o se lo asoció frecuentemente con animales, a veces siguiendo la anterior tradición judeocristiana y a veces porque los animales eran consagrados a los dioses paganos, identificados por los cristianos a los demonios. El diablo se aparecía como culebra, mono, víbora, basilisco, murciélago, oso, abeja o enjambre de abejas, jabalí, toro, camello, gato, centauro, quimera (con cabeza de león, cuerpo de macho cabrío y cola de serpiente), cocodrilo, cuervo, ciervo, perro, dragón, águila, pez, mosca, zorro, mosquito, macho cabrío, ganso, grifo, gaviota, liebre, halcón, caballo, hiena, leopardo, león, lagarto, topo, avestruz, búho, fénix, cerdo, corneja, gallo, salamandra, serpiente, carnero, golondrina, araña, venado, vencejo, tigre, sapo, tortuga, buitres, avispa, ballena, lobo o gusano. Entre las formas más frecuentes estaban las de serpiente (o dragón), macho cabrío y perro.

[...] El diablo también se aparecía en numerosas formas humanas: viejo o vieja, muchacho o muchacha atractivos, criado, pobre, pescador, mercader, estudiante, zapatero o campesino. Frecuentemente hacía su aparición como hombre santo (sacerdote, monje o peregrino). Podía aparecerse en forma amenazadora, como gigante, ídolo o torbellino. Su propia forma es invisible o amorfa, pero puede cambiar de aspecto según sus fines. A menudo el diablo se aparece monstruoso o deforme: su forma externa delata su defecto interno. Es cojo por su caída del cielo; tiene las rodillas torcidas; tiene una cara adicional en el vientre, en las rodillas o las nalgas. Iconográficamente se hace muy parecido a Pan: cornudo, con pezuñas, cubierto de pelo de macho cabrío, con un gran falo y una nariz enorme, y con rasgos saturninos.⁹²³

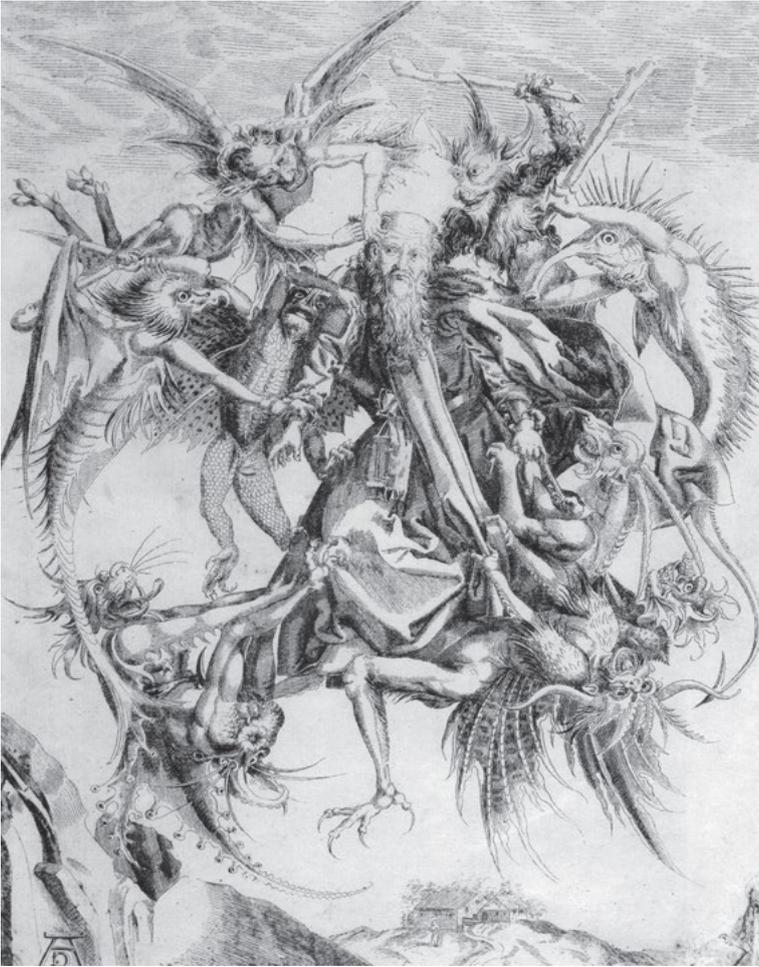
⁹²³ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media* (Barcelona: Editorial Laertes, 1995), 73-74.

No se pierda de vista que en la concepción popular se tiende a identificar la figura del diablo con la de los demonios.⁹²⁴ Interesa, no obstante, entender que la representación es una estrategia para externalizar aquellas realidades que se experimentan como propias y que no resultan fácilmente comprensibles, ni asimilables. Se advierte, en todo caso, que las fuerzas desconocidas de origen antropológico son representadas, por el mismo ser humano, a partir de realidades conocidas que indican amenazas o peligros, con la finalidad de *visibilizar* aquello que, si bien es experimentado de manera subjetiva, no se logra entender suficientemente. En una conocida imagen se representa a san Antonio asediado por todas las pasiones, las cuales adquieren una forma híbrida entre la anatomía humana y las características de algunos animales salvajes. Es una forma gráfica de mostrar el continuo asedio de las pasiones en la vida humana.

Préstese atención al número de demonios-*pasiones* que asedian al asceta. Se trata de diez seres deformados y desfigurados que no sueltan a san Antonio, y que insistentemente, intervienen estimulando todo su cuerpo, esforzándose por alterar y distorsionar su vida. Es una clara representación de las pasiones que hacen parte de la vida humana, siempre presentes y actuantes, como seres que hostigan y perturban desde dentro el equilibrio humano. No obstante, el semblante del asceta aparece como imperturbable, con lo cual se sugiere que, si bien estas pasiones tienen la capacidad de alterar la vida ordinaria, el ser humano, a partir de un disciplinado entrenamiento, adquiere la capacidad de sujetarlas y dominarlas. Las pasiones, pues, hacen parte de la vida humana y, según la experiencia de los ascetas, no se pueden extirpar. A lo sumo, se pueden sujetar. Un mínimo descuido en la práctica ascética es suficiente para que las pasiones se revitalicen y tiendan a

⁹²⁴ La distinción teológica entre el diablo como príncipe del mal y sus seguidores, los demonios, queda a menudo borrosa en el folklore. El empleo de *deofol*, “diablo”, como sinónimo de “demonio” se remonta al inglés viejo por lo menos hasta alrededor del año 825, y persiste actualmente; el francés *démon*, el italiano *diavolo* y el español “diablo” conservan en parte esa misma ambivalencia, aunque en alemán se distingue a menudo entre *Teufel* y *Dämon*. Burton, *Lucifer*, 71.

Figura 7. *Las tentaciones de san Antonio*⁹²⁵



ejercer el dominio sobre todas las dimensiones de la persona. Así parece sugerirlo el siguiente apotegma de los Padres del desierto:

⁹²⁵ Martín Schogauer, *Las tentaciones de san Antonio* (Biblioteca Nacional de España, Inv. 43164).

Acerca de los mismos pensamientos, dijo otro anciano: «Haz como el que pasa por la carretera o por delante de una taberna y percibe el aroma de la cocina y de los asados. El que quiere, entra y come; el que no quiere, sólo huele y se va. Haz tú lo mismo: rechaza ese olor, levántate y reza diciendo: «Hijo de Dios, ayúdame». Haz esto mismo para espantar los otros pensamientos. Por otra parte, no somos extirpadores de pensamientos, sino combatientes» (V, 19).⁹²⁶

Y Evagrio escribe:

[...] Cuando en su lucha contra los monjes los demonios se ven impotentes, entonces, retirándose un poco, observan qué virtud es descuidada durante ese tiempo e irrumpiendo súbitamente por ese flanco, saquean a la desdichada alma.⁹²⁷

Nótese, por lo menos en la enseñanza evagriana, cómo hace referencia a los demonios comparándolos con seres que tienen la capacidad de observar lo que sucede en el ser humano y saber cuál es el momento oportuno para irrumpir en la vida del monje una vez haya descuidado el cultivo de la virtud. Pareciera que los demonios son entendidos como seres inteligentes y autónomos, atentos observadores de la dinámica humana y con capacidad de intervenir maliciosamente en el momento oportuno. Esta manera de comprender la actividad demoníaca, aplicable, por lo demás, a las pasiones, hace que los ascetas las conciban —a las pasiones— como entidades con vida propia en la interioridad humana. Referirse a las pasiones como si fueran realidades personales es un recurso frecuente de la literatura ascética para describir su naturaleza e identificar su actividad. Esto ha llevado a que se les considere como una especie de “jauría”⁹²⁸ que actúa utilizando estrategias

⁹²⁶ González, *Apotegmas*, 66.

⁹²⁷ Evagrio, *Obras*, 153.

⁹²⁸ De una manera sofocleana, digamos que cuando la violencia de las pasiones mengua y su fuerza se amortigua, el hombre se ve libre de un pelotón de tiranos enfurecidos. François Antoine, “Las pasiones en el estoicismo”, *Estudios de filosofía*, no. 34 (2006): 190. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846139009>.

colectivas en las que todas intervienen de manera organizada. Así lo explican Evagrio y San Gregorio de Nisa:

Los demonios malvados hacen venir a otros más pérfidos que ellos, y aun oponiéndose unos a los otros por sus inclinaciones, se ponen de acuerdo en un solo propósito: la ruina del alma.⁹²⁹

[...] Insiste en esta interdependencia de las pasiones, que hace que unas llamen a las otras: «Estos males se sostienen, por decir así, unos a otros, de modo que si uno de ellos le sobreviene a alguien, el resto, arrastrado por cierta necesidad natural, entra inevitablemente con él, como ocurre cuando se tira del extremo de una cadena: no es posible que los demás eslabones permanezcan inmóviles, sino que el que se halla al final de la cadena se mueve con el primero, ya que el movimiento se va propagando de uno a otro de los eslabones intermedios, a partir del principio, hasta llegar al último. De igual modo, las pasiones humanas se mantienen enlazadas y unidas las unas a las otras y, cuando una toma la delantera, el reguero de los otros males entra tras ella en el alma».⁹³⁰

Esta es una manera de indicar que las pasiones actúan conjuntamente, como si se tratara de un grupo de mercenarios que está al acecho para atacar al ser humano y provocar su ruina.⁹³¹ Se recurre a un tipo de lenguaje que personifica a las pasiones para

⁹²⁹ Evagrio, *Obras*, 153.

⁹³⁰ Gregorio de Nisa, *Tratado*, IV, 5.

⁹³¹ Evagrio Póntico remite a la experiencia de los Padres del desierto, que afirmaban que los demonios de las diferentes pasiones colaboran entre ellos y uno introduce a otro. El demonio de la impureza ataca a quien ya es víctima del demonio de la gula; por su parte, el demonio de la ira hostiga a los que están apegados al alimento, a los bienes materiales o a su propia estima. La imposibilidad de satisfacer por completo estas necesidades y la privación de las cosas codiciadas dan entrada al demonio de la tristeza. Cualquier pensamiento que provoca una ira antinatural es de origen demoníaco. La ira nace en principio de un deseo no satisfecho, y toma de esa insatisfacción “el carburante”, lo cual distorsiona la visión espiritual y hace salir del estado de oración. Leśniewski, *Las enfermedades*, 119.

explicar cómo actúan desde dentro y comprender su naturaleza dañina. En otros textos de la literatura patrística se sostiene que las pasiones se hacen presentes en la vida de cada ser humano de forma diferente, dependiendo de la propia biografía y de las circunstancias vitales, estableciéndose, alguna de ellas, como la pasión *dominante*, es decir, aquella que pareciera dominar todos los ámbitos de la persona. Así lo sostienen los autores patrísticos:

Hay que señalar, además, que el orden en el que las pasiones entran y se engendran varía según las personas. En este sentido, san Juan Casiano señala: «Las ocho pasiones principales hacen la guerra conjuntamente al género humano, pero sus ataques no se presentan de la misma manera en todos los individuos indistintamente». «En uno ocupa el primer lugar el espíritu de la lujuria; en otro, la ira; en este la cenodoxia reivindica el cetro, en aquel detenta la soberanía el orgullo. Y aunque cada uno de nosotros tiene que sufrir los asaltos de todos, no somos atacados de la misma manera ni en idéntico orden».⁹³²

[...] En todo caso, hay en el alma una economía de las pasiones que hace que, cuando una pasión existe con poca intensidad y hasta parece ausente, se compensa con el mayor desarrollo de otras. Podemos así constatar, *a contrario*, que unas personas en las que tal o cual pasión reina con especial intensidad se hallan casi libres de otras pasiones, o al menos las poseen en un débil grado.⁹³³

Después de esta exposición sobre el origen de las pasiones y otras cuestiones de especial relieve para comprender su naturaleza, conviene establecer una serie de conclusiones que sirvan de enlace con el apartado que viene a continuación: 1. El origen de las *apetencias* –pasiones–, siguiendo las intuiciones del Apóstol, ha de encontrarse en la propia biografía de cada persona; 2. Esta biografía está configurada, de manera especial, por el tipo de relaciones interpersonales que contribuyeron a darle una forma específica; 3. Las pasiones, así como las emociones humanas, tendrían, según

⁹³² Juan Casiano, *Conferencias*, V, 13.

⁹³³ Larchet, *Terapéutica*, 130.

esto, un origen relacional;⁹³⁴ 4. Si bien las pasiones estarían emparentadas con las emociones por el tipo de causalidad, se diferenciarían de estas por su carácter excesivo que provoca sufrimiento significativo;⁹³⁵ 5. Las pasiones constituirían rasgos más o menos estables de la personalidad de un individuo; 6. Las pasiones se experimentan, según los testimonios ascéticos, como *fuerzas internas* que distorsionan la vida humana y alteran su equilibrio; 7. Estas fuerzas son personificadas para entender su naturaleza y su actividad; 8. Esta personificación sirve para objetivar *fuerzas intrínsecas* de origen subjetivo de manera que se pueda entender su dinámica y se encuentren estrategias para contrarrestarlas; 9. El proceso de personificación de las pasiones las identifica como seres autónomos e inteligentes que actúan conjuntamente y de forma estratégica para lastimar y someter al ser humano; 10. La presencia y actividad de las pasiones dependería de cada persona, esto es, de las características de su proceso biográfico y de las circunstancias que le rodean; 11. Por estas mismas características, en cada ser humano se instalaría una pasión dominante, es decir, con suficiente fuerza para dar fisonomía a los rasgos de su personalidad; y 12. Afirmar la existencia de una pasión dominante no supone la ausencia de las demás, toda vez que siempre estarían presentes y dispuestas a intervenir.

⁹³⁴ Puede que algo nos satisfaga más o menos, podemos sentir los afectos con alegría o con tristeza, pero lo cierto es que todos ellos se producen como encuentros, es decir, tienen lugar dentro de una relación. El carácter relacional de las pasiones conforma los contenidos afectivos que el capitalismo, a lo largo de su historia, ha tratado de apropiarse con mayor o menor éxito. Alejandro Recio, “Analítica de la euforia y la ira. El gobierno de las pasiones en el capitalismo contemporáneo”, *Revista de Filosofía*, 76 (2019): 152. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/55779/60592>.

⁹³⁵ Uno de los más fértiles estoicos, Crisipo, argumentó con más énfasis que es precisamente en la razón donde habitan las emociones, y que será mediante el correcto uso de las habilidades racionales y su capacidad de “selección, evaluación y visión” que podremos moderar y controlar las susodichas emociones, evitando que se conviertan en emociones incorrectas, es decir, en pasiones. Francisco Ortiz, “La moderación de las pasiones e indicios de estoicismo en las *Troyanas* de Séneca”, *Revista de Filosofía*, 73 (2017): 208. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/issue/view/4759>. Véase: Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (Barcelona: Paidós, 2002).

Ha sido necesario todo este recorrido para entender el asunto de las pasiones humanas y su implicación en el fenómeno de la posesión demoníaca. En el apartado que sigue se tendrá en cuenta todo lo expuesto hasta este momento, de tal forma que se pueda realizar un ejercicio interpretativo que ayude a comprender, de manera alternativa, lo que tradicionalmente se ha afirmado sobre la “posesión demoníaca” entendida como un acontecimiento cuya causalidad habría que situarla más allá de las fronteras de lo propiamente humano.

Las pasiones como trasfondo antropológico de la posesión demoníaca

La confrontación que establecen los actuales exorcistas contra el diablo o los demonios adquiere rasgos similares a la que establecían los Padres del desierto, no obstante, la intelección del fenómeno dista de ser la misma. Para algunos exorcistas del presente el diablo o los demonios son entidades con personalidad propia que existen al margen de la realidad humana, quizá en el *aire*, según las indicaciones del apóstol Pablo (Ef 2, 2), con capacidad, previa autorización de Dios (Job 1, 12),⁹³⁶ para lastimar al ser humano, tomando posesión de su voluntad, de su razón, de sus emociones, reacciones fisiológicas y comportamientos. El exorcismo, según este modelo de comprensión, implicaría la expulsión de estas

⁹³⁶ A la hora de buscar una justificación al fenómeno de la posesión demoníaca, Gaspar Nauarro expone en su tratado las razones “de dar Dios licencia, y permitir, que los Demonios se entren en los cuerpos, y traten mal a los hombres”. Según su opinión esto se produce para que el nombre de Jesús sea alabado y glorificado, para engrandecer tanto a Dios como a sus santos, ya que en su nombre los diablos han sido expulsados de los cuerpos poseídos. Otra razón que arguye este canónigo aragonés es la de que los hombres se percaten de cómo Satanás los tratará en el infierno a la vista del “estrage” que hace “en los cuerpos donde entra”. Gaspar Navarro, *Tribvnal de sverstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del Demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, caualista, y paulina y semejantes acciones vulgares* (Huesca: Pedro Bluson, 1613), 36.

entidades que retornarían, de acuerdo con esta cosmovisión, a su lugar de residencia hasta una próxima oportunidad. La confrontación de estos exorcistas se establecería con estas entidades invisibles, con lo cual se estaría sugiriendo una contienda entre dos realidades distintas y de naturaleza divergente: la humana y la *no* humana. El poseso sería, desde esta perspectiva, el escenario o cuadrilátero en el que se enfrentan los contendientes: el exorcista y el diablo o los demonios. Esta es la manera tradicional, y en muchos casos vigente, como se ha entendido el fenómeno de la posesión demoníaca.

A pesar de su popularidad, esta forma de entender el fenómeno deja cuestiones sin resolver, a saber: ¿cuáles son los criterios de selección por parte de las entidades *no humanas* para poseer a una persona y no a otra? ¿Cuáles son las condiciones necesarias requeridas en el *poseso* para que se produzca el fenómeno de posesión? Y cuando un exorcista diagnostica posesión demoníaca, ¿ha consultado con suficiente cuidado la historia familiar, afectiva y sexual del poseso? ¿Se ha entrevistado y ha establecido una relación interpersonal con el poseso antes del rito de exorcismo?, o ¿sólo se interesa por librar la batalla y salir vencedor a expensas de la persona que padece la posesión? Estas cuestiones y el intento por encontrarles una respuesta configuran la *interpretación alternativa* al fenómeno de la posesión demoníaca que se pretende realizar en este apartado.

En la experiencia de los Padres del desierto se establece una identidad entre demonios y pasiones, tal como se indicó en otro apartado, de tal manera que, siguiendo esa intuición, se podría aseverar que las pasiones dan fisonomía a los demonios, con lo cual se estaría afirmando que son las pasiones las que estarían implicadas en el fenómeno de la posesión.⁹³⁷ Téngase en cuenta las

⁹³⁷ La idea básica que Evagrio expone en este tratado (*Peri Logismon*) es que los demonios no son seres personales, ángeles caídos o espíritus malvados. Los “demonios” son nuestros propios “pensamientos”, fundamentalmente tres: la glotonería, la ambición por la riqueza y el deseo de gloria. Con esto se nos viene a decir que la raíz de todos los males que hacemos los seres humanos está en nuestra manera de pensar y, más radicalmente,

conclusiones que anteceden de forma inmediata a este apartado. Para una mejor comprensión de este asunto, y atendiendo a las evidencias experienciales que se han podido documentar, se tendrán en cuenta algunos casos clínicos en los que es posible identificar las características que configuran la posesión demoníaca, según el modelo tradicional, y que se corresponden con las experiencias narradas en los Padres del desierto y en la literatura patrística posterior, a propósito de las pasiones y su capacidad para distorsionar, lastimar, dominar y poseer la vida del ser humano.

El primer capítulo de esta investigación comenzó con la presentación de un caso clínico en el que una joven religiosa había sido diagnosticada como poseída por el demonio por un grupo de exorcistas. Si bien la sintomatología coincidía con los criterios establecidos para diagnosticarla como *poseesa*, el proceso terapéutico reveló información relevante que no había sido tomada en cuenta por los ministros ordenados ni para el diagnóstico, ni para la intervención, información que ayudó a comprender un trasfondo antropológico y relacional que explica no sólo el malestar subjetivo de la religiosa (en adelante Susana), sino su comportamiento extravagante. ¿Quién era esa persona de pantalones rojos, cabello crespo y mirada burlona? No se olvide que ante esta pregunta la joven religiosa guardó un silencio sepulcral. Una vez Susana sintió que el terapeuta era una persona confiable para ella decidió dar razón de ese personaje. Se trataba del esposo de una tía suya donde ella solía pasar gran parte de la jornada debido a la ausencia de sus padres por motivos laborales.⁹³⁸ Fue en la casa de su tía donde todos los acontecimientos tuvieron lugar.

Este personaje, a quien la consultante denominaba *diablo*, era el responsable de un abuso sexual sistemático de proporciones demenciales. No sólo se burlaba de ella, ridiculizándola y comparándola con sus propias hijas, sino que intervenía en su cuerpo de una ma-

en nuestras ambiciones más fuertes, las ambiciones que determinan la vida de una persona. Ésos son los auténticos demonios que tenemos que combatir. José María Castillo, *El futuro de la vida religiosa. De los orígenes a la crisis actual* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 84.

⁹³⁸ Véase: Cap I, p. 188.

nera agresiva y supremamente dañina: le quemaba la parte interior de los muslos y la zona pélvica con un cigarrillo encendido, le introducía uno de sus dedos por el ano, se exponía desnudo delante de ella y se masturbaba eyaculando en sus manos. Todo esto acompañado de una amenaza: “Si le dices a alguien te juro que mato a tu mamá”. No hace falta ser un terapeuta experimentado para saber que estas intervenciones generan un daño de proporciones mayúsculas que dejan una profunda y nociva huella en la totalidad de la persona, tal como se expuso en el capítulo segundo.⁹³⁹

Si se tiene en cuenta que este abuso no fue ocasional sino sistemático, sumado al silenciamiento al que fue sometida y a la edad que tenía Susana –entre 4 y 5 años–, se comprenderá mejor el tipo de repercusión que estos eventos generaron en la consultante. Cuenta que cuando era pequeña solía realizar acciones que no correspondían con su edad, entre ellas, ‘estripar’ pollitos vivos y vaciarlos por la taza del sanitario e introducir un ‘palito de bombombun’ por el ano de una tortuguita hasta matarla. No sólo era una mujer reservada e introvertida, también era agresiva con sus hermanas de comunidad y se autolesionaba con frecuencia golpeándose la cabeza contra la pared. Experimentaba una sensación de asco y rechazo frente a cualquier figura masculina, especialmente si esta tenía ciertas características que asociaba con su agresor. Ocultaba su cuerpo lo que más podía, para lo cual era de

⁹³⁹ La exposición repetida a estresores de primer orden a lo largo del tiempo, tales como el maltrato infantil, parece ejercer los efectos más perniciosos sobre las víctimas traumatizadas. La traumatización crónica incrementa el riesgo de desarrollar trastornos de origen traumático y síntomas más graves y de mayor alcance, incluido el consumo de drogas (Dube, Anda *et al.*, 2003) y el intento de suicidio (Dube, Felitti *et al.*, 2001). Dichos síntomas incluyen ya no únicamente síntomas mentales, sino también físicos, porque el desarrollo cerebral y el funcionamiento neuroendocrino resultan perjudicados (Anda *et al.*, 2006 y Dube *et al.*, 2003; Breslau, Davis & Andreski, 1995; Draijer & Langeland, 1999; Glaser, 2000; Hillis *et al.*, 2004; Nijenhuis, Van der Hart & Steele, 2004; Ozer, Best, Lipsey & Weiss, 2003; B. D. Perry, 1994; Schore, 2003a, 2003b). La traumatización crónica es un factor de primer orden en el desarrollo de modalidades más complejas de disociación estructural. Van del Hart, *El yo atormentado*, 55.

mucha utilidad el hábito religioso y sentía fastidio de su propio cuerpo. Sentía la necesidad de utilizar con una frecuencia desproporcionada desinfectante para las manos y no se atrevía a tomar el pan eucarístico con ellas, pues se sentía impura e indigna. Se masturbaba con regularidad y sentía mucha culpa. Experimentaba, de manera súbita, una rabia que no lograba controlar y que le impulsaba a destruir puertas, ventanas y lo que en ese momento tuviera en las manos. Sentía mucha rabia en relación con sus padres, especialmente con la mamá que, según la consultante, nunca tomó en serio lo que ella intentaba comunicarle de pequeña. Solía contestar con agresividad a sus hermanas de comunidad e intentaba aislarse la mayor parte del tiempo. Esta descripción no resulta nada alentadora y es susceptible de clasificar en varios criterios diagnósticos según del DSM-V y el CIE-11 para los trastornos mentales. Es comprensible, también, que haya sido objeto de un diagnóstico como la posesión demoníaca, toda vez que los comportamientos desbordan el criterio de normalidad y se acercaban a la extrañeza. No obstante, estos diagnósticos podrían pasar por alto el trasfondo relacional que provocó todos estos desajustes personales e interpersonales y que mantiene la sintomatología.

Se entiende que ante una persona con estos comportamientos extraños se tienda a considerar causalidades igualmente extrañas; sin embargo, resulta conveniente y necesario elaborar una profunda exploración interpersonal, esto es, entre consultante y terapeuta, que permita desentrañar los motivos interpersonales que subyacen al malestar subjetivo de la persona. A lo largo de esta investigación se ha sostenido que el asunto relacional es fundamental y clave para comprender no sólo la configuración de una determinada personalidad, sino aquellas situaciones que hacen sufrir a la persona, esclareciendo, también, la forma en la que se percibe a sí misma, a los otros, al mundo y a Dios. La relación de Susana con el esposo de su tía, en adelante Rogerio, marcó de manera profunda todas las dimensiones de su humanidad y de su feminidad. Tanto lo que sucede en su cuerpo, como las emociones y pensamientos que surgen en ella, así como las reacciones y comportamientos, se comprenden de forma más amplia si se tiene en cuenta el trasfondo interpersonal que parece estar en el origen de todos estos desajustes. Si bien la relación con Rogerio no es la única que la consultante ha estable-

cido en su proceso biográfico, sí constituye, por sus características, una relación fundamental que contribuyó significativamente a la configuración de su modo de ser y de estar en el mundo. Se expondrá, en lo que sigue, cómo la intervención de Rogerio en la vida de Susana dejó profundas huellas que marcaron aspectos de su fisiología, su emocionalidad, su pensamiento, su estilo de interacción social y su comportamiento extravagante.

Durante el proceso terapéutico se fueron revelando las consecuencias de aquella desafortunada intervención de Rogerio en la vida de Susana. Uno de los primeros reportes de la consultante está relacionado con lo acaecido en su cuerpo. Para sorpresa de ella, comenzaron a aparecer en sus muslos y zona pélvica una especie de ‘moretones’ de forma semicircular que inmediatamente identificó con las quemaduras provocadas por el cigarrillo encendido. Pareciera, según su impresión, que estuviera re-viviendo aquellos episodios desagradables.⁹⁴⁰ Sumado a esto, experimentó una comezón generalizada en todo su cuerpo que generaba en ella sentimientos de desesperación, además de una sensación de ‘fastidio’ que le hacía bañarse varias veces al día con lo cual pretendía, según sus palabras, quitarse ‘algo desagradable de su piel’. Las manos eran el lugar del cuerpo se concentraba de manera especial la sensación de asco, de allí que utilizara permanentemente el desinfectante. En las noches, mientras dormía, experimentaba una especie de estimulación sexual que le impulsaba a tocar las partes más sensibles de su cuerpo procurando una sensación de placer que derivaba, en no pocas ocasiones, en la masturbación.

Estas sensaciones corporales estaban íntimamente relacionadas con una emocionalidad específica. La aparición de las marcas

⁹⁴⁰ Como el cuerpo es nuestro amigo más fiel –nunca nos abandona ni nos traiciona- está guardando sus secretos hasta que queramos descifrarlos y no se cansa de darnos pistas, en forma de síntomas que es su forma habitual de hablar. Al volvernos hacia él, empezamos a escucharle, no sólo nos dice quiénes somos sino cómo estamos y hacia dónde ir, resultado de la cohesión y armonía entre el pensar, sentir y estar. Luz Casanovas, *La memoria corporal. Bases teóricas de la diafreoterapia* (Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2003), 32.

en la piel estaba acompañada de un profundo terror, pues no sabía dar razón de este fenómeno, atribuyéndolo a causas sobre-naturales como maleficios o presencias diabólicas en su vida. La comezón en su cuerpo y la sensación de fastidio en las manos incrementaba la experiencia de asco, llegando a sentir que de su cuerpo se desprendería un olor fétido que los demás percibirían. La estimulación erótica y los episodios de masturbación, por su parte, generaban en Susana un profundo sentimiento de culpa, toda vez que era consciente de su consagración religiosa. No saber qué le sucedía, ni los motivos por los cuales experimentaba todas estas sensaciones en su cuerpo, la sumergían en una profunda tristeza que ella denominaba ‘depresión’, razón por la cual prefería aislarse de la comunidad para que las hermanas no se dieran cuenta de sus desajustes. La rabia, sin embargo, era la emoción predominante en su estado de ánimo y la agresividad caracterizaba su estilo de interacción social. Pensamientos como “soy una mujer despreciable”, “ni siquiera Dios me ve con buenos ojos”, “estoy llena de basura”, “no soy importante para nadie” o “lo mejor sería desaparecer de esta vida”, están en sintonía con la experiencia somática y emocional antes descrita. Su interacción social y sus comportamientos extravagantes se comprenden a partir de toda esta carga subjetiva que provoca en ella una intensa sensación de fragmentación e inadecuación.

Toda esta sintomatología podría ser explicada como una confluencia de diversos trastornos mentales según los criterios diagnósticos del DSM-V. Desde esta perspectiva, la necesidad de utilizar desinfectante con frecuencia desmedida podría identificarse como una compulsión,⁹⁴¹ las marcas en la piel como un criterio para el trastorno de síntomas somáticos,⁹⁴² las reacciones agresivas o autolesivas como un trastorno explosivo intermitente⁹⁴³ o su comportamiento inestable y difícil en lo interpersonal como indicadores de un trastorno de la personalidad límite.⁹⁴⁴ Todas estas serían posibilidades para un diagnóstico clínico que, por supuesto,

⁹⁴¹ APA, *Manual Diagnóstico*, 300, 3, 237.

⁹⁴² APA, *Manual Diagnóstico*, 300, 82, 311.

⁹⁴³ APA, *Manual Diagnóstico*, 312, 34, 466.

⁹⁴⁴ APA, *Manual Diagnóstico*, 301, 83, 663.

requeriría un estudio más detallado de la sintomatología para establecer un trastorno y, en consecuencia, una posible intervención médica o psicoterapéutica. Interpretada desde la perspectiva de un exorcista que no explore el caso desde un punto de vista más amplio, esta sintomatología sólo admitiría un diagnóstico: posesión demoníaca. El riesgo de estos modelos a la hora de interpretar la sintomatología consistiría en desconocer el trasfondo relacional que le da origen y la mantiene en el tiempo, implementando estrategias de intervención que prescindirían del carácter interpersonal subyacente. El clínico se fijaría en la *entidad clínica*,⁹⁴⁵ como si el trastorno tuviera vida propia o fuera una *entidad autónoma* que se ha instalado en la persona provocando malestar subjetivo significativo, buscando formas eficaces para disminuir sus impactos o, si es posible, para suprimirla. El exorcista, por su parte, enfocaría todos sus esfuerzos para expulsar aquella *entidad* diabólica o demoníaca que ha tomado posesión de la persona, pues la expulsión de la entidad significaría la desaparición de la sintomatología, toda vez que esta se explicaría por la presencia de aquella. Tanto la entidad clínica como la demoníaca no aparecerían de manera espontánea, como si fueran elementos extraños a la biografía de la persona; han de comprenderse, más bien, como fenómenos emergentes en la historia relacional de la persona. Esto se hace evidente en el proceso terapéutico de la consultante.

Susana estuvo la mayor parte del tiempo silenciada. Esto significa que se sentía impedida para verbalizar todo lo que había vivido con Rogerio, y cuando lo intentó hacer de manera simbólica e indirecta, su madre no le prestó la suficiente atención. Estripar pollitos o martirizar una tortuguita hasta darle muerte eran formas de comunicar no sólo lo que estaban haciendo con ella, sino la expresión de sentimientos intensos. Se sentía *martirizada y estripada* por su agresor. Todas las intervenciones de Rogerio quedaron ‘grabadas’ en su cuerpo, de allí las diferentes sensaciones desagrada-

⁹⁴⁵ Véase: F. Viguria Padilla y Alberto Miján de la Torre, “La pica: retrato de una entidad clínica poco conocida”, *Nutrición Hospitalaria*, 21, no. 5 (2006): 557-566. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2251600>.

bles que experimentaba y el tipo de emocionalidad que le invadía. La experiencia de sometimiento hacía surgir en ella sentimientos de impotencia lo que provocaba, como consecuencia, reacciones agresivas o autolesivas. La relación con lo masculino, por supuesto, estaba distorsionada desde el principio, lo que dificultaba toda relación con otros varones. Su opción por la vida religiosa podría responder a la necesidad de estar al margen de toda relación con varones para prevenir cualquier intervención dañina. Toda la vida de Susana estaba, según su expresión, ‘invadida por la presencia de Rogerio’. Pareciera que él seguía presente a toda hora y en todo momento, como si no se hubiera desprendido nunca, a pesar de haber fallecido hace tiempo atrás. La presencia de Rogerio seguía atormentándola y su cuerpo era el escenario en el que se ponía en escena,⁹⁴⁶ una y otra vez, esta relación tormentosa. La sintomatología que se ha referido se entendería como una actualización de lo que ella había experimentado en otros momentos de su biografía.⁹⁴⁷ Recuérdese lo expuesto en el capítulo segundo respecto de

⁹⁴⁶ Considérese que una reflexión antropológica sobre la vida cotidiana que tiene como protagonistas a los hombres y las mujeres como seres inevitablemente culturales (simbólicos), contingentes y relacionales, debe tener como premisa ineludible el tratamiento de la cuestión del cuerpo, precisamente porque el ser humano no sólo *tiene* un cuerpo, sino que, propiamente, *es* cuerpo. Y, además, un cuerpo que no es simplemente un artefacto objetivado y objetivable, sino una forma de presencia que, de mejor o peor forma, afecta radicalmente a todos los momentos y todas las situaciones de su existencia, y que, en el transcurso del trayecto biográfico de cada persona, tendrá que expresarse *simbólicamente*. A partir de aquí el cuerpo humano se revela (se «va metamorfoseando» en) corporeidad. Entonces, se impone la búsqueda de las múltiples maneras desde las que la corporeidad se expresa, se da a conocer, se insinúa, en y a través del mundo. Aquí es donde, de nuevo, interviene el escenario o, mejor, la *mise-en-scène* del cuerpo humano que es, de hecho, la misma corporeidad, el escenario privilegiado del hombre. Duch, *Escenarios*, 22.

⁹⁴⁷ Los niños y los adultos traumatizados tienen muchos síntomas somáticos para los que no se encuentra ninguna base física clara. Pueden incluir dolores crónicos de espalda y de nuca, fibromialgia, migrañas, problemas digestivos, colon espástico o síndrome del intestino irritable, fatiga crónica y ciertas formas de asma. Van der Kolk, *El Cuerpo*, 128; véase: Lori A. Zoellner, Melanie L. Goodwin, y Edna B. Foa, “PTSD Severity and Health Perceptions in Female Victims of Sexual Assault”, *Journal of*

la concepción semita sobre el alma, según la cual, esta se entiende como *la presencia de los otros en mí*, esto es, sentir en el aquí y ahora lo que se experimentó en otro momento con personas concretas en situaciones específicas.

Cuando se le preguntó a la consultante ¿quién era esa persona de pantalones rojos, cabello crespo y mirada burlona?, no pudo responder en ese momento porque operaba en ella la amenaza proferida por el agresor. A sus 35 años de edad seguía paralizada por el miedo, como si su proceso biográfico se hubiese estacionado a los 4 o 5 años. Si esto es así, se haría comprensible que la sintomatología siguiera anclada a su dimensión corporal, toda vez que el cuerpo es el lenguaje preponderante en un infante que no ha logrado las destrezas del lenguaje articulado o se siente impedido para utilizar las palabras. Cuando Susana sintió que nadie le impedía expresar con palabras lo que ella describía como una imagen, pudo responder a la pregunta: ‘es el maldito esposo de mi tía’. Es probable que un exorcista des-informado hubiese respondido por ella a la misma pregunta con la respuesta frecuente y habitual: ‘es el diablo’. No cabe duda de que para la consultante el *diablo* y Rogerio son la misma persona. En el último párrafo del primer capítulo se establecía la siguiente hipótesis:

Diablo o satanás no es un qué, sino un quién, es decir, una persona concreta que interviene en la vida de otras personas generando daño, división y alteración de la personalidad; *demonio no es un quién, sino un qué*, es decir, hace referencia a fuerzas internas e impersonales que dominan a la persona y la arrastran a comportamientos extravagantes y dañinos para sí y para otros. Ahora bien, para que emerja lo demoníaco en una persona se requiere la intervención del diablo o satanás.⁹⁴⁸

Traumatic Stress, no. 13 (2000): 635-649. <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1007810200460>; Dean Lauterbach, Rajvee Vora y Madeline Rakow, “The Relationship Between Posttraumatic Stress Disorder and Self-Reported Health Problems”, *Psychosomatic Medicine*, no. 67 (2005): 939-947. <https://www.researchgate.net/publication/7453622>.

⁹⁴⁸ cf. Cap I, p. 191.

A partir de la información disponible se podría entender de manera más amplia y profunda la hipótesis planteada. En efecto, *diablo* hace referencia a una persona concreta, *Rogério*, que interviene en la vida de otras personas generando daño, abuso sexual sistemático, dividiendo y alterando la personalidad de la consultante y provocando en ella una sintomatología que remite a los eventos de la infancia. *Demonio* hace referencia a fuerzas internas e impersonales, las *pasiones*, que dominan a la persona y la arrastran a comportamientos extraños, tal como se ha expuesto con anterioridad.⁹⁴⁹ La intervención del diablo-*Rogério* en la vida de Susana provocó la emergencia no sólo de una sintomatología precisa, sino el establecimiento preponderante de una pasión, *la ira*, que parece dominar la forma de ser y de reaccionar de la consultante. Desde esta perspectiva, se comprende que las *pasiones*-demonios tienen una causalidad relacional y biográfica. La ira no sólo emerge relacionalmente, sino que tiene la capacidad de distorsionar la vida entera de una persona, haciéndola impotente ante sus embates.⁹⁵⁰

⁹⁴⁹ En la novela de Tolstoi, *El diablo*, se narra la historia de Evgueni Irténev, un rico hacendado que antes de casarse oficialmente sostenía relaciones sexuales con una campesina, Stepanida, con la cual seguiría encontrándose no obstante ser un hombre comprometido. Ya al final de la narración el protagonista sostiene un breve diálogo consigo mismo: “¿Es que no puedo dominarme? –se dijo-. ¿Es que soy un hombre perdido? ¡Dios mío! Pero no hay Dios. Hay el diablo. Y el diablo es ella. Se ha apoderado de mí, y yo no lo quiero, no lo quiero. El diablo, sí el diablo”. Irténev está claramente dominado por su lujuria y establece una identidad entre el diablo y Stepanida, desplazando el problema de sí mismo a la mujer que lo satisfacía sexualmente. Para terminar con el problema del diablo, decide asesinar a la campesina. En esta breve novela se expone cómo una pasión, la lujuria, hace que una persona pierda el control sobre su vida y termine destruyendo otras. El diablo, sin lugar a dudas, es el mismo Evgueni Irténev. Véase: León Tolstoi, *El diablo* (Barcelona: Carbonell y Esteva Editores, 1905).

⁹⁵⁰ La ira es la agresión incontrolada. La persona no puede ya pensar con claridad, es dominada por la ira. La ira le impide hacer oración. Puede llevarle a una pérdida del apetito y afectar a los sueños de tal manera, que penetren cada vez más en el subconsciente. La ira puede poner a uno enfermo. En ella uno no puede quitarse ya de encima a aquel que le ha herido. Le ha dado tanto poder, que le persigue por todas partes: en la oración, durante las comidas, en el sueño. En ninguna parte se ve libre de él, es como un estar poseído. Grün, *La sabiduría*, 74.

La comparación de dos textos, uno proveniente de estudios literarios de la cultura popular sobre los exorcismos y otro de la literatura patristica sobre las pasiones, ayudará a identificar las similitudes existentes en la descripción de la posesión demoniaca y su estrecha relación con la pasión de la ira.

<p>San Gregorio Magno (540-604) <i>Morales sobre Job</i></p>	<p>Giovanni Battista Codronchi (1595) <i>De Morbis veneficis ac veneficiis</i></p>
<p>Presenta una descripción más precisa de esta pasión y de sus manifestaciones paroxísticas, mostrando que estas permiten equipararla con la locura: “Picado por el aguijón de la ira, el corazón palpita, el cuerpo tiembla, la lengua bosteza, el fuego sube al rostro, los ojos brillan: el hombre se vuelve irreconocible para quienes lo conocen. La boca profiere sonidos, pero la inteligencia ya no sabe lo que dice. ¿En qué se diferencia de un loco en trance un hombre que deja de ser consciente de lo que dice? A menudo sucede que la ira baja hasta los puños y surge con una violencia que se corresponde con la sinrazón. La mente ya no es capaz de ningún control, pues se ha vuelto el juguete de una potencia extraña a ella; y si su rabia actúa sobre sus miembros en el exterior haciendo que golpeen,</p>	<p>En el caso de las manifestaciones fisiológicas y sensoriales se perciben los siguientes fenómenos: un inexplicable hormigueo bajo la piel; palpitaciones en algunas partes del cuerpo; punzadas molestas y dolorosas; calor que sube de los pies hacia la cabeza o viceversa; ampollas sobre la lengua, “<i>quae confestim euanescat, vel piures appareant minutis granulis similes, ex quibus multitudo inhabitantium spirituum arguitur</i>” (Guaccio).⁹⁵¹; una bola en la garganta, que se va hinchando y deshinchando, como si la lengua quisiera salir de la boca; escalofríos por la espalda, los brazos y los riñones; pérdida del apetito; intensos dolores de cabeza; fiebre altísima acompañada de un</p>

⁹⁵¹ Francesco Maria Guaccio, *Compendium Maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur* (Milano: Collegio Ambrosiano, 1624), 285.

<p>es porque en el interior mantiene cautiva al alma, que debería dominarla”.⁹⁵² Los Padres muestran a menudo en el mismo sentido en qué se asemeja a un poseso aquel que es presa de estas formas violentas de ira. Podemos recordar a este respecto el vínculo directo que ven además entre algunas formas agitadas de locura y la posesión diabólica⁹⁵³</p>	<p>debilitamiento del cuerpo; sofocos y vómitos; hinchazón del vientre; color aceitunado del rostro; incapacidad para abrir los ojos; miembros agarrotados; sentir una voz interior que habla y de cuyas palabras no se logra captar el significado; impotencia seminal; indigestión y taquicardias⁹⁵⁴</p>
--	---

Téngase en cuenta que ambos fragmentos corresponden a épocas históricas distintas y hacen referencia a situaciones diversas; san Gregorio Magno está explicando las consecuencias fisiológicas y comportamentales de la pasión de la ira y Codronchi está describiendo las manifestaciones fisiológicas y sensoriales de la posesión demoníaca. Obsérvense las siguientes similitudes: 1. El corazón palpita, el cuerpo tiembla/palpitaciones en algunas partes del cuerpo, taquicardias; 2. La lengua bosteza/ampollas sobre la lengua; 3. El fuego sube al rostro/calor que sube de los pies hacia la cabeza o viceversa; y 4. La boca profiere sonidos, pero la inteligencia ya no sabe lo que dice/sentir una voz interior que habla y de cuyas palabras no se logra captar el significado. Adviértase, además, que la ira *actúa sobre sus miembros en el exterior haciendo que golpeen*, lo que remite a los episodios de agresividad que caracterizaban el comportamiento de Susana anteriormente descritos. Se trate de la pasión de la ira o de la posesión demoníaca, la sintomatología coincide en aspectos fundamentales, toda vez que es el cuerpo el único escenario en el que se manifiestan. Podría conjeturarse que si bien son dos causalidades diversas, confluyen en el mismo lugar, sin embargo, sería más sensato advertir que las pasiones y los demonios son dos maneras de nombrar el mismo

⁹⁵² Gregorio Magno, *Morales sobre Job* (París: 1975), V, 45.

⁹⁵³ Véase: Notas 825-828.

⁹⁵⁴ María Jesús Zamora Calvo, “Posesiones y exorcismo en la Europa Barroca”, *Garoza: Revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, no. 3 (2003): 217. <https://dialnet.unirioja.es/revista/2874/A/2003>.

fenómeno antropológico. No haría falta buscar causalidades distintas para fenómenos corporales estrechamente vinculados.

Ahora bien, que las pasiones y los demonios sean formas distintas de nombrar el mismo fenómeno antropológico queda suficientemente ilustrado en los capítulos precedentes. Interesa, en este momento, identificar la íntima relación que se establece entre la intervención del diablo y el surgimiento de los demonios-*pasiones*. Si por 'diablo', siguiendo el caso clínico, se identifica a una persona, Rogerio en este caso, que ha intervenido de manera dañina en el cuerpo de otra, dejando profundas y dolorosas huellas,⁹⁵⁵ serían estas 'impresiones' las que distorsionarían todas las dimensiones de la persona afectada, generando no sólo la sintomatología descrita, sino la configuración de una pasión dominante, la *ira*, que pareciera tomar posesión de ella. En otras palabras, la *ira-demonio* es el resultado de la intervención del *diablo*-persona.

Si esto es así, entonces se confirmaría que el término diablo sirve para señalar a otro ser humano que destruye la vida de sus semejantes y que los demonios, que parecieran actuar desde dentro de la persona, remitirían a las consecuencias de dichas acciones nocivas. Además, se reafirmaría la intuición de san Pablo, según la cual, las *apetencias-pasiones* son de origen antropológico y, de manera específica, de carácter interpersonal. Esta forma de comprender la posesión demoníaca no se limitaría a considerarla un fenómeno estrictamente patológico como podría sostenerlo un clínico, menos como un fenómeno metafísico o sobre-humano como lo afirmarían un exorcista, sino como un fenómeno que se inscribe en la historia individual de las personas afectadas, historia configurada, necesariamente, por la presencia de otras personas. Que el diablo como *personaje* metafísico no pueda ser el respon-

⁹⁵⁵ Como resultado, las huellas de las experiencias traumáticas se organizan no como narrativas lógicas coherentes, sino como huellas sensoriales y emocionales fragmentadas: imágenes, sonidos y sensaciones físicas. Van der Kolk, *El Cuerpo*, 221. Véase. B. A. van der Kolk y R. Fisler, «Dissociation and the Fragmentary Nature of Traumatic Memories: Overview and Exploratory Study», *Journal of Traumatic Stress*, 8(1995): 505-525. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8564271/>.

sable de la sintomatología característica de la posesión lo atestigua un fragmento de la *Vita Antonii*:

Y porque hablando parezco un loco, escuchad también esto para que no temáis. Creedme, yo no miento. Una vez alguien llamó a la puerta de mi morada y al salir vi a uno que parecía robusto y alto. Cuando le pregunté: «¿Quién eres?», me respondió: «Soy Satanás»; luego le dije: «¿Por qué has venido aquí?», y él añadió: «¿Por qué me acusan sin motivo los monjes y los otros cristianos? ¿Por qué me maldicen en todo momento?» Y cuando yo le dije: «¿Por qué los molestas?», él dijo: «No soy yo, sino ellos mismos los que se turban; yo he acabado siendo débil» (VA 41, 1-3).⁹⁵⁶

Si bien esta es una obra hagiográfica, la intuición de san Atanasio sugiere que la figura de Satanás o del diablo ha servido para que el ser humano se excuse de las propias responsabilidades y culpabilice a otro en su lugar.⁹⁵⁷ Cuando Satanás afirma que él no es el responsable de lo que sucede a los seres humanos, sino que son estos los que provocan su propio malestar, se insinúa que la responsabilidad sobre el malestar subjetivo e interpersonal habría que buscarlo en el corazón humano, no en otro lugar u otras realidades que lo trasciendan. Esta intuición también está presente en el trabajo investigativo de Paz Torres en el cual se establece una correspondencia entre el simbolismo demonio-mujer y el carácter femenino de lo demoníaco. Algunos fragmentos de su investigación resultan esclarecedores:

⁹⁵⁶ Atanasio, *Vida de*, 76.

⁹⁵⁷ El diablo ahora es un ángel caído que interviene todo el tiempo en la vida de los hombres para que éstos no puedan cumplir los mandatos de Dios. Los hombres de los monasterios, con una vida ascética de exagerados ayunos, sacrificios, flagelaciones y represiones de todo tipo, ven pequeños diablillos que los inducen a romper el ayuno, a estornudar durante la misa, a soltar una carcajada, etcétera. La lucha contra él se bate en cada minuto del existir. El diablo se convierte en la excusa perfecta para el menor quebrantamiento de la disciplina monástica. Anel Hernández Sotelo, “Nuestro señor el diablo: reflexiones sobre una necesidad divina”, *Afuera. Estudios de crítica cultural*, no. 6 (2009): 2. <https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=18342>.

Este tipo de patologías, recurrentes en las monjas visionarias, se deben integrar, además, en la estructura patriarcal de una sociedad y una jerarquía eclesiástica que denigran y manipulan a la mujer de manera paternalista, donde el confesor puede ser guía o delator de la monja descarriada. Se entendía que era el confesor quien “debía guiar a la monja, someterla a disciplinas rigurosas, para evitar que fuera engañada por el demonio: los fenómenos místicos eran especialmente sospechosos de ser producto de este mal espíritu, que se cebaba en las debilidades propias del sexo femenino”.⁹⁵⁸

[...] Reclusión forzosa o voluntaria, es fácil comprender la elección de estas mujeres que, ante la disyuntiva de servir a un marido y morir, probablemente, de sobrepeso antes de los treinta años y la de servir a un Señor “que está en los cielos”, preferían el convento, entorno ideal para la meditación y la lectura. La vida intramuros, la guía del confesor y la inmersión en la literatura hagiográfica, así como la emulación de los mártires, son elementos clave en la actitud de las monjas visionarias como Teresa de Ávila o Luisa Benítez.⁹⁵⁹

[...] Se puede hablar seguramente de una patología clínica común a místicos y endemoniados, afectados por una sintomatología paralela: pérdida de consciencia, infabilidad, disociación de la personalidad y pérdida del yo interno, desplazado por el conflicto de la alteridad. Pero en la mayor parte de los casos, estas mujeres ponen en juego una teatralización del dolor, copiando los modelos de santidad que se les proponen. Se trata de una simulación de santidad perfectamente sincronizada, que utiliza el sufrimiento externalizándolo para seducir a su público (hermanas de convento, confesores, inquisidores, etc.).⁹⁶⁰

En los fragmentos de esta investigación se sugiere una serie de condiciones que parecen favorecer la aparición de la sintomatología propia de la posesión demoníaca. Se indica, en un primer momento, el contexto patriarcal donde se “denigra y manipula a

⁹⁵⁸ Adriana Valdés, “El espacio literario de la mujer en la colonia”, *América Latina. Palabra, literatura e cultura*, no. 1 (1993): 467-485. <https://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=%E2%80%99CEL>.

⁹⁵⁹ Paz Torres, “Demonio y mujer”, 349.

⁹⁶⁰ Paz Torres, “Demonio y mujer”, 350.

la mujer”, lo cual supone una relación asimétrica entre el varón y la mujer. Esta situación empujaba a no pocas mujeres en edad núbil a ingresar en los conventos como una alternativa al *servilismo* que supondría el compromiso matrimonial con un varón. A pesar de estas opciones, las mujeres entraban en una relación de sometimiento dentro del convento, toda vez que eran subordinadas a un confesor que les “imponía disciplinas rigurosas”. Sumado a esto, la mentalidad hagiográfica de la época estimulaba estilos de vida que exaltaban el sufrimiento como una vía regia para el encuentro definitivo con Dios, convirtiendo al cuerpo en un escenario donde se desplegaba este drama humano que afectaba, especialmente, a las jóvenes religiosas. No es difícil advertir en todo esto un problema relacional de fondo: *sea en la vida civil o en el convento la mujer estaba sometida al varón*. La información documental no ofrece datos que ilustren las complejidades de este tipo de relacionamiento, sin embargo, se puede inferir que la sintomatología de la posesión demoníaca en estas mujeres estaría asociada a situaciones personales y relacionales muy específicas que no es posible ya identificar. La misma dinámica relacional advierte Miquel Pericás en su estudio sobre la posesión y la práctica exorcista de Jesús en el contexto socio-político del Nuevo Testamento:

En sociedades donde las estructuras generadoras de desigualdad son muy rígidas y estables, las posesiones por espíritus periféricos proporcionan a los individuos más negativamente afectados la posibilidad de expresar indirectamente su protesta y/o ser objeto de un cuidado o una atención especiales. Los tipos de posesiones periféricas más fácilmente adaptables a estos usos suelen manifestarse en forma de dolencias crónicas o de ataques reiterativos. Un ejemplo típico, muy extendido entre las sociedades patriarcales y al que ya hemos hecho alusión, es el de las posesiones reiteradas producidas por espíritus periféricos especializados en agredir a mujeres -fundamentalmente jóvenes casadas o adolescentes en edad casadera-, un colectivo subordinado que en las sociedades tradicionales tiene muy pocas oportunidades o esperanzas de emancipación.⁹⁶¹

⁹⁶¹ Esther Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), 96-97;

[...] No es, pues, extraño que la falta de salud esté presente de una forma más dolorosa y constante en las vidas de los colectivos subordinados que en las de las élites gobernantes, y que el deseo de satisfacer esta carencia juegue un papel mucho más central en la experiencia popular de lo trascendente que en la vida religiosa de los estratos sociales superiores. Las élites sociales no sienten la necesidad de modificar el *statu quo* porque su mantenimiento les asegura el poder para gestionar de la forma más convincente posible las condiciones en las que viven la enfermedad. Los colectivos subordinados, sin embargo, suelen verse obligados a vivir la enfermedad en unas condiciones impuestas por un orden y una dinámica social que no tiene en cuenta sus necesidades e intereses.⁹⁶²

Parece indiscutible el carácter relacional subyacente al fenómeno de la posesión demoníaca. El estudio de las condiciones socio-culturales realizado por Miquel Pericás en el siglo I coincide, en lo fundamental, con la investigación de Paz Torres en el siglo XVII, toda vez que el contexto de las posesiones se caracteriza por un tipo de relacionalidad que impone y justifica la asimetría entre los seres humanos, la preponderancia del varón sobre la mujer y el sufrimiento de las clases sociales subordinadas. Este tipo de circunstancias constituyen el trasfondo interpersonal que da origen a los fenómenos de posesión demoníaca, lo cual sugiere una causalidad antropológica y relacional. La referencia a los espíritus periféricos como agentes causantes de la posesión, según Pericás, es una manera de indicar el tipo de interpretación que realizan las diferentes clases sociales cuando se hace manifiesto y público el fenómeno de la posesión.⁹⁶³ Desde esta perspectiva, hay dos cuestio-

véase: Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religions. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (London: Routledge, 2005), 92-97.

⁹⁶² Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus*, 100-101.

⁹⁶³ Decimos que la posesión por espíritus es un fenómeno cultural porque depende esencialmente de la interpretación que el grupo humano donde se produce da a ciertos contenidos de la experiencia. En un grupo que no cree en la existencia de espíritus poseedores no puede haber posesiones. Por su parte, las culturas que creen en la existencia de espíritus poseedores identifican como una señal inequívoca de posesión ciertos estados en los que el sujeto parece haber perdido o tener limitado el control sobre las

nes que confluyen en un mismo fenómeno, a saber, el trasfondo relacional y biográfico que permanece invisibilizado y la manifestación del malestar subjetivo que se interpreta prescindiendo de la situación personal e interpersonal del individuo afectado. En otras palabras, se atribuye a causalidades exógenas la manifestación del fenómeno desconociendo o silenciando los motivos endógenos.

Esta parece ser la dinámica que se encuentra detrás de lo que sucedía en el siglo I, en el siglo XVII y en el caso de Susana. Llama la atención que las víctimas de ‘posesión’, sean, en su mayoría, mujeres en edad casadera o jóvenes religiosas. Una mirada atenta a los datos ofrecidos por las investigadoras permite establecer el tipo de relación que subyace y explica el malestar subjetivo de estas mujeres, toda vez que en todos los casos mencionados se hace referencia a la cultura patriarcal, esto es, el dominio del varón y la subordinación de la mujer. No es posible desentrañar las características de este tipo de relación en los textos de Paz y Pericás debido a su ocultamiento, es decir, a la imposibilidad de ir más allá de los documentos y describir lo que acontecía a esas mujeres en su relación con aquellos varones. No obstante, el caso clínico que se viene analizando ofrece sugerencias para inferir lo que podría haber sucedido tanto en el siglo I como en el XVII, teniendo en cuenta que la relación de subordinación a la que se ha visto sometida la mujer por parte del varón transversaliza, en gran medida, la historia de la humanidad. Por otro lado, las consecuencias de este tipo de relacionalidad se expresan en la realidad corporal de las mujeres, de allí que la sintomatología, pese la distancia de los siglos, conserve características similares.⁹⁶⁴ Se advierte, entonces, que la

acciones de las que la sociedad le considera normalmente responsable. Los tipos de estados, acciones o conductas asociados de esta manera a la posesión espiritual dependen también de la cultura. Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus*, 33.

⁹⁶⁴ Un notable 96 % de las chicas, ahora ya mujeres, permanecieron en el estudio desde el inicio. Los resultados fueron inequívocos: en comparación con las chicas de la misma edad, raza y circunstancias sociales, las chicas que habían sufrido abusos presentaban un gran abanico de efectos profundamente negativos, como déficits cognitivos, depresión, síntomas disociativos, un desarrollo sexual alterado, altas tasas de obesidad

sintomatología que suele ser interpretada como consecuencia de unas entidades *no humanas* que poseen a la persona se explicaría mejor si se tiene en cuenta el trasfondo biográfico y relacional de las mujeres afectadas. En el caso de Susana, por ejemplo, es fácil establecer la estrecha relación entre el tipo de intervención realizada por Rogerio y la sintomatología de la consultante. No haría falta, pues, buscar una causalidad ajena a esta relación interpersonal para comprender la configuración del fenómeno y su manifestación.

Hay otro detalle no menos importante que valdría la pena tener presente. Si se tiene en cuenta lo anterior, se advertirá que son los varones quienes establecen las condiciones para imponer y justificar el sometimiento de las mujeres. Sea desde el poder militar, económico, político, académico o religioso, el varón ha intentado subordinar a la mujer, lo que fácilmente le hace aparecer como agente del sufrimiento subjetivo de no pocas féminas. Esta afirmación no excluye a la mujer como responsable de generar, también ella, sufrimiento subjetivo a otras personas, incluyendo a otros varones; pretende, más bien, indicar que en términos generales ha sido el varón quien más daño ha generado en la historia de la humanidad, especialmente, en términos de abuso emocional y sexual contra las mujeres y los menores de edad.⁹⁶⁵ Aunque no

y automutilación. Abandonaban los estudios secundarios en una mayor proporción que el grupo control, sufrían más enfermedades mayores y usaban más la asistencia sanitaria. También mostraron anomalías en las respuestas de sus hormonas del estrés, tuvieron un inicio más temprano de la pubertad y acumulaban distintos diagnósticos psiquiátricos aparentemente no relacionados. Van der Kolk, *El Cuerpo*, 205-206.

⁹⁶⁵ Tal y como constaba en la carta, todo había comenzado cuando, a finales de octubre de 1637, se descubrió en varias mujeres «un género de enfermedad oculta [...] y tan rara que tendidas cahian en tierra sin uso de razon ni sentido y entumecidas las gargantas, dando voces en grito como si las aogaran, con accidentes muy frequentes y extraordinarios». Dada la incapacidad de los médicos para remediar tales males, fueron los párrocos citados quienes se hicieron cargo de la situación. Pero a medida que aumentaban las oraciones y exorcismos, ascendía también el número de posesas o «espiritadas», así como la variedad de los síntomas manifestados por las afectadas: «mortales congojas y ansias de muerte [...] tullimientos [...] continuos ypos, suspiros inmediatos, risas incesantes, llantos, melan-

sea el propósito de esta investigación se podría sugerir que la encarnación del Verbo (Jn 1, 14) en la persona de Jesús, un varón de la estirpe de David (Lc 1, 32), obedece a un propósito divino de reparación de la figura masculina. El nuevo Adán (1Co 15, 21-22) no sólo simbolizaría una nueva humanidad, sino una manera distinta y alternativa de ser varón en la historia humana. En efecto, los relatos evangélicos evidencian el trato cercano y compasivo de Jesús en su relación con los niños y con las mujeres (Lc 9, 48; Jn 8, 1-11), permitiendo que estas hicieran parte del grupo de discípulos (Lc 8, 1-3) y fueran las primeras testigos de la resurrección (Mt

colias, vomitos, calenturas ardientes, dolores de yxada vehementísimos, del vientre, estomago y caveza». A ello se añadía un irrefrenable rechazo por lo sagrado: muchas decían no poder orar en voz alta en la iglesia ni ver la hostia consagrada, «presentándoseles a veces negra», tampoco confesarse ni recibir la comunión, además de experimentar una particular inquina por el rosario y en especial por la celebración de la Eucaristía. No obstante, la supuesta pasividad y resignación de sus habitantes no era tal. Lejos de convertir al diablo en el único responsable de lo sucedido, muy pronto se señaló como culpables a varios individuos considerados brujos y, por tanto, capaces de maleficar a quienes lo desearan. El principal acusado era Pedro de Arruebo, joven labrador poderoso, rico y atractivo, de carácter caprichoso y violento, cuyo principal empeño era gozar carnalmente de las mujeres. Tenía varios cómplices entre los que destacaban Miguel Guillén, sastre y gaitero ocasional, audaz, bravucón, mujeriego, bebedor y jugador, como su amigo, y Juan de Larrat, cirujano bearnés que, por su oficio, tenía fácil acceso a muchas pacientes a quienes trataba de engatusar mediante sus curas. María Tausiet, “La batalla del bien y el mal: ‘Patrocinio de ángeles y combate de demonios’”, *Hispania Sacra*, 61, no. 123 (2009): 128-129. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2963524>. El uso de la fuerza para someter es más alto por parte de los hombres que de las mujeres, el 8.7 por ciento de las mujeres ha sido pateada o arrastrada por parte de su pareja, a diferencia de los hombres que reportan en un 1.8 por ciento. Así mismo, el intento de estrangulamiento o quemar a la pareja también es mayor contra las mujeres; al 4.4 por ciento de ellas su pareja ha tratado de estrangularla o quemarla. Los agresores siguen siendo en mayor medida personas conocidas: en el 19.3 por ciento de los casos fueron las exparejas, el 14.3 por ciento un pariente, el 14 por ciento un conocido, el 11.6 por ciento el exnovio, el 5.7 por ciento el padrastro y el 5.4 por ciento el padre. Profamilia, “Encuesta Nacional de Demografía y Salud (ENDS). Resumen Ejecutivo”, (2015): 79, 82 (consultada el 26 de junio de 2019). <https://profamilia.org.co/investigaciones/ends/>.

28, 7; Mc 16, 7; Lc 24, 6). Sería interesante realizar un ejercicio investigativo para probar esta hipótesis, sin embargo, de momento basta con sugerirlo, toda vez que el tema en cuestión hace referencia a la figura de los varones como protagonistas y principales responsables del sufrimiento interpersonal y del mal histórico en general. Quizá este sea el motivo, consciente o inconsciente, que ha inducido a los artistas a representar con rasgos masculinos tanto al diablo como a los demonios. Burton ha advertido sobre el carácter preponderantemente masculino de las representaciones del señor de las tinieblas.⁹⁶⁶ Las figuras 8, 9 y 10 ilustran el carácter masculino del diablo y de los demonios.

Nótese la estructura masculina de estas representaciones. Si bien algunas de ellas parecieran aproximarse a rasgos fenotípicos de la mujer, especialmente en la región pectoral, el conjunto es preponderantemente masculino. Sería interesante realizar un estudio iconográfico sobre este asunto, sin embargo, basta con sugerir que el imaginario popular tiende a identificar estas figuras con características propiamente viriles.⁹⁶⁷ Pareciera, entonces, que la representación del diablo condensara en una imagen las características dañinas del comportamiento masculino: intimidación, actitudes lujuriosas, engaño, abuso, amenaza, entre otras. Sin pretender que un caso clínico sea la clave de lectura de un proceso

⁹⁶⁶ Véase: Cap I, nota 63. Pero en el Ochocientos todo cambia. El Diablo ya no aparece como el horrendo bestión medieval y ni siquiera como una criatura que conserve rastros de su origen sobrehumano. Se transforma, se desanimaliza, cobra aspecto y figura de hombre, de un hombre un tanto singular, un tanto excéntrico, un tanto enigmático, pero que, sin embargo, no se distingue mucho de nuestra especie, salvo por sus actos y sus palabras. Ya no es ángel ni bruto, sino, casi siempre, un hombre más o menos bien vestido que a primera vista podría confundirse con cualquiera de los muchos hombres raros y misteriosos que andan sueltos por nuestras ciudades. Papini. *El diablo*, 131.

⁹⁶⁷ Vemos, por ejemplo, en una imagen bastante conocida de William Blake, que Satanás aparece bajo la forma de un hombre oscuro y musculoso; en otra versión, tiene una tez mucho más clara, pero se le presenta con unas enormes alas de murciélago. Podemos apreciar un contraste parecido en las ilustraciones realizadas por Gustave Doré sobre la escena de Balaam y la tentación de Jesús. Kelly, *Pobre diablo*, 306.

Figura 8. *Representación masculina del diablo*



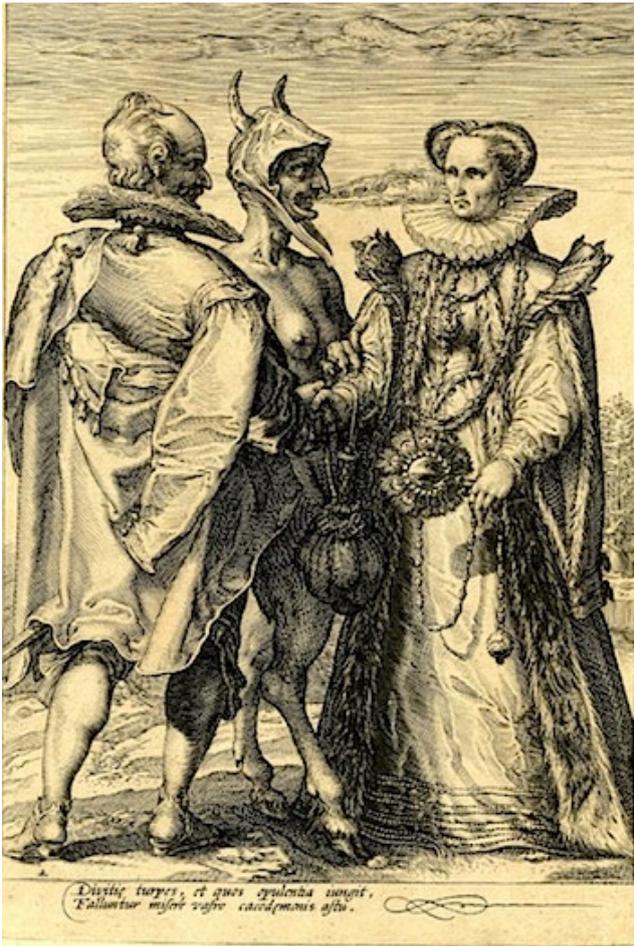
-
- * La imagen fue realizada por un grabador anónimo e impresa por Dirk Jacobsz en 1525. Representa la tentación de Cristo. El demonio aparece representado con alas de ángel, rabo y orejas puntiagudas. Jorge Ledo, "Lucifer Renascens o representaciones renacentistas del diablo", *Ficta eloquentia* (2008). Acceso el 9 de noviembre de 2020. <http://jorgeledo.net/2008/12/lucifer-renascens-o-representaciones-renacentistas-del-diablo/>.

Figura 9. *Representación masculina del diablo*



- * Se trata de un ángel con cola de serpiente. Por supuesto, la representación depende directamente del Apocalipsis: “Hubo un gran combate en los cielos. Miguel y sus ángeles lucharon contra el Dragón. También el Dragón y sus ángeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya lugar en el Cielo para ellos. Y fue arrojado el Dragón, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus ángeles con él.” (*Apocalipsis* XII: 7-9). Realizado por Marten de Vos en 1584. Ledo, “Lucifer Renascens”.

Figura 10. *Representación masculina del diablo**



* El diablo, por supuesto, también tiene una intervención directa en la vida cotidiana. Un buen ejemplo, y a la vez un alarde de imaginación creativa, se encuentra en las tres imágenes que Hendrik Goltzius dedicó al tema del matrimonio (1595). En la imagen dedicada al matrimonio de conveniencia, quien oficia el enlace es Satanás. Aquí aparece reflejado con patas de cabra, garras de águila en vez de manos, pechos de mujer, cuernos y una capucha que le cubre la cabeza. Ledo, "Lucifer Renascens".

histórico que se extiende a lo largo de los siglos, se podría inferir que las representaciones iconográficas sobre el diablo visibilizan lo que acontece dentro de las familias y que permanece oculto a los ojos del público. La iconografía diabólica o demoníaca, pues, podría ser una denuncia pública sobre el tipo de abuso perpetrado por no pocos varones en la intimidad de sus grupos familiares, siendo las mujeres y los niños las principales víctimas. Lo que se hace manifiesto al público es la sintomatología de las personas poseídas, no así las causas interpersonales que la producen. En el caso de Susana, las hermanas de la comunidad observaban perplejas sus comportamientos extraños, sin embargo, no lograban comprender el trasfondo que les daba origen. El silenciamiento de la consultante no sólo mantenía su experiencia de sufrimiento, toda vez que no podía expresar lo que realmente sucedía, sino que perpetuaba la interpretación de aquellas personas que atribuían a causas exógenas lo que acontecía a la joven religiosa.

De todo lo expuesto en este apartado se podrían extraer las siguientes conclusiones: 1. La posesión demoníaca podría comprenderse como un fenómeno antropológico de origen interpersonal; 2. Es en una relación interpersonal específica y nociva en la que se *va configurando* el fenómeno de la posesión; 3. La *sintomatología* de la posesión se explicaría a partir de la relación interpersonal o las relaciones que le dan origen; 4. Quien asume en este tipo de relaciones el rol de perpetrador podría identificarse con los términos *diablo* o *satán*, toda vez que remiten a la intervención dañina de personas concretas en la vida de sujetos vulnerables; 5. Quienes asumen el rol de perpetradores estarían *empujados*, a su vez, por sus propias *pasiones*; es decir, estarían *endemoniados*; 6. La intervención dañina de estas personas dejarían profundas *huellas* en la totalidad de la persona afectada; 7. Estas huellas o impresiones configuran, al mismo tiempo, las *pasiones* que dominan la vida de las víctimas; 8. La *pasión dominante* toma posesión de la persona afectada y estaría en la base de sus comportamientos extravagantes; 9. El *silenciamiento* al que son sometidas las víctimas mantiene la experiencia de sufrimiento subjetivo y contribuye a interpretaciones inadecuadas sobre la sintomatología; 10. Las características de las pasiones, ya expuestas, se suelen identificar con la presencia de entidades ajenas a la persona que usualmente se denominan

demonios; 11. Estar dominado por una o varias pasiones equivale a estar *endemoniado*; 12. Para que se produzca el fenómeno de la posesión demoníaca es necesaria la intervención del diablo, esto es, de una persona concreta que interviene dañinamente en la vida de otra persona; 13. En términos generales, son los varones quienes suelen intervenir de manera abusiva en la vida de otras personas, especialmente en menores de edad y mujeres vulnerables; 14. El imaginario popular suele representar al diablo con rasgos preponderantemente masculinos, quizá como una forma de condensar en una imagen las características nocivas del comportamiento viril; 15. Se suele interpretar este tipo de sintomatología prescindiendo de la historia personal e interpersonal de la persona afectada; y 16. El fenómeno de la posesión demoníaca requiere una minuciosa exploración interpersonal para comprender su naturaleza, evitando diagnósticos apresurados que pasen por alto toda esta complejidad antropológica y relacional que le subyace.

Es probable que algunos lectores sientan indignación por esta forma de entender la posesión demoníaca, toda vez que parece prescindir de las interpretaciones tradicionales sobre la actuación del diablo y los demonios, alegando que fenómenos sobre-naturales y realmente sobre-humanos⁹⁶⁸ no podrían explicarse indagando

⁹⁶⁸ Con respecto a los síntomas relacionados con sucesos raros y extraordinarios, Guaccio cita los siguientes: hablar y comprender lenguas desconocidas; discutir de cosas altas y sublimes cuando se es ignorante; revelar hechos ocultos, olvidados, futuros o arcanos, como los pecados y los pensamientos de los presentes; agitarse de forma continua; sentir una voz interior que habla y de cuyas palabras no se logra captar el significado; olvidar todas las cosas que se han hecho o dicho mientras se está poseído; imposibilidad de someterse a las ceremonias de culto divino; cantar según los cánones musicales sin tener conocimiento de la ciencia musical; sentirse impulsado a arrojarse a un precipicio o a suicidarse; volverse de repente estúpido, ciego, cojo, mudo, lunático, paralítico; verse asaltado por súbitos e inesperados terrores; mostrar turbación cuando se leen los exorcismos; tomar como un peso insoportable la mano del sacerdote exorcista impuesta sobre la cabeza. Véase: L.J. Gayral, *Les délires de possession diabolique* (Paris: Vigot Freres, 1944); Massimo Petrocchi, *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento* (Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1957).

do, solamente, la historia personal y relacional de los endemoniados. A estos legítimos cuestionamientos se podría responder que no todo suceso extraño reclama, necesariamente, una causalidad igualmente extraña, toda vez que el ser humano es una realidad amplísima, un microcosmos, como afirmaban los griegos, que no siempre se logra conocer del todo. Hay personas que no saben dar razón, por ejemplo, de sus estallidos de cólera, asegurando que esa es su manera de ser o que no conocen los motivos de tales reacciones. Afirmar de sí mismo ‘así soy yo’ no es una respuesta satisfactoria en estos casos, suena, más bien, a un profundo desconocimiento de lo que sucede interiormente. Si esto sucede en casos aparentemente sencillos como un estallido de cólera ¿no será mayor el desconocimiento en situaciones en las que se escuchan voces internas o aparecen marcas en alguna parte del cuerpo? Se intenta sugerir con esto que es más lo que el ser humano desconoce sobre sí mismo que lo que cree conocer. Este desconocimiento de sí mismo obedece a lo que se planteaba en el segundo capítulo a propósito del alma, entendida como *la presencia de los otros en mí*, pues son muchas las personas que han intervenido en la biografía personal y la memoria consciente no logra recuperar todo lo que dijeron o hicieron esas personas en la propia vida, ni imaginar las consecuencias fisiológicas, emocionales, cognitivas y comportamentales de dichas intervenciones.

No se trata, entonces, de negar la existencia de realidades que trasciendan lo humano, sino de agotar todos los recursos disponibles para entender lo que sucede en la vida de una persona, sobre todo cuando se evidencia una sintomatología aparentemente inusual e inexplicable. Una vez agotados todos los recursos para la comprensión de estos fenómenos a través de la exploración de la historia personal y relacional de los implicados, queda abierta la posibilidad para buscar otras explicaciones allende el sujeto. El punto de partida que se asume en esta investigación para comprender el fenómeno de la posesión demoníaca no es el diagnóstico apresurado –sea desde la clínica o la práctica del exorcismo– una vez avistada la sintomatología extravagante, sino la exploración interpersonal honesta, paciente y reposada que le permita a la persona afectada entender, desde sí y por sí misma, el proceso de configuración interpersonal que da origen a la sintomatología

y, por supuesto, al malestar subjetivo. Asumir, entonces, que el fenómeno de la posesión demoníaca podría comprenderse como un acontecimiento antropológico de origen interpersonal supone una serie de implicaciones que es importante tener presente, no sólo para profundizar en la investigación, sino para proponer estrategias de intervención que respondan a la complejidad del fenómeno en cuestión.

Implicaciones para la investigación y la intervención

No hay duda de que el fenómeno de la posesión demoníaca es un acontecimiento que impacta por la peculiaridad de sus manifestaciones, sobre todo cuando se ha tenido la oportunidad de participar en una sesión de exorcismo y se ha podido observar la escenificación de un conflicto que trasciende la conflictividad de lo cotidiano. En no pocas culturas, según sugieren los registros documentales consultados, se ha presentado este fenómeno, convirtiéndose en objeto de un sinnúmero de interpretaciones que intentan comprender lo que sucede a la persona 'poseída', estableciendo, también, los posibles agentes responsables de la posesión. En términos generales, se atribuye a entidades *espirituales*, normalmente el diablo o los demonios, la responsabilidad del desajuste personal del poseso y la consecuente dificultad para ajustarse a la normatividad establecida en cada cultura.⁹⁶⁹ Esta idea, según la cual el diablo o los demonios son los responsables últimos de la posesión, está arraigada en la mentalidad de no pocas personas y constituye un pre-supuesto a partir del cual se interpretan aque-

⁹⁶⁹ En otras palabras, para tener una idea de qué es un ser espiritual tenemos que quitar de él todo lo que pertenece a nuestro mundo, es decir, en primero lugar el cuerpo; el espíritu, por tanto, es un ser incorpóreo; pero hay que tener un concepto positivo de lo incorpóreo, es decir, no sabemos qué es realmente. El diablo no sólo es un espíritu, sino un *puro espíritu*, es decir, un espíritu completo, que existe como tal; se trata, pues, de un espíritu superior al alma. [...] El motivo fundamental que lleva al demonio a posesionarse de una persona es la gran satisfacción que siente al molestar a los hombres y al servirse de ellos para manifestar su odio contra Dios. Balducci, *El Diablo*, 21, 186.

llos sucesos que, por su extravagancia y extrañeza, rompen con el criterio de normalidad subjetiva. La fijación de este pre-supuesto se ha visto favorecida, históricamente, por aquellos sistemas religiosos que incorporan en su cosmovisión las figuras del diablo o los demonios como elementos imprescindibles de su doctrina, de sus prácticas rituales y de sus sistemas morales.

La fijación de esta idea impide que se pueda comprender el fenómeno de la posesión demoníaca desde otra perspectiva. Los intentos alternativos de explicación suelen ser calificados como ‘heterodoxo’, como una traición consciente a la tradición recibida o una conspiración contra el reino de Dios;⁹⁷⁰ en otros casos, se argumenta que sería el mismo diablo quien induciría este tipo de planteamientos con la finalidad de ocultar su presencia y provocar la negación de su existencia, de esa forma -se sostiene- podría seguir actuando maliciosamente en la historia humana de manera inadvertida, tal como lo sugiriera el poeta francés Charles Baudelaire en uno de sus pequeños poemas en prosa titulado *El jugador generoso*:

“Queridos hermanos, no olvidéis nunca, cuando oigáis elogiar el progreso de las luces, que la más bonita astucia del diablo está en persuadirnos de que no existe”.⁹⁷¹

La referencia al ‘progreso de las luces’ que hace el poeta es una clara alusión al desarrollo de la razón humana propia de la Ilustración, movimiento cultural que la entronizaría como una ‘nueva diosa’ que haría innecesario el recurso a las creencias religiosas para explicar la realidad en su conjunto; la razón humana, se creía, explicaría todo fenómeno que acaeciera en la espacio-temporalidad a partir de su estructura lógica y el recurso a la verificación empírica.⁹⁷² Desde esta perspectiva, el fenómeno de la posesión

⁹⁷⁰ Balducci, *El Diablo*, 147.

⁹⁷¹ Charles Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa* (Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe Argentina, 1948), 48; Rosalía Torrent, *Baudelaire y la imagen de Satán*, *Recerca. Revista de pensament i analisi*, no. 5 (1995): 59. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1200585>.

⁹⁷² Al propio tiempo, a partir de la Ilustración, este cambio copernicano, que tan profundamente ha afectado a nuestra cultura, pone de manifiesto que

demoníaca se explicaría a partir de presupuestos antropológicos, sociológicos y psicológicos despojando a las creencias religiosas de su capacidad explicativa.⁹⁷³ Este giro epistemológico podría ser el trasfondo cultural que inspirara al poeta para considerar que la ‘no existencia del diablo’ es una forma para sugerir la insuficiencia de las creencias religiosas a la hora de explicar fenómenos que se caracterizan por su extrañeza y desconcierto. El diablo, entendido como una entidad espiritual, personal, incorpórea y a-histórica, ha venido perdiendo, desde entonces, aquel protagonismo que se le atribuía en otros estadios culturales, lo cual exige una renovada manera de comprender a qué se hace referencia cuando se emplean los términos diablo y demonios, o cuando se diagnostica un caso de posesión demoníaca. Toda la argumentación de esta investigación ha estado en función de mostrar que la posesión demoníaca podría comprenderse como un fenómeno antropológico de origen interpersonal, lo que supone ir más allá de las explicaciones convencionales y des-entrañar las complejidades biográficas de quienes se afirma estarían poseídas por una entidad extraña. Esta manera alternativa de comprender la posesión demoníaca tiene implicaciones que conviene exponer con cierto detenimiento.

Necesidad de lo interdisciplinar

El Papa Francisco, en la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*, hace una invitación a las universidades católicas y a las facultades eclesiásticas para que asuman el principio de la interdisciplinariedad en su forma ‘fuerte’, de tal manera que los procesos de investigación y docencia puedan establecer lo que el pontífice

la anulación mitológica y teológica del mal ha provocado —está provocando— como consecuencia directa su *psicologización*. Duch, *Estaciones*, 38.

⁹⁷³ A través de este fragmento, el poeta francés manifiesta claramente lo que en su siglo se adivinaba: la puesta en cuestión de una figura que, durante siglos, había acompañado al ser humano, ejerciendo sobre él la implacable tiranía del miedo. La razón, «el progreso de las luces», dejaba de lado, por incómodo e indemostrable, a ese ser que se nos había descrito siniestro y amargo, que intentaba desbaratar con su existencia la idea de bondad. Duch, *Estaciones*, 59.

denomina, siguiendo a su predecesor, una ‘síntesis orientadora’.⁹⁷⁴ La relevancia de lo interdisciplinar radica en la posibilidad de trascender el campo limitado de las disciplinas,⁹⁷⁵ toda vez que estas demarcan de manera estricta su objeto de estudio desatendiendo, en muchas oportunidades, otras dimensiones que configuran la totalidad de la realidad o la complejidad del ser humano. El prefijo latino *inter* establece un vínculo con una raíz o base léxica de una palabra alterando o modificando su significado, con lo cual se sugiere que el término *inter*-disciplinar implica una ampliación y modificación de las disciplinas que intervienen en el estudio de un objeto específico. Cuando un grupo de disciplinas deciden trabajar *entre* sí para abordar una cuestión de interés común, han de estar dispuestas, igualmente, a dejarse interpelar y a re-considerar algunos de sus elementos constituyentes con el fin de ampliar la propia perspectiva; esta es, propiamente, la forma ‘fuerte’ de interdisciplinariedad que recomienda el obispo de Roma a los investigadores y docentes de las universidades católicas.

La posesión demoníaca, objeto de consideración en la presente investigación, ha sido estudiada desde una perspectiva interdisciplinar, pues no resulta fácil establecer qué disciplina en particular se ha encargado de su estudio. Si bien es un fenómeno registrado en algunos textos del Nuevo Testamento, no se encuentra en ellos

⁹⁷⁴ Francisco, *Veritatis gaudium*, 4c.

⁹⁷⁵ La disciplina ofrece una imagen particular de la realidad, es decir, de aquella parte que entra en el ángulo de su objetivo. Según Marcel Boisot (1979: 101), se caracteriza por tener objetos observables, fenómenos que son la materialización de las relaciones entre ellos y leyes que explican los fenómenos y permiten la predicción. El positivismo contribuyó con su énfasis de precisión a la imposición de metodologías de investigación que hicieron que el camino de la ciencia tomara una dirección cada vez más reduccionista; la especialización fue creando lo que Johansen Bertoglio (1992:22) denominó “sordera especializada” y que, según el mismo autor, sólo puede combatirse creando un “oído generalizado”. Nydia Caicedo, “La interdisciplinariedad como enfoque para la construcción de competencias a nivel universitario”. Nydia Margot Caicedo Cuenca, “La interdisciplinariedad como enfoque para la construcción de competencias a nivel universitario”, *Didascalía. Didáctica y Educación*, 1, no. 2 (2010): 70. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4227164>.

una explicación sobre su génesis o los factores contribuyentes a su mantenimiento en el tiempo, por ejemplo; están elaborados, más bien, para resaltar una idea fundamental, a saber, con Jesús de Nazaret se establece la era mesiánica e irrumpe el reinado de Dios.⁹⁷⁶ Si bien es cierto que ha sido objeto de discusiones teológicas, no constituye un elemento esencial de la doctrina de la Iglesia, con lo cual se sugiere que tampoco la teología se ha encargado de comprender la posesión demoníaca de una manera sistemática. Ciertamente la Iglesia ha establecido doctrina sobre el diablo y los demonios, sin embargo, la cuestión de la posesión demoníaca se ha mantenido como una reflexión teológica marginal que, entre otras cosas, se ha limitado a re-afirmar y ‘repetir’ lo que tradicionalmente se ha considerado sobre este asunto.⁹⁷⁷ La mitología, por su parte, se ha ocupado de las figuras del diablo o de los demonios como representaciones del mal, intentando comprender cómo las diferentes elaboraciones mitológicas, en la diversidad de

⁹⁷⁶ Las acciones maravillosas de Jesús (acciones en favor de enfermos y endemoniados) significan que el Mesías ha llegado, que está cerca el reinado de Dios. “Los gestos prodigiosos de Jesús –escribe R. Fabris– se colocan en un ambiente cargado de esperanzas religiosas, mantenidas por la gran tradición bíblica que alimentó los anhelos de una intervención liberadora de Dios en la historia de su pueblo”. Como anticipaciones del Reino, los milagros son curaciones o vivificaciones que profetizan, en un mundo amenazado por las sombras de la muerte, la vida definitiva. Floristán, *Teología práctica*, 27; véase: Rinaldo Fabris, *Jesús de Nazareth. Historia e interpretación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985). Por una parte, el reinado de Dios sería vivido como acontecimiento trascendente sanador del paciente y del grupo de simpatizantes que participaba en el ritual y le acogía. Por otra, el mismo reinado de Dios sería incoado por una praxis ética que transformaba el entorno social para que los enfermos y posesos se pudieran reintegrar en él. Los ex-posesos que se asociaran al movimiento de Jesús tendrían además la posibilidad de sustituir su anterior reacción mórbida y pasiva contra el *statu quo*, por una reacción activa basada en el compromiso personal con esa praxis ética transformadora de la realidad social. Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus*, 170.

⁹⁷⁷ La certeza de tener por Padre a un Dios que cuida de los hombres y los defiende, y la certeza con que Jesús afirma su completa victoria sobre toda fuerza maligna, hacen que en el anuncio de la *buena noticia* esté de todo punto ausente el miedo a los demonios, que en el Nuevo Testamento desempeñan un papel muy marginal. Maggi, *Jesús y Belcebú*, 91.

culturas, se han esforzado por entender y explicar la presencia del mal cósmico, histórico y moral. La psicología, desde otra perspectiva, considera la sintomatología, normalmente asociada con la posesión demoníaca, como criterios diagnósticos que configuran un trastorno mental, dejando de lado consideraciones de orden religioso o mitológico. Dificilmente una de estas disciplinas estaría en condiciones de comprender, desde sus propios presupuestos, un fenómeno tan complejo como la posesión demoníaca.

¿Es la posesión demoníaca un objeto *particular* de estudio de la investigación bíblica, de la teología, de la mitología o de la psicología? Hay, ciertamente, estudios bíblicos, teológicos, mitológicos y psicológicos sobre esta cuestión, sin embargo, suelen enfocarse en aspectos muy específicos de la posesión demoníaca, marginando factores decisivos que contribuyen a su configuración histórica. La posesión demoníaca, como fenómeno antropológico e histórico, es un acontecimiento complejo que reclama un estudio de carácter interdisciplinar, toda vez que confluyen en él elementos propios de varias disciplinas. Dificilmente una disciplina en particular, desde sus presupuestos epistemológicos y metodológicos, podría ‘dar razón’ de la complejidad que supone la posesión demoníaca, de allí la imperativa necesidad de un trabajo interdisciplinar que permita a las disciplinas implicadas la re-consideración de sus presupuestos y la ampliación de sus horizontes de comprensión.⁹⁷⁸

Carácter articulador de lo antropológico

Se ha insistido hasta la saciedad que la posesión demoníaca es un fenómeno antropológico, toda vez que es en un ser humano concreto, situado en un contexto cultural determinado, donde se escenifica el drama subjetivo e interpersonal que suele caracterizar

⁹⁷⁸ La interdisciplinariedad implica voluntad y compromiso de elaborar un marco más general, en el que cada una de las disciplinas en contacto se modifican y dependen unas de otras; conduce a transformación en metodologías de investigación, a modificación de conceptos y terminología fundamental; requiere la presencia de especialistas en las disciplinas comprometidas, para poder jerarquizar lo imprescindible y definir los términos y alcances de la integración. Caicedo, “La interdisciplinariedad”, 70.

este tipo de acontecimientos. Lo antropológico, es decir, todo lo relacionado con el *homo*, es el *lugar* privilegiado para un estudio de carácter interdisciplinar, pues cada ser humano se convierte en un 'punto de confluencia' en el que se dan cita los diferentes objetos de estudio de las más diversas disciplinas. Es el ser humano concreto quien se pregunta por la presencia del mal en el mundo, una vez lo ha experimentado en la variedad de sus manifestaciones; es el ser humano quien se inquieta por lo que le antecedió –lo protológico- o por lo que le seguirá –lo escatológico-; es este o aquel ser humano quien sufre y se angustia por lo que le sucede en su cuerpo, sobre todo cuando lo acaecido le resulta extraño a él mismo e ignora su causalidad; es él quien experimenta la ambigüedad, la contingencia y el miedo ante la posibilidad de una desaparición definitiva con el advenimiento de la muerte; y, en última instancia, quien ha inventado y configurado todas las disciplinas existentes como instrumentos que le permitan no sólo responder a sus interrogantes más profundos, sino resolver, aunque de manera provisional, todos los problemas que le asaltan, o que se inventa, en el devenir de la historia.⁹⁷⁹ Desde esta perspectiva, lo antropológico adquiere un carácter articulador, pues difícilmente se podrían plantear cuestiones que no implicaran directamente al ser humano concreto quien, en definitiva, intenta responder a las preguntas que él mismo se plantea.

Lo antropológico, pues, hace referencia a la totalidad del *anthropos*, aquel ser instalado en las fronteras entre lo biológico y

⁹⁷⁹ *Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Menorca: Textos.info, 2019), 3. <https://www.textos.info/miguel-de-unamuno/del-sentimiento-tragico-de-la-vida/descargar-pdf>.

lo cultural que, por esta peculiar situación, adquiere un carácter ambiguo y complejo, abierto a múltiples posibilidades de realización. La complejidad del *homo*, esto es, del ser humano en sus múltiples relaciones, y el interés por comprender el significado de su existencia en el devenir de la historia constituyen, *grosso modo*, el objeto de estudio de la antropología. Ahora bien, no es preciso hablar de antropología, sino de antropología[s], lo que supone considerar que existen diferentes perspectivas epistemológicas y metodológicas que pretenden dar cuenta de la misma realidad. En esta investigación se ha adoptado la perspectiva de la antropología teológica, también denominada del Antiguo Testamento o bíblica, por ofrecer una comprensión integral del ser humano, considerándolo una realidad íntimamente relacionada con la tierra, de donde procede, a los demás seres vivos y, especialmente, a los semejantes, con quienes comparte rasgos de parentesco, con capacidad de ensimismamiento y abierto a lo trascendente. Estas características favorecen la no fragmentación de lo humano, tentación de no pocas antropologías que tienden a contemplarlo desde una de sus dimensiones, desatendiendo, claro está, la complejidad de su constitución. Esta perspectiva antropológica favorece, además, el diálogo fecundo con otras disciplinas, toda vez que no niega, por ejemplo, la dimensión trascendente del *anthropos* e implementa constructos que podrían ampliar la comprensión tradicional de conceptos tan complejos, por poner un caso, como el término *alma*.

La afirmación de lo trascendente permite a esta perspectiva antropológica establecer un trabajo interdisciplinar con los estudios bíblicos, la teología, la mitología o la historia comparada de las religiones, disciplinas que intentan comprender esa apertura constitucional del ser humano a una realidad que le trasciende e interpretar las diferentes configuraciones históricas –textos sagrados, ritos, sistemas éticos– que el *homo* ha elaborado en su relación con el misterio divino. También admite un diálogo con disciplinas como la filosofía o la psicología que indagan, cada una desde sus presupuestos teóricos, sobre cuestiones como el cuerpo, el alma o el espíritu, constructos con los cuales se indican cualidades propiamente humanas. Estas características cualifican a la antropología teológica como disciplina que podría articular los diferentes

saberes sobre el ser humano y ofrecer una visión integral de la realidad humana que permitiría, a su vez, entender la posesión demoníaca de una manera alternativa.

Lo relacional como clave hermenéutica

El sustantivo latino *clavis* suele traducirse como *llave*, y remite a un instrumento diseñado para abrir y cerrar una cerradura. La imagen de la llave sirve para sugerir la ‘apertura’ de un acontecimiento y desentrañar su contenido. La posesión demoníaca es un fenómeno que, a lo largo de esta investigación, se ha intentado comprender, para lo cual ha sido ‘clave’ la cuestión relacional. Lo relacional, pues, es una manera abstracta para indicar un acontecimiento fundamental que constituye la realidad en su conjunto, a saber, *la relación*. El constructo *relación*, por su parte, intenta representar la íntima y continua conexión de los fenómenos, los cuales se configuran como tales, precisamente, en una dinámica relacional. En otras palabras, la realidad en su totalidad se configura relacionamente, pues no existe evento alguno que pueda acontecer desligado de otros eventos que acaecen simultáneamente.⁹⁸⁰ Ahora bien, para que este asunto de lo relacional no se entienda como una mera abstracción, la antropología bíblica identifica cuatro relaciones fundamentales que configuran lo propiamente humano, a saber, *con los semejantes, con la tierra, consigo mismo y con el misterio divino*. Estas relaciones fundamentales han sido objeto de estudio, también, de la filosofía, si bien con una estructuración, nomina-

⁹⁸⁰ La teoría cuántica ha abolido el concepto de objetos básicos y separados, ha introducido el concepto de partícipe para reemplazar al de observador y puede que incluso crea necesario incluir la conciencia humana en su descripción del mundo. Ha llegado a considerar el universo como una telaraña de relaciones físicas y mentales cuyas partes solo se pueden definir a través de sus relaciones con el todo. [...] Así, la física moderna nos demuestra una vez más –y ahora en lo macroscópico– que los objetos materiales no son entidades diferenciadas, sino que están inseparablemente ligados a su entorno y sus propiedades solo pueden entenderse en función de su interacción con el resto del universo. Capra, *El Tao*, 167. 244.

ción y numeración diferentes.⁹⁸¹ Los términos hebreos *nephesh* (alma), *básâr* (cuerpo), *leb* (corazón) y *ruah* (espíritu), analizados con detalle en el segundo capítulo, lejos de significar entidades o elementos constitutivos de lo humano, representan relaciones dinámicas y permanentes que configuran, históricamente, la realidad personal de cada ser humano.⁹⁸² Esto implica, en consecuencia, que todo ser humano es la manifestación de una peculiar historia relacional que, en definitiva, le ha configurado como persona. Esta configuración personal, por otra parte, no está concluida y clausurada definitivamente, toda vez que expuesto -y dispuesto-

⁹⁸¹ Es fácil constatar que estas tres reglas se refieren a las tres relaciones fundamentales que definen la situación humana. El primer tema, en efecto, determina la relación del hombre con el cosmos, el segundo la relación del hombre con los demás hombres y el tercero la relación del hombre consigo mismo, en la medida en que la componente esencial del hombre está situada en su facultad de pensamiento y juicio, en oposición a ese cuerpo que genera representaciones mentales que exigen su sometimiento a la crítica. [...] Los tres *topoi* de Epícteto, como las tres partes de la filosofía estoica, cubren por entero tanto el campo de la realidad como el ámbito psicológico en su totalidad. Las fórmulas de Epícteto, al igual que las de Marco Aurelio, pretenden, mediante la breve enumeración de los tres *topoi*, suministrar una regla vital concentrada a la que pueda recurrirse fácilmente al encontrarse “a mano”, en cualquier circunstancia, resumen en pocas palabras de aquellos principios que permitirán resolver en cada momento los problemas a medida que se presentan. Como las partes de la filosofía o las virtudes en el sistema estoico, nuestros tres *topoi* se implican mutuamente. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Ediciones Siruela, 2006), 133, 137; Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 142-155.

⁹⁸² Ningún cultivador de la filosofía se ha manifestado contra el dualismo –platónico, aristotélico (la porción noética de la *psykhé*, el *nous poietikós*, le viene al cuerpo “desde fuera”), cartesiano (*res cogitans* y *res extensa*) o tomista (la “forma sustancial” puede llegar a ser “forma separada”)– tan enérgica y reiteradamente como Zubiri. Organismo y psique –cuerpo y psique, cerebro y psique– “no son sustancias, ni siquiera sustantividades *unidas*, son tan solo momentos de una única sustantividad”. No hay *unión*, sino *unidad* sistemática. Solo desde un punto de vista fragmentario y abstracto pueden considerarse estos subsistemas como sistemas. Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 179.

a novedosas maneras de establecer relaciones, el ser humano podría re-configurar su propia existencia. Desde esta perspectiva, el *anthropos* ha de comprenderse como un cúmulo de posibilidades, abierto a nuevas formas de asumir la propia vida. Todo esto ha permitido sugerir que el ser humano ha de entenderse como un fenómeno estructuralmente relacional, entendiendo por *estructura* no un pre-supuesto metafísico o a priori, sino un conglomerado de acontecimientos relacionales que contribuyen a ‘darle forma’, tal como lo indica el verbo latino *struere*.⁹⁸³

Si cada ser humano ha sido ‘estructurado’ relacionalmente, todo lo que en él se manifiesta remite, necesariamente, a un itinerario relacional donde han intervenido otras personas. Con esto se está sugiriendo que nada de lo que suceda a una persona estaría des-vinculado de su biografía, interpersonalmente constituida. En otras palabras, *los otros*, aquellos y aquellas que han intervenido en la propia vida, dejando huellas e impresiones de diferente índole, seguirían presentes y operantes en el presente histórico de la persona. Esta presencia de los otros en la propia vida sería el contenido del constructo *alma*, toda vez que alma no remite a un ‘que’, es decir, una especie de sustancia o entidad a-histórica, sino

⁹⁸³ La estructura es la organización, disposición o conformación particular en el ser humano, que resulta del proceso de estructuración previo, es decir, esta estructura no está desde siempre: requiere del encuentro de las disposiciones biológicas heredadas con las experiencias de la vida y con el entorno cultural. Como consecuencia de ese proceso, resulta dicha estructura, que será diferente en cada ser humano, aunque con similitudes, en tanto pertenecientes a la misma especie. Desde esta estructura cada sujeto comprende su mundo y se comprende a sí mismo, sin desconocer las respectivas limitaciones en todo conocimiento humano, y mucho más cuando se trata del conocimiento de sí. Lopera, *El objeto de la psicología*, 221. La palabra latina *structura*, de donde proviene este vocablo, se formó a partir del verbo *struere*, ‘acomodar en pilas, apilar’, que a su vez proviene de la raíz indoeuropea *ster*, ‘desplegar’. Una vez que los romanos le dieron al verbo *struere* la denotación arriba indicada, se formó no sólo *estructura*, sino también una larga familia de palabras en la que se cuentan verbos y sustantivos. Daily Roses, “Origen de la palabra Estructura”, *Gramática y algo más* (blog), 26 de junio de 2011, <http://origendelaspalabras.blogspot.com/2011/07/origen-de-la-palabra-estructura.html>.

a un 'quien', esto es, personas concretas que, con sus palabras, gestos y reacciones, han impactado la propia biografía. El alma, entonces, se configura histórica, biográfica e interpersonalmente, de allí que el 'estado del alma' de cada individuo dependa de su itinerario vital y, en consecuencia, cada alma sea diferente. Ahora bien, esta manera de comprender no sólo el alma humana, sino la totalidad del *anthropos*, permite inferir que el asunto de la posesión demoníaca, con toda la sintomatología que le es asociada, sería la escenificación corporal de un 'conflicto interpersonal' –por tanto, *anímico*– que hunde sus raíces en la biografía del 'poseso' y reclama, en el aquí histórico, una re-solución que no ha sido posible hasta entonces. Prescindir de esta dinámica relacional e interpersonal que subyace al fenómeno de la posesión demoníaca implicaría no visualizar la problemática latente y, en consecuencia, no ofrecer alternativas que favorezcan el restablecimiento de la persona que lleva en sí misma un conflicto sin resolver.

Importancia de la corporeidad humana

Los términos organismo, cuerpo y corporeidad suelen ser usados para hacer referencia a la misma realidad; sin embargo, desde el punto de vista antropológico y filosófico cada término haría referencia a un momento específico en el advenimiento de lo propiamente humano. De esta manera, organismo se entendería como la 'base material' del *anthropos*, es decir, la raíz biológica que le vincula intrínsecamente con la naturaleza y con otros seres vivos, idea que la antropología bíblica representa con la palabra *bâsâr*. Los términos cuerpo y corporeidad se utilizan, complementariamente, para hacer referencia al organismo humano que ha sido 'moldeado' y configurado a través de la continua intervención de los semejantes; en otras palabras, el organismo humano es 'insuflado' cultural y simbólicamente por quienes intervienen en el trayecto biográfico de una persona, convirtiéndose propiamente en cuerpo humano. *Cuerpo*, entonces, indica el proceso de transformación del organismo humano en persona,⁹⁸⁴ y *corporeidad*,

⁹⁸⁴ Los términos soma y organismo no son equivalentes; por obra de aquel, más precisamente de la función somática del cuerpo, puede este ser real

la forma como el *homo* escenifica su ser personal en la historia.⁹⁸⁵ Si bien estas consideraciones podrían ser útiles para comprender la complejidad de lo humano, lo decisivo radica en reconocer la capacidad de ‘moldeamiento’, la maleabilidad, que es inherente a la condición humana; esto supone, entonces, que el ser humano, lejos de ser una creación puntual y clausurada en un momento histórico determinado, como podría concluirse a partir de una lectura ingenua del libro del Génesis (cf. 1, 27), ha de contemplarse, mejor, como un continuo proceso de ‘creación’ en el que participan otros seres humanos. En otras palabras, siguiendo las intuiciones de la antropología teológica, cada ser humano es una ‘creación simultánea’ de Dios y de los semejantes.

Entendida la corporeidad como ‘el escenario’ donde el ser humano actualiza los diferentes ‘dramas’ que constituyen su biografía, se comprenderá que todo aquello que ‘aparece en escena’ remite a acontecimientos interpersonales ‘no resueltos’ que reclaman, en el aquí y ahora, una adecuada resolución. Esto se hace evidente, de manera especial, en los casos de supuesta posesión demoníaca. Quien haya presenciado una sesión de exorcismo podrá atestiguar que en el cuerpo del ‘poseído’ se escenifica un conflicto que escapa al conocimiento consciente de quienes participan en el ritual, incluyendo el mismo poseso; la sintomatología ‘encubre’ a los verdaderos ‘actores’ que estarían protagonizando la dramática escena. Este panorama se haría más ‘oscuro’ si en lugar de desentrañar la sintomatología se atribuye, sin un mínimo de discernimiento, a

y efectivamente cuerpo humano. El organismo es cuerpo, soma, solo por ser fundamento material de la corporeidad del sistema, no al revés; y conforme a lo dicho, esta es soma apoyándose en la configuración dinámica y en la función organizadora. Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, 231.

⁹⁸⁵ De ahí que se pueda afirmar que, entre el nacimiento y la muerte, la corporeidad es el conjunto móvil de los diversos escenarios simbólicos sobre los que se expresa la espaciotemporalidad. Todo ello permite avanzar una idea que reiteradamente aparecerá en este estudio: *la corporeidad como un escenario de la contingencia*; un escenario que, ciertamente, nunca deja de ser flexible, plural e imprevisible; un escenario donde cada momento presente de los actores y las actrices humanas implica una referencia, implícita o explícita, a «lo ausente» pasado y futuro. Duch, *Escenarios*, 23.

la presencia, en ese cuerpo humano alterado, de ‘actores/agentes’ procedentes de otro mundo la responsabilidad sobre el sufrimiento de la persona.⁹⁸⁶ Una mirada atenta y cuidadosa, con la participación consciente de quien escenifica en su cuerpo un drama como este, permitiría ‘des-enmascarar’ a los verdaderos protagonistas que, por lo general, son personas de carne y hueso que han intervenido en su biografía. Se ha podido mostrar en la exposición de varios casos clínicos que los síntomas estarían íntimamente ligados a la ‘actuación’ de otras personas en el cuerpo donde hacen su aparición, de donde se sigue que podrían entenderse –los síntomas– como ‘máscaras’ que ocultan a los verdaderos ‘protagonistas’ del drama.⁹⁸⁷ *Des-enmascarar* consiste en descubrir e identificar

⁹⁸⁶ Si el demonio es visto como la causa directa de los síntomas patológicos que se manifiestan en los supuestos endemoniados, no dice mucho a favor ni de su inteligencia ni de sus prioridades. Incluso en los pocos casos en que los criterios que sugiere el *Ritual romano* parecen confluir (una persona que utiliza fuerzas diabólicas o que conoce cosas extrañas), las maravillas ejecutadas no son, normalmente, ni demasiado maravillosas, ni demasiado impresionantes. Una explicación teórica para la mezquinidad de las maravillas demoníacas podría ser el hecho de que Satanás sólo puede obrar lo que Dios le dice o le permite. O sea, es Dios quien lo obliga a ceñirse a estas tediosas vejaciones. Kelly, *Pobre diablo*, 323.

⁹⁸⁷ En el fondo, es indudable que las patologías del cuerpo humano son unos síntomas muy elocuentes de las patologías del cuerpo social. Duch, *Escenarios*, 269. Se sabe desde la antropología que el individuo tiende a expresar las situaciones de malestar por medio de formas aceptables y significativas para su propia cultura. El síntoma cobra sentido en la biografía del sujeto, y se hace enfermedad según el imaginario colectivo. Es la comunidad la que tiene los criterios de lo normal y lo patológico, es la comunidad quien lo sanciona. Manuel Desviat, “Síntoma, signo e imaginario social”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, no. 30 (2010): 126-127. <https://dialnet.unirioja.es/revista/5182/V/30>. Siguiendo a De Shazer (1990), muchas psicoterapeutas hemos abandonado el concepto de *síntoma* y lo hemos sustituido por el concepto de *queja*. Partiendo de la queja se puede hacer un recorrido muy distinto que llamaremos *estratégico*. En lugar de desechar parte de la información que se da en la queja, y empobrecer con ello el relato original del consultante, se puede utilizar la queja como canal que nos conduce a las escenas de la vida real en las que, casi siempre de manera rutinaria, se producen los acontecimientos indeseados. Esteban Ezama, Yolanda Alonso y Yolán-

a las personas que siguen ‘presentes y operantes’ en el cuerpo del poseso, responsables de la actualización de la sintomatología y del sufrimiento que angustia permanentemente a la persona. Interesante, por otra parte, escuchar el testimonio de algunos posesos, según el cual, “sienten la presencia de otras personas en su vida” y, al mismo tiempo, “ignoran de quiénes se trata”. La corporeidad, así entendida, es el principal lugar de exploración e investigación que permitiría una comprensión más profunda de los dramas escenificados en el cuerpo humano. Es allí, en el cuerpo humano, donde están ‘todas las huellas’ que conducen a la verdad biográfica de cada persona.

Necesidad de una intervención alternativa

Todo lo anterior no pretende suprimir o negar la eficacia de los exorcismos practicados por algunos ministros ordenados dentro de la Iglesia o por otro tipo de agentes fuera de ella; pretende, más bien, indicar ‘una ruta alternativa’ que tenga en cuenta cuestiones fundamentales sin las cuales el rito podría quedarse como una intervención superficial, lo que supone no reconocer la conflictividad subyacente. Antes de afirmar categóricamente que el diablo o el demonio son los únicos agentes responsables de la ‘posesión’, habría que descartar la ‘presencia’ de personas concretas que asumen, de hecho, el rol de ‘poseedoras’, esto es, aquellos o aquellas que han intervenido en la biografía de los posesos y siguen presentes, de alguna manera, causando sufrimiento y malestar subjetivo. El punto de partida de esta forma de proceder consiste en lo que podría denominarse *des-dramatización*, es decir, liberar a la persona afectada de un ‘contexto dramático’ que podría exacerbar la sintomatología, toda vez que las palabras y las acciones de otras

da Fontanil, “Pacientes, síntomas, trastornos, organicidad y psicopatología”, *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 10, no. 2 (2010): 306. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56017095007>; véase: Steve De Shazer, *Claves para la solución en terapia breve* (Barcelona: Paidós, 1990); Bryan Turner, *The Body & Society: Explorations in Social Theory* (London: SAGE Publications, 2008). <http://sk.sagepub.com/books/the-body-and-society-3e>.

personas contribuirían, a través de la sugestión,⁹⁸⁸ a inducir estados de ansiedad que, en lugar de ‘des-enmascarar’ los síntomas, provocarían que estos adquirieran mayor relieve. Esto supone en el exorcista, o en quien esté dispuesto a brindar su apoyo, un mínimo conocimiento de las dinámicas interpersonales que subyacen a la corporeidad humana y estar familiarizado con el lenguaje de los síntomas. En consecuencia, su actitud no sería la de quien está dispuesto a ‘combatir’ cuerpo a cuerpo con el diablo, en nombre de Dios, para expulsarlo de un territorio que no le pertenece, sino la de quien intuye que detrás del conflicto escenificado en el cuerpo, por extraño e inhabitual que parezca, late una problemática interpersonal que es ignorada por el mismo poseso.

Si la *des-dramatización* permite la apertura consciente del consultante, disponiéndole a explorar en sí mismo el significado de su sintomatología, entonces se estaría en condiciones de implementar el segundo paso de esta ruta alternativa que podría denominarse *decodificación* del lenguaje corporal, esto es, ‘des-enmascarar’ el lenguaje de los síntomas e identificar a las personas que estarían vinculadas en su escenificación. En varios casos clínicos que se han expuesto en esta investigación se ha podido mostrar, razonablemente, la relación de causalidad entre las personas intervinientes y la configuración biográfica de los síntomas. Una vez decodificado el lenguaje corporal, y visibilizadas las personas que subyacen a la sintomatología, se podría dar paso a un tercer momento en este modelo de intervención, a saber, la *reparentalización*. En términos

⁹⁸⁸ A través de los datos obtenidos con el I.S. (*Inventario de Sugestionabilidad*) podemos decir que los individuos altamente sugestionables se caracterizan por ser personas con una marcada tendencia a dejarse llevar por la imaginación y fantasear acerca de las cosas que les ocurren o podrían ocurrirles, por tener una buena capacidad para focalizar su atención y abstraerse con sus propios pensamientos o sensaciones, por implicarse emocionalmente en sus experiencias cotidianas y dejar que los demás influyan en sus actitudes, pensamientos y estado de ánimo, en ocasiones, más de lo que ellos mismos consideran conveniente. Héctor González y Juan José Miguel-Tobal, “Características de la sugestionabilidad y su relación con otras variables psicológicas”, *Anales de Psicología*, 15, no. 1 (1999): 70. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16715105>.

generales, significa ofrecer al consultante un tipo de relacionabilidad que permita ‘reparar’ el daño provocado por otras personas en su itinerario vital, siguiendo una intuición bíblica, según la cual, si una relación enferma o condena, otra relación sana y ofrece la salvación (cf. Jn 8, 3-11).⁹⁸⁹ Esta ruta alternativa de intervención resulta más exigente e implica mayor compromiso que la participación en una sesión de exorcismo, pues no se limita a la implementación de un ritual, por exhausto que resulte, sino que involucra a la persona del exorcista quien estaría llamado a convertirse en aquel que se esfuerza por dejar una *impresión* saludable en la vida del consultante a través de una sana relacionabilidad,⁹⁹⁰ incluso, más allá de las sesiones de exorcismo.

Las implicaciones para la investigación y la intervención que se han expuesto tienen la finalidad de llamar la atención sobre dos cuestiones fundamentales en el análisis de la posesión demoníaca como objeto de investigación. Por una parte, indicar la fragmentación del instrumental teórico utilizado a la hora de comprender el fenómeno, toda vez que cada disciplina asume esta cuestión desde su propia perspectiva excluyendo, las más de las veces, otras perspectivas que podrían complementar la propia. Por otra parte, sugerir un tipo de intervención que trascienda y articule la práctica clínica convencional y la implementación del exorcismo que, entre otras cosas, intervienen a partir de perspectivas antropológicas, epistemológicas y metodológicas divergentes y, muchas veces, excluyentes. La posesión demoníaca como fenómeno que puede ser observado, y que efectivamente implica no poco sufrimiento

⁹⁸⁹ Véase: Anexos, p. 627.

⁹⁹⁰ Debemos encontrar a alguien en quien confiemos lo suficiente para que nos acompañe, alguien que pueda sostener firmemente nuestros sentimientos y nos ayude a escuchar los dolorosos mensajes de nuestro cerebro emocional. Necesitamos a un guía que no tenga miedo de nuestro terror y que pueda contener nuestra rabia más oscura, alguien que pueda salvaguardar nuestra integridad mientras exploramos las experiencias fragmentadas que hemos tenido que mantener en secreto para nosotros mismos durante tanto tiempo. La mayoría de las personas traumatizadas necesitan una buena ancla y mucho acompañamiento para hacer este trabajo. Van der Kolk, *El Cuerpo*, 260.

para quienes están involucrados, reclama por parte del investigador una mirada de conjunto que no excluya, *a priori*, las posibles variables intervinientes. Con el ánimo de incentivar a este tipo de praxis investigativa y de posible intervención interdisciplinar, se ofrece, para concluir este capítulo, una breve síntesis que recoge las intuiciones fundamentales desarrolladas, y la referencia a casos clínicos concretos o situaciones interpersonales específicas, en las que se puede constatar su pertinencia y actualidad.

El conocimiento de sí. Presupuesto imprescindible para comprender la posesión demoníaca

La posesión demoníaca se ha entendido como la irrupción de una realidad *no humana*, los demonios, en la vida de una persona que, dominada por estas presencias, ha perdido toda capacidad de control sobre sus emociones, cogniciones y comportamientos. Es otra realidad extraña la que parece ejercer el control sobre la persona afectada, obrando como una personalidad emergente con autonomía propia. El exorcismo se comprende, desde esta perspectiva, como una confrontación entre la *entidad* que toma posesión de la persona y el *exorcista* que busca arrebatársela de su dominio. En medio se encuentra la persona poseída, cuyo cuerpo se convierte en el escenario en el que tiene lugar la confrontación.⁹⁹¹ Pareciera que la corporeidad humana se ha convertido en el nuevo lugar donde se enfrentan las fuerzas divinas y las demoníacas, reemplazando el otrora escenario de dicha confrontación: el *cielo*. Una vez derrotadas las huestes contrarias a Dios, son expulsadas a un lugar intermedio, según la cosmovisión antigua, entre lo celeste y lo terrestre, es decir, el *aire*. Desde este lugar los demonios asumen dos funciones específicas, a saber, interferir en los asuntos humanos e impedir que el alma humana trascienda hasta el encuentro defi-

⁹⁹¹ Así pues, la eterna batalla entre el bien y el mal se libraría en primer lugar en la psique individual, a través tanto de los llamados cinco sentidos exteriores, vista, gusto, oído, olfato, tacto, como de los interiores, imaginación, memoria, entendimiento, discurso y voluntad. De acuerdo con esta concepción, las fuerzas angélicas y demoníacas se equilibraban en los conflictos de conciencia particulares. Tausiet, “La batalla”, 136-137.

nitivo con la divinidad. Esta es, en síntesis, la clave interpretativa que subyace a la forma tradicional como la Iglesia Católica, entre otras iglesias cristianas no católicas, han entendido la cuestión del diablo y los demonios y, en consecuencia, el fenómeno de la posesión demoníaca y la práctica del exorcismo.

Diagnosticar apresuradamente a una persona de posesión demoníaca, como suelen hacerlo no pocos exorcistas cuando observan comportamientos aparentemente extraños, pasa por alto la historia personal y relacional del sujeto. Los comportamientos extraños no remiten, necesariamente, a causalidades igualmente extrañas.⁹⁹² Lo extraño y desconcertante se podría esclarecer y comprender a partir de una juiciosa exploración interpersonal que involucre a la persona afectada y a quien le acompaña, estableciéndose entre ambos un vínculo de confianza que permita la verbalización de aquellas cuestiones no dichas o no reconocidas todavía

⁹⁹² Por extraños que parezcan muchos de estos casos, ningún hecho observable nos obliga a concluir que se trata de una posesión. Todo psicoanalista sabe hasta dónde puede llegar el poder del odio y la desesperación en el hombre, tenga o no fe. Sabe también que, tanto en el creyente como en el que se declara incrédulo, los impulsos de odio hacia Dios pueden ser terribles. Dios desafía radicalmente la violencia que puede animar el deseo de poder. ¡Sería muy ingenuo atribuir esas fuerzas psicológicas destructivas a la sola psicosis! Sólo el que no tiene experiencia de una psicoterapia profunda puede pensar que estas pasiones fantasmagóricas no pueden cohabitar con las disposiciones que permiten llevar una vida social y religiosamente normal. Este caso tiene analogías con el de la madre que, durante una depresión puerperal (que puede durar semanas) experimenta una especie de odio infanticida, mientras que en el fondo de sí misma se siente feliz y ama a su hijo. Basta que alguien le sugiera que está poseída por el diablo para que sobre todo si pertenece a determinados ambientes religiosos se lo crea e incluso se sienta aliviada. En realidad, para afirmar que ciertos casos evidencian una posesión diabólica, haría falta aceptar la hipótesis de que todo odio destructor y toda agresión contra Dios la causa el diablo. Pero entonces resultaría imposible distinguir ya entre lo que es psíquico y lo que es diabólico. Antoine Vergote, “Exorcismes et prières de délivrance. Point de vue de la psychologie religieuse”, *La Maison-Dieu*, no. 183/184 (1990): 124. <https://theo-psy.fr/WordPress3/wp-content/uploads/2017/06/Vergote-Exorcismes.pdf>.

de manera consciente por quien experimenta la sintomatología.⁹⁹³ Sirva de ejemplo el siguiente caso clínico. Juliana es una joven religiosa que experimenta, hace tiempo, sensaciones desagradables en su cuerpo. La hermana superiora le llevó a una cita con un reconocido exorcista. Cuando inició la sesión, las personas que acompañaban al ministro comenzaron su acostumbrada oración de apoyo, mientras el exorcista musitaba las rúbricas del ritual. En medio de este contexto, la religiosa empezó a estremecerse en su cuerpo, realizando movimientos que delataban incomodidad. En ese momento, el exorcista le rocía agua bendita y pone un crucifijo frente a su cara; Juliana comenzó a gritar de manera desesperada y a retorcerse, mientras decía con notable ira: “Aléjate de mí, que me haces daño”. Esta era la prueba irrefutable, según el exorcista y quienes le apoyaban, para diagnosticarla como poseída por el diablo. “Ha rechazado al Cristo”, decía el ministro, y “esto solo lo puede hacer el Enemigo mortal”. ¿Qué es lo extraño y desconcertante de este caso? Básicamente, el rechazo del crucifijo acompañado de reacciones corporales que manifestaban su repulsión hacia la imagen sagrada. ¿Qué es aquello que provoca el rechazo del crucifijo y que Juliana no encuentra otra forma de expresarlo? Para responder a esta pregunta se hace necesaria la mencionada exploración interpersonal. Afirmar que el diablo es el responsable de estas reacciones es una manera apresurada de entender el fenómeno, toda vez que ni siquiera se le ha dado la palabra a la religiosa para que pueda expresar lo que sucede en su mundo interior.

Cuando la persona afectada puede verbalizar lo que experimenta, en el contexto de una auténtica relación interpersonal, la comprensión del fenómeno se amplía y se desvelan otras dinámicas hasta ahora imperceptibles e inimaginables. La des-dramatización fue la primera condición para la entrevista con Juliana, lo que supuso solicitar a familiares y otras personas que permitieran a la

⁹⁹³ Ciertamente pueden existir dolencias extrañas y fenómenos paranormales. Pero no hace falta apelar al viejo recurso de los demonios del tiempo de Jesús. Basta saber que, con el tiempo, saldrá a luz su explicación, como hace ya la parapsicología con algunos fenómenos, como la levitación o la xenoglosia. Álvarez, “¿El diablo?”, 4.

consultante estar a solas con su terapeuta.⁹⁹⁴ Entre consultante y terapeuta surgió un diálogo sereno y profundo que puso en evidencia la trama interpersonal que sustentaba la sintomatología. Para ella la figura del crucificado, más allá de su significación religiosa, remitía a la figura de un “varón semi-desnudo” que, a su vez, le conectaba con la persona de su agresor sexual. En otras palabras, acercarle el crucifijo significaba para Juliana ponerla de frente al perpetrador y todo lo que esto movilizaba en su ser de mujer y de víctima. Para un exorcista que prescindiera de estas cuestiones biográficas, el rechazo de un objeto religioso es indicador incontestable de posesión diabólica, sin embargo, estaría obviando situaciones subyacentes que podrían esclarecer la sintomatología.⁹⁹⁵ En este caso, la persona sabe de qué, o mejor, de quién se trata, en otros casos similares la persona afectada no puede dar razón de sus reacciones y permanece en una zona de ignorancia sobre la propia historia personal y relacional.⁹⁹⁶

⁹⁹⁴ Las proyecciones no se vencen con contraproyecciones, sino con la lenta elaboración de una visión de la realidad más verdadera. En lo concerniente a la posesión, con la práctica de exorcismos teatrales al diablo más bien se le impulsa que se le expulsa. A estas personas las ayuda quien intenta escuchar pacientemente las voces, acalladas por el ruido de las proyecciones colectivas, del yo oprimido. Sólo cuando este yo encuentra quien se le acerca con confianza aprenderá a confiar en el Dios verdadero. R. Schwager, “Der vom Himmel gefallene Satan. Wer oder was ist der Teufel?”, *Theologie der Gegenwart*, no. 35 (1992), 259. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l1ib/vol33/130/130_schwager.pdf.

⁹⁹⁵ Existen exorcistas, sacerdotes, cristianos bien formados, incluso psiquiatras, que están convencidos de ello. Pero, analizando bien sus argumentos, se aprecia siempre el mismo salto lógico: de la ausencia de una explicación por causas naturales se pasa a postular una causa sobrenatural. En otras palabras: los fenómenos que escapan a la comprensión se interpretan en función de lo que se supone revelación divina. A esos creyentes se les puede conceder el derecho de *interpretar como diabólico* lo que observan, pero no el derecho de tener como realidad *empíricamente observable*, el enunciado de sus interpretaciones. Vergote, “Exorcismes”, 123.

⁹⁹⁶ Lo que la persona “descubre” puede —a veces— detener el proceso cuando todavía no ha entrado en una fase irreversible. El que tiene la clave definitiva de su propia enfermedad es el enfermo. Y esta clave está tan escondida para él como para quienes quieren tratarlo. Adriana Schnake, *Los diálogos del cuerpo. Un enfoque holístico de la salud y la enfermedad* (Chile: Cuatro Vientos Editorial, 1995), 69.

La celda -mediación que facilita acceder a la propia verdad-,⁹⁹⁷ permite a la persona acceder a los repliegues más íntimos de su historia personal y reconocer no sólo a las personas que han intervenido en ella, sino el tipo de pasiones que se han configurado a partir de dicha intervención. En la sintomatología puesta en escena en un rito de exorcismo no es difícil advertir la presencia de estas pasiones, especialmente la ira, que se exacerba aún más con las acciones violentas del exorcista y que re-crean/re-fuerzan las condiciones que posiblemente le dieron origen. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Juliana. Fue sometida por un agresor masculino cuando era una niña. La experiencia de sometimiento generó varios sentimientos, entre ellos, la impotencia y esto le ha hecho sentir “pequeña” y “desvalida” en comparación con otros varones. En el rito de exorcismo se actualiza esta relación de sometimiento, en cuanto el exorcista, también varón, so pretexto de someter al diablo, somete a la poseída, re-activando experiencias ya vividas que se manifiestan en forma de contorsiones, gritos, insultos, salivazos y reacciones violentas. ¿Acaso no es una forma de tramitar en la vida adulta lo que se contuvo cuando se era niña? ¿No favorece el rito del exorcismo la ‘descarga’ de ira que la persona siente hacia la figura de su agresor?⁹⁹⁸ ¿No es el exorcista una re-presentación del agresor que actualiza en la persona lo vivido en su infancia? Quizá estas cuestiones no se las formule un exorcista antes de proceder con el rito, con lo cual dejaría sin resolver el problema subyacente, y en vez de contribuir a la solución, agudiza la problemática.

¿En todos los casos de ‘posesión demoníaca’ subyace un asunto de abuso sexual?,⁹⁹⁹ podría objetar el lector, a lo que se podría

⁹⁹⁷ Véase: Anexos, p. 613.

⁹⁹⁸ Los exorcismos se transforman en un auténtico espectáculo teatral, representado ante el pueblo. En ellos, con una escenografía cuasi litúrgica y enmascarados en un lenguaje diabólico, se dan salida a todos los conflictos latentes, a todos los rencores, odios, revanchas, reivindicaciones e inquietudes, que dividen a la ciudad. Eymar, “Michel de Certeau”, 220.

⁹⁹⁹ Evidentemente, la presencia de «demonios» en la comarca se hallaba estrechamente ligada a las penurias económicas descritas, y también a la casi total ausencia de hombres en las montañas durante la mayor parte del año, lo que implicaría un alto nivel de tensión sexual entre unas mu-

responder: ‘no se sabe’. Esta respuesta, lejos de ser una evasiva, constituye una invitación a la exploración interpersonal que permita a los sujetos involucrados identificar los motivos históri-

jes condenadas a la soledad y al abandono marital. Pedro de Arruebo, acusado como brujo y responsable principal de todos los males, era uno de los escasos hombres que permanecían en su casa todo el año. De ahí que sus constantes requerimientos amorosos –acompañados de amenazas contra aquellas mujeres que no se le rendían– se tradujeran con frecuencia en todo tipo de enfermedades y angustias, que las propias afectadas achacaban al hecho de «no haber querido satisfacer los deseos de dicho Arruebo». El miedo a denunciarlo, así como la alternancia entre el deseo y la negación del mismo, provocaban en las «endemoniadas» una constante ambivalencia de sentimientos expresada sobre todo en sus reacciones frente a lo sagrado una intensa religiosidad frente a airados episodios de sacrofobia como continuas blasfemias o la negación a confesarse. Tausiet, “La batalla”, 144. Según el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses en su boletín estadístico mensual de junio de 2018, respecto de lesiones no fatales, específicamente en relación con exámenes médicos legales por presunto delito sexual, estableció que fueron examinadas 10.963 mujeres en comparación con 1.861 hombres, siendo Bogotá la ciudad con el número mayor de casos, 2.087, seguida de Medellín (773) y Cali (603). Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, “Boletín estadístico mensual”, (2018): 6-9 (consultada el 8 de junio de 2019). <https://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/217010/>. Es alarmante la situación de riesgo de ser víctimas de delito sexual para las niñas entre 10 a 13 años este grupo etario representó el 41,9 % del total de valoraciones practicadas en mujeres, 22.309 y registró la tasa más alta en los últimos 10 años: 562,50. Por cada niño entre los 10 y 13 años víctima de presunto delito sexual se presentan ocho niñas. Los departamentos con más casos registrados fueron; Bogotá D.C (4.169), Antioquia (3.302), Valle del Cauca (2.268), Cundinamarca (1.658) y Santander (1.358). Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, “FORENSIS. Datos para la vida”, (2018): 231(consultada el 8 de junio de 2019). <https://www.medicinalegal.gov.co/>; véase: Ellen Bass y Laura Davis, *El coraje de sanar. Guía para las mujeres supervivientes de abusos sexuales en la infancia* (Barcelona: Ediciones Urano, 1995); Laura Chen, M. Hassan Murad, Molly L. Paras, Kristina Colbenson, Amelia Sattler, Erin Goranson, Mohamed Elamin, Richard Seime, Gen Shinozaki, Larry Prokop y Ali Zirakzadeh, “Sexual abuse and lifetime diagnosis of psychiatric disorders: systematic review and metaanalysis”, *Mayo Clinic Proceedings*, no. 85 (2010): 618-629. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0025619611601663>.

co-biográficos que podrían esclarecer lo que acontece en la vida de quien se siente afectado, para lo cual la mediación de la celda ha mostrado ser de utilidad. Mientras no se amplíe la propia comprensión del asunto sería arriesgado diagnosticar a una persona de posesión demoníaca, toda vez que se actuaría más desde la ignorancia que desde el conocimiento.¹⁰⁰⁰ Y esto aplicaría de la misma manera para un exorcista o un terapeuta. Si estos no han logrado una comprensión más amplia sobre sí mismos, reconociendo sus propias pasiones, podrían fácilmente involucrarse en un tipo de relación que las reforzaría –a las pasiones- y las mantendría en el tiempo. Piénsese, por citar un caso, en un exorcista que ha logrado reconocimiento social y prestigio religioso. Al convertirse en una figura central con facultades/dones especiales, ¿no se alimentará en él la cenodoxia?; al recibir beneficios económicos, ¿no se activará la avaricia?; al entrar en contacto con tantas mujeres que le admiran y le siguen, ¿no aparecerá la lujuria? Todo esto es posible, pues no existe ser humano que no esté atravesado por las pasiones. Tanto el exorcista como el terapeuta han de *exorcizar* de sí mismos los propios demonios, esto es, sus pasiones, pues una persona endemoniada –dominada por sus pasiones– difícilmente podrá apoyar a otra que se encuentre en situaciones similares. Además, un exorcista poseído por sus propias pasiones deviene, en no pocos casos, una figura diabólica que en vez de ayudar a las personas contribuye a mantener y agudizar su malestar subjetivo.

No se trata, pues, de negar o afirmar la existencia del diablo o los demonios tal como los entiende la tradición de la Iglesia, sino

¹⁰⁰⁰ La práctica que hemos propuesto pide determinadas cualidades humanas y espirituales en el exorcista y en el sacerdote que se ocupa de casos como éstos. No bastan la formación teológica y la firmeza de la fe. Se requiere tener una comprensión cabal, tanto desde el punto de vista afectivo como racional, de la extraordinaria fuerza del odio, el resentimiento y la desesperación, que pueden socavar la entereza de un alma en sus relaciones con Dios y con el prójimo. Y se requiere comprender también el enorme poder de la persona para desconocer y negar lo que le produce ese tremendo desgarramiento interior. Y, por fin, hay que conocer por experiencia que sólo un prolongado esfuerzo y una gran dosis de tolerancia consigo mismo es capaz de afrontar con éxito esa lucha interior. Tausiet, “La batalla”, 137.

de ampliar la comprensión de estos asuntos a partir de presupuestos diferentes.¹⁰⁰¹ El ser humano sigue siendo un misterio por descontrañar y no todo lo que le acontezca, por desacostumbrado que parezca, obedece a causalidades extrínsecas. Esta ha sido la convicción sostenida a lo largo de esta investigación que ha permitido ir más allá de lo sancionado por la tradición para descubrir en la misma estructura de lo humano las condiciones de posibilidad para la emergencia del fenómeno denominado posesión demoníaca. No se descarta o se niega la existencia de estas realidades sobre-humanas, sin embargo, constituyen el último recurso para explicar y comprender lo que sucede en una persona cuando experimenta una sintomatología que suele ser identificada como consecuencia de una posesión. Hay muchas más variables que intervienen en la emergencia de este tipo de sintomatología y que no necesariamente son causadas por agentes *no humanos*, de allí la importancia y conveniencia de explorar otras causalidades que permanecen ocultas, incluso, para quien experimenta malestar subjetivo.

Los Padres del desierto configuraron una espiritualidad que ha sido denominada “desde abajo”,¹⁰⁰² intentando acceder al misterio de Dios a través de su imagen y semejanza, es decir, el ser humano, lo cual supone comenzar el itinerario desde la raíz, desde el territo-

¹⁰⁰¹ Kasper afirma que, si bien no sea posible reafirmar la doctrina tradicional sobre el diablo, Satanás y los demonios, tampoco es viable una simple negación de esta doctrina. El fenómeno del mal asume en el plano existencial una importancia aún mayor que todas las cuestiones sobre Dios en el ámbito filosófico. De ahí que, entre una ingenua afirmación y una pura negación, presenta una tercera solución, la de una cuidadosa reconstrucción: es decir, él trata más de explicar los términos del problema del mal que de resolverlo de forma definitiva. Suárez, “La renovación”, 102.

¹⁰⁰² Los padres del desierto nos enseñan una espiritualidad desde abajo. Ellos nos indican que hemos de comenzar por nosotros mismos y nuestras pasiones. El camino hacia Dios, según ellos, está siempre basado en el propio conocimiento. Sin este conocimiento, estamos siempre en peligro de que nuestra idea de Dios sea una pura proyección de nosotros mismos. Hay también devotos que huyen de su propia realidad y se refugian en la piedad. A pesar de su oración y de su piedad, no cambian, sino que se sirven de la piedad para elevarse sobre los demás, para afirmarse más en su impecabilidad, en su incapacidad de cometer faltas. Grün, *La sabiduría*, 20.

rio más conocido, lo antropológico, para ascender al territorio más amplio, lo divino. Esta investigación ha sido una apuesta por este tipo de itinerario espiritual aplicado a la comprensión de la posesión demoníaca, motivo por el cual se han expuesto argumentos bíblicos, teológicos, mitológicos, filosóficos, históricos, antropológicos y psicológicos, apoyándose en información documental y clínica, que permitan entenderla como un fenómeno antropológico de origen relacional. Partir de lo antropológico, y no de lo mítico-cosmológico, para comprender la posesión demoníaca, ha estado en sintonía con la convicción de los ascetas, según la cual, ha de comenzarse con las cosas terrenas, tal como lo cuenta la siguiente narración:

Comenzó el extranjero a hablar de la Escritura, acerca de cosas espirituales y celestiales. Abba Pastor volvió su rostro y no le respondió. Viendo que no hablaba con él, se retiró entristecido y dijo al hermano que lo había llevado: «Inútilmente he hecho este viaje, fui donde el anciano y no ha querido hablar conmigo». Entró el hermano en lo de abba Pastor y le dijo: «Abba, por ti ha venido este gran hombre, que tiene tanta gloria en su región, ¿por qué no le has hablado?». Y le respondió el anciano: «Él es de las alturas y habla de cosas celestiales. Yo soy de aquí abajo y hablo de cosas terrenales. Si me habla de cosas espirituales, yo nada sé de ellas; pero si me habla de las pasiones del alma, le responderé» (582).¹⁰⁰³

Conviene, pues, comenzar por aquello que puede ser mejor conocido, es decir, la propia vida, para arribar a conocimientos más profundos y complejos, toda vez que la vida humana se ha entendido como una síntesis de la realidad en su conjunto y, al mismo tiempo, la clave de lectura para su comprensión. Quizá esta sea la tarea más importante de todo ser humano y el principio de toda sabiduría. No es extraño, entonces, que en el frontispicio del templo dedicado a Apolo se encontrara la siguiente invitación: γνῶθι σεαυτόν, es decir, *conócete a ti mismo*.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 57.

¹⁰⁰⁴ Así, mi querido Alcibiades, sigue mis consejos, y obedece al precepto que está escrito en el frontispicio del templo de Delfos: *Conócete á ti mismo*. Platón, *Obras completas. Tomo I* (Madrid: Edición de Patricio de Ascátare, 1871), 164.

Conclusiones

En el desarrollo de cada capítulo se fueron estableciendo compendios temáticos que servían de enlace entre los apartados y ofrecían al lector una serie de *síntesis provisionales* que facilitaban el proceso de lectura. Estas síntesis, sin embargo, eran parciales, toda vez que estaban en función de proveer información necesaria para entender el despliegue posterior de las temáticas. Una vez terminado este ejercicio investigativo resulta necesario establecer conclusiones de carácter global que permitan comprender los resultados de cada capítulo y cómo se vinculan entre sí en un todo orgánico para responder al problema de investigación planteado desde el principio. En efecto, cada capítulo podría leerse como una unidad con sentido propio, no obstante, están íntimamente imbricados para configurar un sentido más amplio que trasciende el propósito de cada unidad por separado. Los resultados de cada capítulo establecen las bases conceptuales para comprender el desarrollo de los demás, y al mismo tiempo, el contenido de cada capítulo adquiere una nueva comprensión a la luz de los resultados que ofrecen los otros capítulos. Teniendo en cuenta esta dinámica sistémica se presenta, a continuación, una conclusión general por cada capítulo y, al finalizar, una visión global de los resultados arrojados por la investigación.

La posesión demoníaca. El primer capítulo pretendía responder a la pregunta ¿en qué consiste el llamado fenómeno de posesión demoníaca? Para responder a esta pregunta general había que indagar qué se ha entendido en la tradición cristiana por posesión demoníaca, cuáles han sido las tradiciones culturales no cristianas que le han precedido y, de alguna manera, le han ofrecido soporte epistemológico, y cómo se han interpretado los textos normativos desde una determinada perspectiva hermenéutica. Esta primera

indagación permitió comprender que los términos *diablo* y *demonios*, usualmente empleados como sinónimos, adquieren un sentido diferencial en tanto remiten a realidades diversas. *Diablo*, desde una perspectiva bíblica temprana, hace referencia a otro ser humano que actúa como adversario o contradictor de su prójimo, normalmente con intenciones de acusar falsamente o hacer daño. *Demonios*, por su parte, remite a realidades de carácter *impersonal* que, si bien provienen de la acción humana, adquieren una capacidad de influencia que afecta, dañinamente, a los mismos seres humanos. Esta claridad conceptual ofrecida por el análisis de algunos textos bíblicos ayudó a entender que las expresiones *posesión diabólica* y *posesión demoníaca* no son equivalentes, en primer lugar, porque diablo y demonios no son sinónimos, y, en segundo lugar, porque desde la perspectiva del Nuevo Testamento, no se encuentra referencia alguna a una *posesión diabólica*.

¿Cuál es, entonces, el origen de los términos diablo y demonios? Para responder esta cuestión se indagó en la producción literaria del período intertestamentario, suelo nutricional de la elaboración bíblica neotestamentaria y punto de transición entre la literatura veterotestamentaria y desarrollos posteriores que intentaban responder a cuestiones no resueltas por los estratos más antiguos de la biblia hebrea. El análisis de algunos textos apócrifos, de carácter preponderantemente apocalípticos, sugirió la influencia de mitologías y cosmovisiones religiosas provenientes de culturas lejanas en el tiempo que trascendían, y antecedían, el despliegue histórico de Israel. Esto obligó a examinar el contenido de algunas mitologías, análisis que permitió identificar el trasfondo antropológico, interpersonal, social, económico, cultural y religioso que latía en sus diferentes configuraciones narrativas. El *homo*, al decir de Duch, es un constructor de cultura, es decir, de un *mundus* que trasciende lo estrictamente biológico y constituye, propiamente, la realidad humana. Las mitologías, por tanto, serían creaciones antropológicas para responder a las preguntas fundamentales, especialmente aquellas relacionadas con lo protológico y lo escatológico; desde esta perspectiva, el asunto del diablo y los demonios encuentra su lugar de procedencia, en cuanto son figuras que sirven al ser humano para describir, explicar y dominar asuntos que le afectan en su cotidiano vivir que, no obstante, le rebasan y le desconciertan.

La muerte es uno de esos acontecimientos antropológicos que no sólo desconcierta, también provoca ansiedad ante lo desconocido y obliga al ser humano a reconocer su limitación y contingencia; además, sumerge en sentimientos de culpa, sobre todo cuando afecta a un miembro de la familia o del clan con el cual no se tuvo una buena relación interpersonal en 'vida' o hubo un descuidado rito funerario. Parece, según la documentación consultada, que la muerte de los más cercanos y la intuición de su pervivencia más allá de la muerte sería el origen de la creencia en seres 'personales' que seguirían incursionado en la vida de los vivos y serían los responsables de las malas cosechas, las enfermedades orgánicas y los trastornos mentales, entre otros males que afectan a los seres humanos. Estos 'familiares' difuntos que estarían enojados, lo cual explicaría su intervención dañina, y que 'seguirían vivos' en otra dimensión de la existencia, constituirían el sustrato antropológico e interpersonal de la creencia en los *demonios*. Con el tiempo, emergería 'entre ellos' –los demonios– una especie de liderazgo que más tarde daría lugar a la creencia en la figura de un 'jefe' de los demonios, dando origen a la imagen del *diablo*. Desde esta perspectiva, se sostiene que el asunto de la posesión demoníaca ha de comprenderse a partir de la compleja trama relacional y biográfica de quienes, se afirma, estarían poseídos por una 'entidad maléfica' que pertenecería a 'otro mundo', de allí la insistencia en entender este fenómeno como una realidad antropológica de origen interpersonal.

El alma al descubierto. Si la posesión demoníaca podría comprenderse como un fenómeno antropológico de origen interpersonal, entonces habría que indagar por las condiciones antropológicas que permitirían su emergencia y explicarían, además, las diferentes sintomatologías asociadas con la posesión. En la tradición cristiana se encuentran distintas corrientes de pensamiento que explican cuál es el objeto de posesión por parte del diablo o de los demonios; para algunos, el demonio o los demonios sólo pueden poseer el cuerpo; para otros, el alma es el lugar del que toman posesión. La ambigüedad en este punto obligó a rastrear cuál es el significado del término alma no sólo en la tradición cristiana, sino en las tradiciones griega y hebrea. El alma, por otra parte, es un constructo que se refiere al ser humano e intenta describir

una de sus realidades constituyentes. Para algunas antropologías, el alma sería una parte, quizá fundamental, del todo humano que se diferenciaría radicalmente del cuerpo, como si fueran realidades mutuamente excluyentes. Para otras, por el contrario, sería una manera de indicar una cualidad humana que le diferenciaría de otros seres vivos, sin desvalorar o despreciar el cuerpo que también constituye lo propiamente humano. En términos generales, la antropología griega considera el alma como una entidad o esencia completa en sí misma que, si bien hace parte de la vida humana, perviviría más allá de la muerte y se caracterizaría por la inmortalidad, la atemporalidad y la permanencia, muchas veces identificada con la *razón* o capacidad intelectual del ser humano. La antropología bíblica, desde otra perspectiva, considera el alma como un ‘modo de relación’, esto es, no una esencia o cualidad específica de lo humano, sino un tipo de relación particular: *con los semejantes*. El carácter relacional de esta antropología permite comprender los términos cuerpo, alma y espíritu no como ‘entidades’ que componen la realidad humana, sino como relaciones en las que participa y en las que está vitalmente implicado, de donde se desprende una intuición fundamental, a saber, el ser humano es constitutiva y estructuralmente relacional.

La categoría *relación*, desde esta perspectiva, adquiere un carácter antropológico de primer orden. Sin relacionalidad el ser humano es inviable. Toda vida humana es posible gracias a una relación primordial que le da origen: *los progenitores*. Los *otros*, aquel hombre y aquella mujer que convocan una nueva existencia, independientemente de los motivos que hayan tenido para hacerlo, se convierten en el contexto relacional primigenio en el que cada ser humano va emergiendo y se va constituyendo como tal. Y no sólo los padres. Toda persona que *interviene* en la vida del recién convocado con sus palabras, gestos o reacciones va dejando una *huella* o *impresión* que moldea, ‘da forma’, al conjunto de características que identificarán la personalidad de ese ser humano. Si bien la categoría *ruh*, que suele traducirse como *espíritu*, adquiere un relieve especial en la antropología bíblica por indicar aquella relación fontanal con Dios (Yahvé) de quien depende la existencia del ser humano; el término *nepheš*, traducido generalmente como alma, sirve para indicar la relación de interdependencia entre los seres humanos sin

la cual sería imposible su existencia. El ser humano, entonces, es creación divina y humana de manera simultánea. Si *espíritu* hace referencia a la relación del ser humano con el misterio divino, *alma* indica la íntima relación del ser humano con sus semejantes. El alma, según esto, hace referencia a un proceso de estructuración interpersonal y podría definirse como *la presencia de los otros en mí*. En cada ser humano siguen ‘presentes’ los *otros*, es decir, aquellos que han intervenido en su proceso biográfico y han participado en la ‘configuración’ de su peculiar forma de ser y de estar en el mundo, así como su estilo de establecer relaciones interpersonales.

Siguiendo estas intuiciones bíblicas, y teniendo en cuenta el estudio de varios casos clínicos, se pudo constatar que los *otros* ‘siguen presentes y operantes’ en la vida de las personas, sobre todo si dejaron profundas *impresiones* que ‘marcaron’ la vida, provocando reacciones extrañas y desconcertantes que suelen ser interpretadas como consecuencia de una ‘presencia diabólica o demoníaca’ en quienes se manifiesta una sintomatología específica. Esta ‘presencia de los otros’ –los semejantes– en la vida de una persona se identifica fácilmente con la presencia de entidades no humanas, el *diablo* o los *demonios*, que explicarían su extraño y desconcertante comportamiento. Esta identificación se mantiene en la misma medida que la persona ‘ignora’ la ‘presencia de los otros’ en su propia vida, atribuyendo lo que le sucede a causas externas y buscando maneras, igualmente exógenas, para resolver la problemática de fondo. A pesar de este tipo de ignorancia, la sintomatología sigue haciendo acto de presencia en el cuerpo de la persona que experimenta el malestar subjetivo, a modo de ‘lenguaje somático’ que le remite siempre a ‘aquellos’ que intervinieron en su biografía. El cuerpo, entonces, lejos de ser una estructura material que da soporte a las dimensiones anímica y espiritual del ser humano, es comprendido como el ‘lugar’ en el que se despliega el drama de cada ser humano, ‘territorio’ donde han quedado registradas las *huellas* de quienes intervinieron en esa vida. Decodificar el *lenguaje del cuerpo* permitiría identificar los rostros, los nombres y las actitudes de aquellas personas y comprender cómo han participado en la configuración biográfica del propio malestar subjetivo. El alma humana, pues, se configura biográficamente y es el resultado de un proceso interpersonal que constituye a la persona. El cuerpo

humano, igualmente, tiene su origen en una relación interpersonal y va adquiriendo sus características propias dentro de un contexto específicamente relacional. Cuerpo y alma, por tanto, son categorías que adquieren su significado en un contexto relacional y remiten a relaciones específicamente humanas.

La sabiduría del desierto. Del desierto como lugar topográfico no podría predicarse la sabiduría, virtud que en la tradición cristiana se atribuye a Dios y a aquellos seres humanos que han aprendido a vivir según Él. El desierto, en la tradición bíblica, ha servido para identificar un período de prueba o la confrontación con las fuerzas que destruyen la vida; vivir en el desierto, según esto, equivaldría a una opción de vida que se propone confrontar todo aquello que separa al ser humano de los semejantes, de la naturaleza, de sí mismo y de Dios, con la pretensión de alcanzar un mayor conocimiento de sí mismo y la sujeción de aquellas realidades personales que distorsionan la propia vida. Este fue el propósito de los Padres y las Madres del desierto quienes lograron salir de la propia ignorancia y comprender las dinámicas más profundas de la vida humana. ¿Qué impele al ser humano a dar exagerada satisfacción a sus deseos? ¿De dónde procede la inclinación del ser humano a lastimar a sus semejantes? ¿Cómo explicar que el ser humano pierda el control en determinadas circunstancias vitales? Estas y otras preguntas intentaron responder los habitantes del desierto, atribuyendo a los demonios la agencia de estas cuestiones humanas que distorsionan su existencia.

Si bien se creía en la existencia de los demonios como seres que habitaban en el aire, adquirirían formas diversas y estaban capacitados para poseer y someter a los seres humanos, siempre autorizados por Dios para ‘purificar’ a los mortales, también se identificaban con los *malos pensamientos* que proceden del corazón humano e inducirían a comportamientos destructivos para sí mismo y para los semejantes. Evagrio Póntico, uno de los grandes sistematizadores de la sabiduría del desierto, establece una identificación entre las *pasiones* humanas y los *demonios*. En otras palabras, los demonios son entendidos como fuerzas neutras e ‘impersonales’ que actúan desde dentro del ser humano, con una notable capacidad para doblegar la voluntad humana, distorsio-

nar el pensamiento y desencadenar comportamientos extravagantes y nocivos que introducen el caos en la historia humana. A estas fuerzas intrínsecas se les conoce, también, con el sustantivo neutro *pasiones*. Las pasiones humanas adquieren, de esta manera, características atribuidas a los demonios: fuerza impersonal, invisibilidad, maleabilidad, nocividad y actuación conjunta, toda vez que se hacen presentes y actúan simultáneamente en la vida del asceta. Las pasiones serían otra forma de llamar a los demonios; o mejor, los demonios terminan por identificarse con las pasiones. Quien lograra reconocer y dominar las propias pasiones mediante la práctica ascética recobraba la armonía original y devenía en ‘ángel’, una forma simbólica para describir al ser humano reconciliado consigo mismo, con los semejantes, con la naturaleza y con Dios. Este fue el legado máspreciado que dejaron a la posteridad los Padres y las Madres del desierto y lo que constituye, prácticamente, la sabiduría del desierto.

Las pasiones humanas, según esto, tendrían un origen antropológico. Con la orientación de los ascetas egipcios se logró comprender que estas fuerzas impersonales no sólo están ancladas en la condición creada del ser humano, es decir, en su propio organismo, sino que van emergiendo a partir de una dinámica interpersonal, de allí que cada ser humano esté ‘dominado’ por una pasión diferente. En otras palabras, las pasiones hacen parte de la vida humana, sin embargo, la notable presencia y dominancia de una de ellas se explicaría por las características propias del contexto interpersonal en el que cada persona despliega su trayecto biográfico. Ahora bien, esta atmósfera relacional supone la presencia de otras personas, lo cual permitiría inferir que la intervención de estas en la propia vida contribuye a la instalación de una de aquellas pasiones que, pasado el tiempo, termina por ‘definir’ la forma de ser de una persona. Si la persona, además, identifica esta o aquella pasión como una parte integral de su ‘personalidad’, entonces dichas pasiones logran ejercer un ‘dominio’ sobre el individuo de manera permanente, sumiéndolo en una profunda ignorancia sobre sí mismo y su propia biografía. Por otra parte, la exacerbación de estas pasiones, esto es, su expresión somática o emocional intensa explicaría aquellas reacciones desproporcionadas y extravagantes que suelen caracterizar los momentos rituales

en los que se intenta expulsar a los demonios entendidos como entidades extrañas a lo humano.

En los casos de presunta posesión demoníaca, por lo menos en los casos clínicos atendidos, se logró identificar un tipo de amnesia que mantenía en el ‘sepulcro’ acontecimientos interpersonales que afectaron y siguen afectando la vida de las personas diagnosticadas como posesas. Y estos acontecimientos, aunque hayan sido sumergidos en el olvido, siguen haciéndose sentir cual *espectros* que vagan por un territorio sombrío en busca de redención. La sintomatología escenificada en el cuerpo humano representaría a estos ‘muertos vivientes’, a esas personas que ‘marcaron la vida’ y que, de alguna manera, siguen haciéndose presentes para que el ‘poseso’ pueda visualizar y entender a qué, o mejor, a quiénes, remite la variedad de los síntomas. Alcanzar esta ‘visualización’ a través del lenguaje corporal representa ‘abrir los ojos’ a la propia realidad personal y comprender que la sintomatología, asociada intrínsecamente a las pasiones humanas, está ligada a acontecimientos biográficos y a personas concretas que dejaron una profunda huella en el cuerpo y, en consecuencia, contribuyeron a configurar lo que se entiende por alma, esto es, *la presencia de los otros en mí*.

Una vez establecidas las conclusiones generales de cada capítulo conviene intentar una conclusión global de todo el trabajo de investigación, a manera de una conclusión de las conclusiones, de tal forma que el lector comprenda el hilo con el que se ha enhebrado cada capítulo y reconozca la coherencia interna de todo el proceso argumentativo. En el primer capítulo se intentó mostrar que los términos diablo y demonios no sólo se originan en una experiencia antropológica e interpersonal determinada, sino que remiten a *personas concretas* -en el caso de la palabra diablo- que suelen intervenir de manera nociva en la vida de otros seres humanos, generando situaciones *impersonales* -demonios- que distorsionan la vida en su totalidad; en otras palabras, *diablo* hace referencia a un *quién* y *demonios* a un *qué*. En los supuestos casos de posesión demoníaca se hace evidente el qué, esto es, las diferentes sintomatologías que caracterizarían el fenómeno de la posesión, aunque no siempre se revela con claridad el quién, es decir, aquellos que están en el trasfondo de los síntomas y explicarían su emergencia, permanencia y

manifestación. Ante la extrañeza del qué, muchas personas suelen identificar, apresuradamente, un quién sobre el que recae toda la responsabilidad, a saber, el diablo, entendido como una realidad personal y espiritual con capacidad de poseer el cuerpo, la voluntad, el pensamiento y el comportamiento de ‘algunos’ seres humanos, sin que se le atribuyan características propias de una persona, tales como la corporeidad, la temporalidad y la espacialidad. Como se ha podido verificar en los casos clínicos expuestos, detrás de la sintomatología –*demonios*– es posible identificar a las personas intervinientes –*diablos*– que siguen ‘presentes’ y constituyen el origen de los síntomas. Desde esta perspectiva, se entiende la estrecha relación que se establece entre el diablo y los demonios, pues para que surjan los síntomas se requiere la intervención de otras personas.

El cómo una persona interviene nocivamente en la vida de un semejante y ‘sigue presente’ en su cuerpo –el de la víctima– configuró la estructuración del segundo capítulo. La revisión del término *alma* desde diferentes perspectivas antropológicas, específicamente desde los presupuestos de la antropología bíblica, permitió entender que más allá de una entidad o esencia inmutable e inmortal el alma es un concepto que hace referencia a una relación específica: *con los semejantes*. Cuando los otros intervienen en la propia vida, dicha intrusión queda ‘grabada’ y sigue ‘resonando’ en la totalidad de la persona que ha recibido tal intervención, sobre todo si se ha caracterizado por la agresividad, la violencia o el abuso en todas sus expresiones, de tal forma que los intervinientes ‘siguen presentes y operantes’ a partir de las impresiones o huellas que dejaron en quienes intervinieron, sigan con vida o hayan muerto. Esa presencia de los otros en la propia vida no sólo explicaría la sintomatología que se expone en el cuerpo, sino que tendría una notable influencia en las dimensiones emocional, cognitiva y comportamental de la persona afectada, además, ayudaría a comprender su modo de posicionarse en el mundo y su estilo de relacionalidad interpersonal. La intervención de los otros moldea y ‘da forma’, en gran medida, a las características que identifican a una persona en su manera cotidiana de ser.

En los casos clínicos que dieron soporte a estas intuiciones antropológicas se pudo constatar, a pesar de la inicial ignorancia

de los afectados, que los 'otros', esto es, aquellas personas que habían intervenido en su vida en algún momento de su desarrollo evolutivo, 'seguían presentes', provocando una serie de situaciones de índole emocional, cognitivo y comportamental que distorsionaban notablemente su vida y su estilo de relacionalidad. Estos hallazgos fueron posibles siguiendo 'las pistas somáticas', es decir, aquellas expresiones corporales que 'delataban' la presencia de 'seres extraños' -manera de indicar a aquellos que habían intervenido nocivamente en sus vidas- quienes se habían sumergido en el río del olvido por ser acontecimientos acaecidos en un momento temprano de su biografía. No obstante la ausencia de memoria consciente en las consultantes, toda la información relacionada con esos 'seres extraños' seguía disponible para ellas en su propio cuerpo, el cual parece 'grabar' todos los sucesos necesarios para visibilizar a quienes intervinieron en su vida. Se convierten en 'seres extraños' porque se 'pre-siente' su presencia, aunque no se vea con claridad de quiénes se trata, y siempre tienen rostro, voz y nombre. El trabajo terapéutico con el cuerpo permitió a las consultantes visibilizar, reconocer y dar nombre a esos 'seres extraños' que, normalmente, suelen ser personas cercanas a sus familias de origen o un miembro de la misma familia. Cuerpo y alma, entonces, se entienden como realidades antropológicas relacionalmente configuradas.

Aprender a reconocer la presencia de los otros en la propia vida, y los efectos que siguen generando en el presente histórico, es una tarea que exige no sólo el valor para hacerlo, sino la disposición para sumergirse en las profundidades de la biografía personal, disposición que supone encontrarse con todas las personas y acontecimientos que entretejen la propia verdad. Esto fue lo que hicieron los Padres y las Madres del desierto, ascetas que se sumergieron en las profundidades de los desiertos de Egipto y, al mismo tiempo, en las profundidades de sus propias biografías, logrando identificar y nombrar aquellas realidades que distorsionan, desde dentro, la vida entera de los seres humanos. A esas realidades les dieron el nombre de *malos pensamientos* o *demonios*, y su estancia en el desierto se caracterizó por una permanente confrontación con sus 'propios demonios', pues estos no son los mismos para cada persona, toda vez que surgen biográficamente, lo que supone contextos familiares distintos e intervenciones interpersonales di-

ferentes. Conocer la dinámica intrínseca de las *pasiones* –nombre con el que se identifica a los demonios- e intentar sujetarlas era el propósito de aquellos ascetas que buscaban alcanzar una vida serena y en armonía con toda la realidad. El dominio sobre las propias pasiones, pues, era la condición *sine qua non* sería posible una vida reconciliada *consigo mismo, con los semejantes, con la naturaleza y con Dios*, de allí que fuera la tarea principal de quienes se instalaban en el desierto. Realizar esta tarea les permitía a los hombres y mujeres del desierto alcanzar un conocimiento más profundo de sí mismos, salir de la propia ignorancia y aprender a hacerse responsables de su vida y su destino, con lo cual renunciaban, también, a atribuir la responsabilidad de sus desaciertos y fracasos a ‘seres extraños’, es decir, demonios entendidos como entidades no humanas, asumiendo un sentido adulto de responsabilidad personal.

Recurriendo a la mediación de la celda, legado de los ascetas del desierto, las consultantes que autorizaron exponer sus casos clínicos lograron identificar y nombrar aquellas pasiones que se instalaron en sus biografías, comprendiendo, al mismo tiempo, cómo ‘sus propios’ demonios eran los ‘causantes’ del malestar subjetivo y configuraban, en gran medida, la sintomatología que era interpretada por ellas mismas y sus parientes como una ‘evidencia’ incontestable de posesión demoníaca. Comprendieron, también, que sus propias pasiones estarían íntimamente ligadas con acontecimientos interpersonales en los que otros seres humanos habían intervenido inadecuada y dañinamente en sus biografías. Este saber sobre sí mismos les liberó de la angustia asociada con la extrañeza de su sintomatología y su posible causalidad, normalmente vinculada con el diablo y los demonios mitológicamente entendidos; además, les instó a empoderarse de sus propias vidas y a constituirse en personas adultas asumiendo con responsabilidad todo lo que les sucedía, renunciando, por otra parte, a buscar ‘agentes responsables’ que explicaran la sintomatología y a participar en rituales que solucionaran, eludiendo la compleja realidad biográfica, exotéricamente su situación.

En síntesis. La posesión demoníaca como fenómeno antropológico acontece en la corporeidad de un ser humano, escenario en el que se manifiesta un conflicto interpersonal que hunde sus

raíces en la biografía del ‘poseso’, involucrando a personas con nombres propios quienes, al intervenir nocivamente en sus vidas, dejaron profundas impresiones que distorsionaron —y siguen alterando— todas las dimensiones de la persona, dando origen a la sintomatología, manteniendo la sensación de malestar subjetivo y provocando dificultades de orden relacional.

Se afirmaba, en el primer capítulo, que la pretensión de esta investigación no estaba en función de mostrar la existencia o no del diablo o los demonios; no se buscaban pruebas documentales para afirmar o negar que el diablo o los demonios existan o no existan como seres personales y espirituales, se trataba, más bien, de proporcionar elementos razonablemente plausibles para comprender en qué consisten, esto es, a qué se hace referencia cuando se emplean las palabras diablo y demonios. Sin renunciar a los términos, se ha intentado argumentar que la supuesta posesión demoníaca, que no diabólica, es un fenómeno antropológico de origen relacional, lo que supone, para quien está frente a situaciones extrañas y desconcertantes, normalmente asociadas a la posesión, esforzarse por comprender las dinámicas interpersonales que subyacen a la sintomatología y que podrían explicar el malestar subjetivo de los ‘posesos’, evitando establecer o reafirmar diagnósticos apresurados y poco discernidos que no sólo serían irresponsables, sino que sumergirían a las personas afectadas en sentimientos de impotencia, angustia y miedo que les impediría, por otra parte, entender lo que les sucede a ellas mismas, con lo cual se les mantendría en la propia ignorancia, siendo presas fáciles de palabras persuasivas y sugestivas que les imposibilitaría salir de la dependencia y les instalaría, permanentemente, en estadios infantiles que no permitirían la emergencia de un ser humano adulto, libre y responsable.

El fenómeno de la posesión demoníaca sigue siendo una cuestión que genera profundas inquietudes, sobre todo cuando se observa la desconcertante sintomatología en quienes supuestamente estarían ‘poseídos’ y se reconoce el sufrimiento que esta situación genera en la persona afectada y en quienes hacen parte de su sistema familiar. A pesar del esfuerzo por ofrecer criterios para comprender su complejidad, la presente investigación cons-

tituye solo un 'punto de partida' en la búsqueda de respuestas que pudieran esclarecer lo que sucede en los supuestos casos de posesión demoníaca. A modo de sugerencia se plantean algunas cuestiones que podrían constituir posibles proyectos de investigación que amplíen y complementen lo hasta aquí expuesto: ¿Qué podría aportar la medicina, especialmente la psicosomática, respecto de la sintomatología observable en los casos de presunta posesión demoníaca? ¿Cuál sería el aporte de la terapia familiar sistémica para el diagnóstico y la intervención en estos casos? ¿Podría re-pensarse el objeto de estudio de la psicología desde los presupuestos de la antropología bíblica? ¿Cómo establecer un diálogo interdisciplinar entre la teología espiritual y los aportes de las ciencias humanas, especialmente la psicología interpersonal? ¿Podría la espiritualidad de los padres y las madres del desierto ofrecer criterios para renovar la vida espiritual en el siglo XXI? ¿Es posible revisar y re-estructurar la práctica del exorcismo a la luz de los aportes ofrecidos por las ciencias humanas? ¿Se podría elaborar una pedagogía de la fe para entender de forma interdisciplinar el fenómeno de la posesión demoníaca y otras cuestiones teo-antropológicas? ¿Es el modelo relacional una clave hermenéutica válida para comprender cuestiones antropológicas, bíblicas, teológicas, filosóficas, psicológicas, entre otras? ¿Es posible re-significar conceptos fundamentales de la tradición cristiana desde un serio y respetuoso diálogo interdisciplinar?

Bibliografía

- Aceves, Bertha. “Naturaleza y origen de los demonios en la épica tibetana de Gesar de Ling”. *Acta Poética* 33, n. 2 (2012): 181-208. <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/401>.
- Aguirre, Rafael (Ed.). *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- Agustín de Hipona. *La dimensión del alma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- Agustín de Hipona. *La inmortalidad del alma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000. https://www.augustinus.it/spagnolo/immortalita_anima/index2.htm.
- Albores, Lilia, María Márquez y Bruno Estañol. “¿Qué es el temperamento? El retorno de un concepto ancestral”. *Salud Mental* 26, no. 3 (2003): 16-26. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58232603>.
- Alcázar, Raúl. “Expectativas, percepción del paciente hacia su terapeuta y razones para asistir a dos o más sesiones”. *Salud Mental* 30, no. 5 (2007): 55-62. <https://www.redalyc.org/pdf/582/58230509.pdf>.
- Alemany, Carlos. “De la psicoterapia experiencial al focusing: la trayectoria de Eugene Gendlin”. *Miscelánea Comillas* 69, no. 135 (2011): 443-469. <https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/746>.
- Alemany, Carlos. *Psicoterapia experiencial y focusing: La aportación de Eugene Gendlin*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997.

- Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- Allport, Gordon Willard. *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961.
- Alsina Clora, José. *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Altarejos, Francisco. “La co-existencia: fundamento antropológico de la solidaridad”. *Studia Poliana*, no. 8 (2006): 119-150. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/314445>.
- Álvarez, Ariel. “¿El diablo y el demonio son lo mismo? Aclaraciones para una correcta comprensión”. *Revista Bíblica* 57, no. 60 (1995): 231-238. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6269322>.
- Amador Bech, Julio y Jennie Quintero. “La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 57, no. 216 (2012): 25-40. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182012000300002.
- Ambrosio de Milán. *Nabot el pobre*. París, 1962.
- American Psychiatric Association. *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*. Bogotá: Editorial Médica Panamericana, 2014.
- Amorth, Gabriele y Roberto Ítalo. *Más fuertes que el mal. El demonio: reconocerlo, vencerlo y evitarlo*. Bogotá: San Pablo, 2010.
- Amorth, Gabriele y Roberto Ítalo. *Mi batalla contra Satanás. El último exorcista*. Bogotá: San Pablo, 2012.
- Andrade, José y Roberto Rivera. *La investigación. Una perspectiva relacional*. Bogotá: Fundación Universitaria del Área Andina, 2019.
- Ángel Pérez, Darío Alberto. “La hermenéutica y los métodos de investigación en las ciencias sociales”. *Estudios de Filosofía*, no. 44 (2011): 9-37. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/artic/view/12633.
- Antoine, François. “Las pasiones en el estoicismo”. *Estudios de Filosofía*, no. 34 (2006): 187-199. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846139009>.

Bibliografía

- Aranda, Gonzalo, Florentino García y Miguel Pérez. *Literatura judía intertestamentaria*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996.
- Arango de Montis, Iván. *Sexualidad Humana*. México: Editorial Manual Moderno, 2008.
- Arbeláez, Enrique León, Verónica Moreno, Judith Peña y Guillermo Mesa. “Psicología pastoral. Aproximaciones teóricas y tendencias actuales”. *El Ágora. Revista de ciencias sociales* 14, no. 2 (2014): 671-682. <https://doi.org/10.21500/16578031.72>.
- Aristóteles. “Virtudes y Vicios. Traducción, introducción y notas realizadas por Olmer Alveiro Muñoz Sánchez”. *Discusiones Filosóficas* 10, no. 14 (2009): 133-145. <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v10n14/v10n14a08.pdf>.
- Aristóteles. *De Anima o Acerca del Alma*. Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Aristóteles. *Fragments*. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- Armstrong, Karen. *Historia de la Biblia*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Armstrong, Karen. *La gran transformación. Los orígenes de nuestras tradiciones religiosas*. Barcelona: Editorial Planeta Colombiana, 2018.
- Atanasio de Alejandría. *Vida de Antonio. Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados*. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.
- Bach, Eva y Pere Darder. *Sedúctete para seducir. Vivir y educar las emociones*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2002.
- Balducci, Corrado. *El Diablo. “...Existe y se puede reconocer”*. Bogotá: San Pablo, 2016.
- Balz, Horst y Gerhard Scheneider. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, V. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Balz, Horst y Gerhard Scheneider. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, V. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.
- Bandera González, Armando. *Tratado de los Ángeles. Introducción a las cuestiones 50 a 64*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

- Barnard, Leslie W. *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*. Oxford: Blackwell, 1966.
- Barthes, Roland. *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón, 1971.
- Barudy, Jorge y Maryorie Dantagnan. *Los buenos tratos en la infancia. Parentalidad, apego y resiliencia*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Basevi, Claudio. *Introducción a los escritos de san Pablo. Su vida y su teología*. Madrid: Ediciones Palabra, 2013.
- Basilio de Cesarea (el Grande). *Grandes Reglas*. Maredsous, 1969.
- Basilio de Cesarea (el Grande). *Homilías sobre el origen del hombre*. París, 1970.
- Basilio de Cesarea (el Grande). *Pequeñas reglas*. París, 1969.
- Bass, Ellen y Laura Davis. *El coraje de sanar. Guía para las mujeres supervivientes de abusos sexuales en la infancia*. Barcelona: Ediciones Urano, 1995.
- Baudelaire, Charles. *Pequeños poemas en prosa*. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe Argentina, 1948.
- Beck, Aaron. “Modelos cognitivos de la depresión”. *Diario de la psicoterapia cognitiva: Un Trimestral Internacional*, no. 1 (1987): 5-37. <http://cetecic.com.ar/revista/el-modelo-cognitivo-de-la-depresion/>.
- Beck, Judith. *Terapia Cognitiva. Conceptos básicos y profundización*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.
- Benavides, Jacqueline. “La creación de Amigos Imaginarios en los niños: ¿Un problema clínico?”. *Tesis Psicológica*, no. 2 (2007): 59-64. <https://revistas.libertadores.edu.co/index.php/TesisPsicologica/issue/view/22>.
- Berenstein, Isidoro. “El vínculo y el otro”. *Psicoanálisis APDeBA*, no. 23 (2001): 9-20. <https://mmhaler.files.wordpress.com/2010/10/el-vinculo-y-el-otro-berenstein.pdf>.
- Berenstein, Isidoro. “La relación entre nos-otros: alteración y autorización”. *Psicoanálisis* 33, no. 1 (2011): 39-53. <https://go.galegroup.com/ps/anon-ymous?id=GALE%7CA307787507&sid>.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Herder, 1988.

Bibliografía

- Bericat Alastuey, Eduardo. "Emociones". *Sociopedia.isa*, (2012): 1-13. <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/47752>.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- Berman, Morris. *Historia de la conciencia. De la paradoja al complejo de autoridad sagrada*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2004.
- Bermejo, Fernando. "Lógica dualista, piedad monoteísta: la fisonomía del dualismo maniqueo", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 12 (2007): 55-79. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0707110055A>.
- Berne, Eric. *Transactional analysis in Psychotherapy*. New York: Grove Press, 1961.
- Berne, Eric. *Games people play*. New York: Grove Press, 1964.
- BibleWorks 8. Software for Biblical Exegesis & Research. <https://www.bibleworks.com/programupdates.html>.
- Bleiberg, Kathryn L. y John C. Makowist. "A pilot study of interpersonal psychotherapy for posttraumatic stress disorders". *The American Journal of Psychiatry* 162, no. 1 (2005): 1-3. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15625219/>.
- Blenkinsopp, Joseph. *El libro de Isaías (1-39)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- Boff, Leonardo. *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2001.
- Boff, Leonardo. *Testigos de Dios en el corazón del mundo*. Madrid: Publicaciones Claretinas, 1985.
- Boff, Leonardo y Rose M. Muraro. *Femenino y Masculino*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Bottéro, Jean. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- Bovon, François. *El Evangelio según san Lucas, V. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

- Bowlby, John. *Attachment and Loss. I. Attachment*. London: Hogarth Press, 1969.
- Bowlby, John. *A secure base: Clinical implications of attachment theory*. Londres: Routledge, 1998.
- Bravo, Antonio. “El Diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (Siglos IV-VII)”. *Románico Digital*, (??): 35-68. <https://www.romanicodigital.com/sites/default/files/201909/C112Antonio%20Pedro%20Bravo.pdf>.
- Bremmer, Jan N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Siruela, 2002.
- Bretherton, Inge y Kristine Munholland. “Internal working models in attachment relationships: A construct revisited”. *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications*, (2008): 89-111. <https://psycnet.apa.org/record/2008-13837-005>.
- Brouw, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik Editores, 1993.
- Brown, Richard P. y Patricia L. Gerbarg. “Sudarshan Kriya Yogic Breathing in the Treatment of Stress, Anxiety, and Depression Part II: Clinical Applications and Guide lines”. *Journal of Alternative & Complementary Medicine*, no. 4 (2005): 711-717. <https://home.liebertpub.com/publications/the-journal-of-alternative-and-complementary-medicine/26>.
- Bruno, Giordano. *De la magia. De los vínculos en general*. Buenos Aires: Cactus, 2007.
- Buber, Martín. *Yo y tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982.
- Bujanda, Jesús. *Ángeles, demonios, magos y teología católica*. Madrid: Razón y Fe, 1955.
- Burton Russell, Jeffrey. *Lucifer. En diablo en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Laertes, 1984.
- Burton Russell, Jeffrey. *Satanás. La primitiva tradición cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Bibliografía

- Burton Russell, Jeffrey. *El Diablo. Percepciones del mal. De la antigüedad al cristianismo primitivo*. Barcelona: Editorial Laertes, 1997.
- Burton-Christie, Douglas. *La Palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
- Caicedo, Nydia. “La interdisciplinariedad como enfoque para la construcción de competencias a nivel universitario”. *Didascalía. Didáctica y Educación*, 1, no. 2 (2010): 68-83. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4227164>.
- Calínico. *Vida de Hipacio*. París: 1971.
- Cancrini, Luigi. *La psicoterapia: gramática y sintaxis*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Canobbio, Giacomo. *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Cantón-Cortés, David. “Consecuencias del abuso sexual infantil: una revisión de las variables intervinientes”. *Anales de Psicología* 31, no. 2 (2015): 552-561. <https://dx.doi.org/10.6018/analesps.31.2.180771>.
- Cantón-Cortés, David. *Características y consecuencias del abuso sexual infantil. Violencia Doméstica, Divorcio y Adaptación Psicológica*. Madrid: Pirámide, 2013.
- Cantón-Cortés, David, José Cantón, Fernando Justicia y María Cortés. “Un modelo de los efectos del abuso sexual infantil sobre el estrés post-traumático: el rol mediador de las atribuciones de culpa y afrontamiento de evitación”. *Psicothema*, 23 (2011): 66-73. <http://www.psicothema.com/psicothema.asp?id=3851>.
- Capra, Fritjof. *El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Málaga: Editorial Sirio, 2017.
- Capra, Fritjof. *La Trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2006.
- Casado, Cristina y Ricardo Colomo. “Un breve recorrido por la concepción de las emociones en la Filosofía Occidental”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, no. 47 (2006): 1-10. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4080117>.

- Casasnovas, Luz. *La memoria corporal. Bases teóricas de la diafreoterapia*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2003.
- Casiano, Juan. *Instituciones cenobíticas*. París, 1965.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Castillo, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.
- Castillo, José María. *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 1999.
- Castillo, José María. *El futuro de la vida religiosa. De los orígenes a la crisis actual*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Castriota, David. *Myth, Ethos, and Actuality: Official Art in Fifth Century Athens*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- Celino, Daniel. *¿Qué diablos hace satanás?* Bogotá: Editorial Miryam, 2014.
- Cerejido, Marcelino. "Biología de la memoria". *Acta Poética* 27, no. 2 (2006): 15-41. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358045915001>.
- Chen, Laura, M. Hassan Murad, Molly L. Paras, Kristina Colbenson, Amelia Sattler, Erin Goranson, Mohamed Elamin, Richard Seime, Gen Shinozaki, Larry Prokop y Ali Zirakzadeh. "Sexual abuse and lifetime diagnosis of psychiatric disorders: systematic review and metaanalysis". *Mayo Clinic Proceedings*, no. 85 (2010): 618-629. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0025619611601663>.
- Chóliz, Mariano. "Técnicas para el control de la activación. Relajación y respiración". 1-28. <https://www.uv.es/=cholz/RelajacionRespiracion.pdf>.
- Choza, Jacinto. *Antropología filosófica. Las representaciones de sí mismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.
- Clemente de Alejandría. *El Protréptico*. París, 1976.
- Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Universidad: 1987.

Bibliografía

- Congregación para la Doctrina de la fe. “Fe cristiana y demonología”. *Congregación para la Doctrina de la fe* (1976): 1-18. www.vatican.va/.../cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626.
- Conill Sancho, Jesús. “Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo”. *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 46 (2012): 13-24. <https://revistas-cientificas.us.es/index.php/themata/article/view/379>.
- Conill Sancho, Jesús. “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 53 (2015): 491-513. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/911>.
- Conill Sancho, Jesús. “La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 72, no. 273 (2016): 789-801. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5846794>.
- Conill Sancho, Jesús. “Naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 71, no. 269 (2015): 1249-1260. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/6580>.
- Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Coromines, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- Cotelier, Jean-Baptiste. *Ecclesiae Graecae monumenta I*. París, 1677.
- Couto, Érica. “Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia”. *Historiae*, no. 2 (2005): 27-55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2166812>.
- Couto, Érica. “Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia: Algunas reflexiones”. *Historiae*, no. 4 (2007): 1-24. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2373951>.
- D’Ors, Pablo. *El amigo del desierto. Relato de una vocación*. Editorial Digital: Titivillus, 2009.
- D’Ors, Pablo. *Biografía del silencio*. Plataforma Digital: Titivillus, 2012.
- Damasio, Antonio. *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. Nueva York: Harcourt, 1999.

- Daniélou, Jean. *The Theology of Jewish Christianity*. Chicago: Darton, Longman & Todd, 1964.
- Daniélou, Jean y H. I. Marrou. *The Christian Centuries: The first Six Hundred Years*. Londres: Longman & Todd Ltd, 1979.
- De Castro, Alberto y Angélica Gómez. “Corporalidad en el contexto de la psicoterapia”. *Psicología desde el Caribe*, no. 27 (2011): 223-252. <http://www.redalyc.org/pdf/213/21320708011.pdf>.
- De la Vega-Hazas, Julio. “Martin Buber: filosofía dialógica y teología natural”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21 (2004): 61-69. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0404110061A>.
- De Shazer, Steve. *Claves para la solución en terapia breve*. Barcelona: Paidós, 1990.
- De Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida* (Menorca: Textos.info, 2019). <https://www.textos.info/miguel-de-unamuno/del-sentimiento-tragico-de-la-vida/descargar-pdf>.
- De Vogüé, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. París, 1991.
- Denzin, Norman K. *On Understanding Emotion*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.
- Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1963.
- Desviat, Manuel. “Síntoma, signo e imaginario social”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, no. 30 (2010): 125-133. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265020198007>.
- Diádoco de Fótica. *Cien capítulos gnósticos*. París, 1966.
- Díaz, Carlos. *Introducción al pensamiento de Martin Buber*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1991.
- Diez Macho, Alejandro. *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Bibliografía

- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento, IV*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- DiPietro, Janet., Kathleen Costigan y Edith Gurewitsch. "Fetal response to induced maternal stress". *Early Human Development* 74, no. 2 (2003): 125-138. <https://jhu.pure.elsevier.com/en/publications/fetal-response-to-induced-maternal-stress-4>.
- Dölger, Franz Joseph. *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*. Münster: Aschendorff, 1918.
- Donati, Pierpaolo. *Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Sciences*. Londres: Routledge, 2011.
- Doroteo de Gaza. *Instrucciones espirituales*. París, 1963.
- Dowden, Ken. *The Uses of Greek Mythology*. Londres: Routledge, 2005.
- Drobner, Hubertus R. *Manual de Patrología*. Barcelona: Editorial Herder, 1999.
- Duch, Lluís. *Antropología de la religión*. Barcelona: Editorial Herder, 2001.
- Duch, Lluís. *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Duch, Lluís. "Crisis de Dios y crisis de la Memoria". *Scripta Fulgentina. Revista de Teología y Humanidades* 20, no. 39-40 (2010): 103-120. <http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina/crisis-de-dios-y-crisis-de-la-memorial/>.
- Duch, Lluís. *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Barcelona: Editorial Herder, 2013.
- Duch, Lluís y Albert Chillón. *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación, Vol. 1*. Barcelona: Herder Editorial, 2012.
- Duch, Lluís y Mèlich, Joan-Carles. *Escenarios de la corporalidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

- Dussel, Enrique. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973.
- Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
- Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.
- Echeburúa, Enrique. “Secuelas emocionales en víctimas de abuso sexual en la infancia”. *Cuadernos de Medicina Forense*, no. 12 (2006): 75-82. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-76062006000100006.
- Egido, Teófanos. “Los demonios de Lutero y de su tiempo”. *Revista de Espiritualidad* 44, no. 175 (1985): 271-299. <http://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=94>.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor. S.A., 1991.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*. Barcelona: Editorial Cristiandad, 1999.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- Elizalde, Martín. *Los Dichos de los Padres. Colección alfabética de los Apotegmas V. 2*. Sevilla: Ediciones Paulinas, 1986.
- Ellul, Jacques. *Le système technicien*. París: Calmann-Lévy, 1977.
- Erikson, Erik H. *Identidad, juventud y crisis*. Madrid: Taurus, 1992.
- Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Estrada, Juan Antonio. “El ser humano como proceso: don y naturaleza”. *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 19 (2014): 78-79. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5877361>.
- Eymar, Carlos. “Michel de Certeau: el demonio y la institución”. *Revista de Espiritualidad*, no. 76 (2017): 217-240. <http://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=2155>.

Bibliografía

- Ezama, Esteban, Yolanda Alonso y Yolanda Fontanil. “Pacientes, síntomas, trastornos, organicidad y psicopatología”. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy* 10, no. 2 (2010): 293-314. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56017095007>.
- Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazareth. Historia e interpretación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Feldman Barrett, Lisa. *La vida secreta del cerebro. Cómo se construyen las emociones*. Barcelona: Paidós, 2018.
- Ferenczi, Sandor. “La metapsicología de Freud”. Conferencia. Viena. 1922.
- Fernández de la Vega, Susana. “La memoria del cuerpo: una justificación teórica de las intervenciones corporales en psicoterapia psicoanalítica”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 38, no. 134 (2018): 451-471. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265058333015>.
- Fernández, Alberto y Beatriz Rodríguez. *Terapia Interpersonal*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía, Tomo I*. Barcelona: Editorial Ariel, 2001.
- Ferrel, Fernando, Jennifer González y Yohelys Padilla. “Esquemas maladaptativos tempranos y creencias irracionales en un grupo de homosexuales masculinos de la ciudad de Santa Marta, Colombia”. *Psicología desde el Caribe* 30, no. 1 (2013): 36-66. <https://www.redalyc.org/pdf/213/21328600004.pdf>.
- Festugière, André Jean. *Antioch païenne et chrétienne*. París: De Boccard, 1959.
- Fitzmyer, Joseph A. *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Flinders, Petrie. *Religious Life in Ancient Egypt*. Barcelona: Abraxas, 1998.
- Floristán, Casiano. *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.
- Fortea, José Antonio. *Exorcística. Cuestiones relativas al demonio, la posesión y el exorcismo*. Zaragoza: Editorial Dos Latidos, 2011.
- Fortea, José Antonio. *Historia del mundo angélico*. Benasque: Editorial Dos Latidos, 2012.

- Fortea, José Antonio. *Summa Daemoniaca. Tratado de demonología y manual de exorcistas*. Zaragoza: Editorial Dos Latidos, 2012.
- Forthomme, Bernard. *De l'acédie monastique a l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. París: Sanofi-Synthélabo, 2000.
- Fraijó, Manuel. *Satán en horas bajas*. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1993.
- Frenquelli, Roberto C. *Psicosomática*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2008.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños, segunda parte*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- Freud, Sigmund. *Psicopatología de la vida cotidiana*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Fryers, Tom y Traolach Brugha. "Childhood determinants of adult psychiatric disorder". *Clinical Practice & Epidemiology in Mental Health*, no. 9 (2013): 1-50. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3606947/>.
- Fuertes, Francisco Javier. "Una adaptación de un mito gnóstico con intención formativa en la antigüedad tardía: los demonios del capítulo 65 de la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría". *El Futuro del Pasado*, no. 2 (2011): 173-183. <https://www.elfuturodelpasado.com/ojs/index.php/FdP/article/view/56>.
- Galení, Claudii. *De placitis Hippocratis et Platonis, V. I*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1874.
- Galimberti, Umberto. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milán: Feltrinelli, 1999.
- Garcés, Luis Fernando y Conrado de Jesús Giraldo. "Las emociones y las pasiones en Aristóteles: conceptualización e interpretación". *Revista Espacios*,

Bibliografía

- 39, no. 4 (2018): 1-11. <https://www.revistaespacios.com/a18v39n04/a18v39n04p26.pdf>.
- García Bazán, Francisco. "Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo", *Anuario Filosófico* 33, no. 66 (2000): 111-149. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=29226>.
- García Font, Juan. *Manía divina y posesión diabólica. Posesiones, exorcismos y brujerías a través de la Historia y en las distintas partes del mundo*. Barcelona: Plaza-Janés, 1982.
- García Gutiérrez, Juan. "El tópico de la personificación de un río", *Revista de Estudios Extremeños*, no. 67 (2011): 35-46. https://www.dip-badajoz.es/cultura/ccex/reex_digital/reex.
- García, Jesús. "El Diabolo: una reflexión teológica", *Revista de Espiritualidad*, no. 44 (1985): 187-209. <http://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=94>.
- García, Joaquín. "El alma en los diálogos *Eudemo* y el *Protréptico* y relación con el tratado *Acerca del alma*". *Revista Folios*, no. 38 (2013): 35-43. <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n38/n38a03.pdf>.
- Garro-Gil, Nuria. "Relación, razón relacional y reflexividad: tres conceptos fundamentales de la sociología relacional". *Revista Mexicana de Sociología* 79, no. 3 (2017): 633-660. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57681/51148>.
- Gayral, L.J. *Les délires de possession diabolique*. Paris: Vigot Freres, 1944.
- Gelabert Ballester, Martín. *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008.
- Gergen, Kenneth J. *El ser relacional. Más allá del Yo y de la Comunidad*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2015.
- Gerhardt, Sue. *Why love matters. How affection shape a baby's brain*. Barcelona: Albesa, 2008.
- Gibellini, Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.
- Gil, Luis. "El ceremonial de la palabra imperativa: De los evangelios al exorcismo cristiano". *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeu-*

ropeos, no. 9 (1999): 163-183. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=166219>.

- Giménez-Amaya, José M. y José I. Murillo. “Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”. *Scripta Theologica* 39, no. 2 (2007): 607-635. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/10926/1/26425701.pdf>.
- Glinka, Luis. *Sabiduría de los Padres del Desierto*. Buenos Aires: Lumen, 2008.
- Gnilka, Joachim. *El Evangelio según san Marcos, V. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.
- Gnilka, Joachim. *El Evangelio según san Marcos V. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Gokey, Francis X. *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*. Washington: Ams Pr Inc, 1961.
- González García, José María. *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza, 1998.
- González Gude, David. *Apotegmas de los Padres del Desierto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- González, Héctor y Juan José Miguel-Tobal. “Características de la sugestionabilidad y su relación con otras variables psicológicas”. *Anales de Psicología* 15, no. 1 (1999): 57-75. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16715105>.
- González, Marta. “La epigrafía funeraria y la idea de alma en Grecia Antigua”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 24 (2014): 81-94. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/view/44722>.
- González, Roberto. “Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martin Buber y la epistemología integral”. *Ciencia ergo sum* 19, no. 2 (2012): 127-133. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10422928003>.
- González, Roberto. “En torno al habitar simbólico del hombre y la apertura original del mundo, desde la óptica de Ernst Cassirer”. *Andamios. Revista de Investigación Social* 9, no. 19 (2012): 215-233. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000200010.
- Granados, Ana María. “Neuroimágenes en la evaluación de las demencias”. *Revista Colombiana de Psiquiatría* 29, no. 2 (2000): 163-176. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v29n2/v29n2a07.pdf>.

Bibliografía

- Green, Ronald. "From genome to brainome: charting the lessons learned". *Neuroethics*. Oxford: Oxford University Press, 2006. <https://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/>.
- Gregorio de Nisa. *Tratado de la virginidad*. París, 1966.
- Gregorio de Nisa. *Homilía sobre el Cantar de los Cantares*. París, 1992.
- Gregorio Magno. *Morales sobre Job*. París, 1975.
- Greshake, Gisbert. *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*. In: Greshake, G. / Kremer, J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt: 1986.
- Griffith, James y Melissa E. Griffith. *El cuerpo habla. Diálogos terapéuticos para problemas mente-cuerpo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- Grün, Anselm. *La sabiduría de los padres del desierto*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Grün, Anselm. *Oración y autoconocimiento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001.
- Guaccio, Francesco María. *Compendium Maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*. Milano: Collegio Ambrosiano, 1624.
- Guijarro, Santiago. "La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales". *Estudios Bíblicos*, no. 58 (2000): 51-77. <https://www.origenesdelcristianismo.com/index.php/es>.
- Guillaumont, Antoine. *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*. Bégrolles-en-Mauges: Editions de l'Abbaye de Bellefontaine, 1979.
- Haag, Herbert. *El diablo, un fantasma*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- Haag, Herbert. *El problema del mal*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- Henry, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine Biran*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- Hernández Sotelo, Anel. “Nuestro señor el diablo: reflexiones sobre una necesidad divina”. *Afuera. Estudios de crítica cultural*, no. 6 (2009): 1-8. <https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=18342>.
- Herrero de la Iglesia, Juan M. “Antecedentes al concepto de *satanismo* en la tradición acadia”. *Isimu. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, no. 4 (2001): 129-138. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3016536>.
- Hilgard, Ernest R. *Divided consciousness: Multiple controls in human thought and action*. New York: Wiley, 1977.
- Holmes, Jeremy y Arietta Slade. *El Apego en la práctica terapéutica*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019.
- Hultkrantz, Åke. *Conceptions of the Soul Among North American Indians*. Estocolmo: Jarkho, V. N., 1953.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. “Boletín estadístico mensual”. (2018): 1-13. <https://www.medicinalegal.gov.co/documentos/20143/217010/>.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. “FORENSIS”. Datos para la vida, (2018): 13-430. <https://www.medicinalegal.gov.co/>.
- Isaac de Nínive. *Discursos ascéticos*. Leipzig, 1770.
- Izquierdo Martínez, Ángel. “Temperamento, carácter, personalidad. Una aproximación a su concepto e interacción”. *Revista Complutense de Educación* 13, no. 2 (2002): 617-644. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=980907>.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Bibliografía

- James, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- James, Muriel y Dorothy Jongeward. *Nacidos para triunfar. Análisis transaccional con Experimentos Gestalt*. Wilmington: Addison-Wesley Iberoamericana, 1986.
- Janet, Pierre. *The major symptoms of hysteria*. London & New York: Macmillan, 1907.
- Janowski, Bern. *La "Antropología del Antiguo Testamento" antes y después de H. W. Wolff. Un esbozo de la historia de la investigación y del problema*, Apéndice II en *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- Jarne, Adolfo y Antoni Talarn. *Manual de psicopatología clínica*. Barcelona: Herder Editorial, 2012.
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Johnston, Sarah I. *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. London: University of California Press, 1999.
- Jousse, Marcel. *Anthropologie du geste*. París: Gallimard, 1974.
- Juan Casiano. *Conferencias*. París, 1959.
- Juan Clímaco. *La escala santa*. Constantinopla, 1883.
- Juan Crisóstomo. *Comentario a San Juan*. París, 1985.
- Juan Crisóstomo. *Consolaciones a Estagiros*. París, 1985.
- Juan Crisóstomo. *Homilias sobre Lázaro*. París, 1985.
- Juan Damasceno. *Discurso útil al alma. Sobre las virtudes y los vicios*. Atenas, 1976.
- Juan Pablo II. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997.
- Jung, Carl Gustav. *La dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

- Kaesemann, Ernst. "La guérison des demoniaques". *Etudes théologiques et religieuses* 54, no. 2 (1979): 231-241. <https://ixtheo.de/Record/1643139053>.
- Kahl, Kai G., Lotta Winter y Ulrich Schweiger. "The third wave of cognitive behavioural therapies: what is new and what is effective?". *Current Opinion in Psychiatry* 25, no. 6 (2012): 522-528. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22992547>.
- Kasper, Walter. *Das Theologische Problem des Bösen. In Teufel – Dämonen- Besenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1978.
- Katz, Jack. "Deviance, Charisma and Rule-Defined Behaviour". *Social Problems* no. 20 (1972): 186-202. <https://academic.oup.com/socpro>.
- Keleman, Stanley. *La experiencia somática. Formación de un yo personal*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997.
- Keleman, Stanley. *Anatomía emocional. La estructura de la experiencia somática*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.
- Kelly, Henry Ansgar. *The Devil, demonology and witchcraft*. New York: Doubleday, 1974.
- Kelly, Henry Ansgar. *Pobre diablo. Una biografía de Satanás*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2011.
- Kleinman, Arthur. "Cultural meaning and social uses of illness behavior". *Journal of Family Practice*, no. 3 (1983): 539-545. <https://mdedge-filles-live.s3.us-east-2.amazonaws.com/>.
- Korstanje, Maximiliano. "Demonología y riqueza: el papel del diablo en el mundo moderno". *Revista de Filosofía Factótum*, no. 12 (2014): 19-28. http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_2_Maximiliano_Korstanje.pdf.
- Kramer, Samuel N. *La historia comienza en Sumer*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.
- Küng, Hans. ¿Existe Dios? Madrid: Editorial Trotta, 2019.
- Lain Entralgo, Pedro. *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1989.

Bibliografía

- Láin Entralgo, Pedro. *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1995.
- Lambert, Kelly. "The life and career of Paul MacLean: A journey toward neurobiological and social harmony". *Physiology & Behavior*, no. 79 (2003): 343-349. <http://library.allanschore.com/docs/MacLeanLambert03.pdf>.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Editorial Paidós, 2004.
- Larchet, Jean Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.
- Lardreau, Guy. *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug*. París: Le Seuil, 1985.
- Laurentin, René. *El Demonio ¿Símbolo o realidad?* Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.
- Lauterbach, D., Vora, R. y Rakow, M. "The Relationship Between Posttraumatic Stress Disorder and Self-Reported Health Problems". *Psychosomatic Medicine* 67, no. 6 (2005): 939-47. <https://www.researchgate.net/publication/7453622>.
- Le Breton, David. *El silencio*. Madrid: Sequitur, 2001.
- Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Le Breton, David. *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2010.
- Le Breton, David. *Rostros. Ensayo de antropología*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.
- Leenhardt, Maurice. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. París: Gallimard, 1971.
- Lemieux, Suzanne y Byers, Sandra. "The sexual well-being of women who have experienced child sexual abuse". *Psychology of Women Quarterly*, no. 32 (2008): 126-144. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1111/j.14716402.2008.00418.x?journalCode>.

- León-Dufour, Xavier. "Que Diable!". *Études*, no. 3 (2002): 349-363. <https://www.cairn.info/revue-etudes-2002-3-page-349.htm>.
- Leśniewski, Krzysztof. *Las enfermedades del espíritu. Diagnóstico y tratamiento en clave cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- Lewis, Ioan M. *Ecstatic Religions. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. London: Routledge, 2005.
- Lianrong, Li. "History and the Tibetan Epic Gesar". *Oral Tradition*, no. 16 (2001): 317-342. https://www.researchgate.net/publication/239581694_History_and_the_Tibetan.
- Limbeck, Meinrad. "La noción bíblica del diablo y los demonios". *Concilium Revista internacional de Teología*, no. 103 (1975): 331-342. <https://es.scribd.com/document/214158476/103-marzo-1975>.
- Lips-Castro, Walter. "Breve historia de las causas naturales de la enfermedad humana". *Gaceta Médica de México*, no. 151 (2015): 806-818. https://www.anmm.org.mx/GMM/2015/n6/GMM_151_2015_6_806-818.pdf.
- Lipsitz, J. D., J. C. Markowitz, S. Cherry, y A. J. Fyer. "Open trial of interpersonal psychotherapy for the treatment of social phobia". *The American Journal of Psychiatry* 156, no. 11 (1999): 4-6. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10553749>.
- Llanos, Roberto. "Reparentalización". *Revista Psiquiátrica Peruana* 5, no. 12. http://repebis.upch.edu.pe/articulos/rev.psiquiater.peru/v5n1_2/a4.pdf.
- Lopera, Juan Diego. *Sabiduría práctica y salud psíquica*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2016.
- Lopera, Juan Diego, Horacio Manrique, Marda Zuluaga y Jennifer Ortíz. *El objeto de la psicología: el alma como cultura encarnada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2010.
- López Melús, Francisco M. *Desierto: experiencia de gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- Lowyck, Benedicte, Patrick Luyten, Koen Demyttenaere y Jozef Corveleyn. "Efectos de los Modelos Operativos Internos generales y específicos en la satisfacción de la relación de pareja: un estudio prospectivo". *Persona*, no. 10 (2007): 13-27. <http://www.redalyc.org/pdf/1471/147112813002.pdf>.

Bibliografía

- Luban-Ploza, B., W. Pöldinger, F. Kröger y K. Laederach-Hofmann. *El enfermo psicossomático en la práctica*. Barcelona: Editorial Herder, 1997.
- Luz, Ulrich. *El evangelio según san Mateo, V. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Luz, Ulrich. *El Evangelio según san Mateo, V. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Macario de Egipto. *Homilías. Colección II*. Berlín, 1964.
- Macario de Egipto. *Homilías. Colección III*. París, 1980.
- Maggi, Alberto. *Jesús y Belcebú. Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2000.
- Malo Pé, Antonio. "La antropología tomista de las pasiones". *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 40 (2011): 133-169. <http://topicosojs.up.edu.mx/ojs/index.php/topicos/article/view/89>.
- Mancini, Silvia. *La fabricación del psiquismo. Prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008.
- Mandle, C. L., S. C. Jacobs, P. M. Arcari y A. D. Domar. "The Efficacy of Relaxation Response Interventions with Adult Patients: A Review of the Literature". *Journal of Cardiovascular Nursing* 10, no. 3 (1996): 4-26. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8820317/>.
- Mankeliunas, Mateo. "Introducción a la psicología de la religiosidad". *Revista Colombiana de Psicología* 2, no. 2 (1957): 153-201. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/32404>.
- Marrone, Mario. *La teoría del apego. Un enfoque actual*. Madrid: Psimática, 2001.
- Martín-Baró, Ignacio. *Psicología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Martínez Ibáñez, Juan José. "La mente y el inconsciente relacional". *Clinica e Investigación Relacional* 11, no. 2 (2017): 352-367. <http://dx.doi.org/10.21110/19882939.2017.110209>.
- Martínez, Jean Paul. "La dignidad de la persona humana en Santo Tomás de Aquino. Una lectura moral acerca de la ancianidad". *Intus-Legere Filosofía*

- 6, no. 1 (2012): 141-158. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4510574>.
- Martínez, Jorge. "El alma y su persona. La relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino", *Hypnos*, no. 14 (2005): 39-55. <http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/385>.
- Massa-Peirault, Françoise-Hélène. *La gigantomachie de Pergame ou l'image du monde*. Atenas: École Française d'Athènes, 2007.
- Mateos, Juan y Juan Barreto. *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992.
- Mateos, Juan y Fernando Camacho. *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba: Ediciones el Almendro, 1999.
- Mateos, Juan y Fernando Camacho. *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético, V. I*. Madrid: Ediciones el Almendro de Córdoba, S. L., 2001.
- Mateos, Juan y Fernando Camacho. *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético. V. II*. Madrid: Ediciones el Almendro, 2008.
- Maturana, Humberto. "Emociones y lenguaje en educación y política". Material para el curso de Teoría de Sistemas. Chile: Colección Hachetel/Comunicación, 1988.
- Maturana, Humberto. *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- Maturana, Humberto. "Lenguaje y realidad: el origen de lo humano". *Revista Colombiana de Psicología*, no. 5-6 (1997): 200-203. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15978>.
- Maturana, Humberto. *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.
- Máximo el Confesor. *Centurias sobre la caridad*. Roma, 1963.
- Máximo el Confesor. *Cuestiones a Talasio*. París, 1992.
- Melero Martínez, José María. "A vueltas con la teodicea". *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, no. 15 (2000): 79-92. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1015323>.

Bibliografía

- Merino, José Antonio. *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1975.
- Meyer, Charles. "Doctrina del Magisterio sobre ángeles y demonios". *Concilium. Revista internacional de Teología*, no. 103 (1975): 390-400. <https://es.scribd.com/document/214158476/103-marzo-1975>.
- Miquel Pericás, Esther. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.
- Miranda, Lidia Raquel. "¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3,1-24". *Circe de Clásicos y Modernos*, no. 13 (2009): 157-171. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-17242009000100011&script=sci_arttext.
- Mitchell, Stephen A. *Conceptos relacionales en psicoanálisis*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1993.
- Monferrer, Juan Pedro. "Ángeles, demonios y anticristos entre los monoteísmos semitas". *Cuadernos Del CEMyR*, no. 11 (2003): 87-112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1112990>.
- Moreno Rodríguez, Inmaculada. "Demonología estoica". *Habis*, no. 30 (1999): 175-187. https://www.researchgate.net/publication/28271058_Demonologia_estoica.
- Morin, Edgar. *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Editorial Catedra, 1977.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Morin, Edgar. *El hombre y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairós, 2003.
- Mortari, Luciana. *Vida y dichos de los padres del desierto. V. I*. Roma: Editorial Desclée De Brouwer, 1996.
- Moscone, Ricardo. "Lo Psíquico (Psykhé) en Homero, Una Sabiduría Ignorada y Crítica". *Psicoanálisis: Revista de la Asociación Psicoanalítica Colombiana* 24, no. 2 (2012): 199-227. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4492142>.

- Moya, Ruth. *La selva y la nacionalidad sápara: Espiritualidad, conocimientos y biodiversidad*. Quito: Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales, 2017.
- Mulder, Dirk Cornelis. “Los demonios en las religiones extrabíblicas”. *Concilium. Revista internacional de Teología*, no. 103 (1975): 331-342. <https://es.scribd.com/document/214158476/103-marzo-1975>.
- Muñoz, Antonio. *Sefarad. Una novela de novelas*. Madrid: Alfaguara, 2001.
- Murueta, Marco Eduardo. *Heidegger frente a la teoría de la praxis*. México: Amapsi, 2002.
- Nault, Dom Jean-Charles. *El demonio del medio día. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Navarro, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del Demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, causalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*. Huesca: Pedro Bluson, 1631.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China Vol. 11*. Cambridge: University Press, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Menorca: Textos.info, 2017.
- Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Obst Camerini, Julio. *Introducción a la terapia cognitiva. Teoría, aplicaciones y nuevos desarrollos*. Buenos Aires: CATREC, 2004.
- Ochoa, César González. “En torno a una historia de los demonios”. *Acta Poética* 12, no. 1-2 (1991): 83-98. <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/504>.
- Onnis, Luigi. *La palabra del cuerpo. Psicosomática y perspectiva sistémica*. Barcelona: Editorial Herder, 1996.

Bibliografía

- Organización Mundial de la Salud. “Clasificación Internacional de Enfermedades, 11.a revisión. Estandarización mundial de la información de diagnóstico en el ámbito de la salud”. <https://icd.who.int/es/>.
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo II*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo V*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ortiz, Francisco. “La moderación de las pasiones e indicios de estoicismo en las *Troyanas* de Séneca”. *Revista de Filosofía*, no. 73 (2017): 193-209. <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script>.
- Padrón, José. “Tendencias Epistemológicas de la Investigación Científica en el Siglo XXI”. *Cinta de Moebio*, no. 28 (2007): 1-28. <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/28/padron.pdf>.
- Palmero, Francisco y Francisco Martínez Sánchez. *Motivación y emoción*. Madrid: Mc Graw Hill, 2008.
- Pániker, Salvador. *Asimetrías. Apuntes para sobrevivir en la era de la incertidumbre*. Barcelona: Random House Mondadori, S. A., 2008.
- Panikkar, Raimon. “La visió cosmoteàndrica: el sentit religiós emergent del tercer mil·lenni”. *Qüestions de Vida Cristiana*, no. 156 (1991): 78-102. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/258704>.
- Panikkar, Raimon. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998.
- Papini, Giovanni. *El diablo*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1960.
- Papini, Giovanni. *Il Diavolo*. Firenze: Editorial Vallecchi, 1969.
- Paz Torres, Margarita. “Demonio y mujer: la marca de Satán y el combate contra él”. *Medievalia* 18, no. 2 (2015): 344-345. <https://revistes.uab.cat/medievalia/article/view/v18.1-paz>.
- Pedraza, Zandra. “En clave corporal: conocimiento, experiencia y condición humana”. *Revista Colombiana de Antropología*, no. 45 (2009): 147-168. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S048665252009000100007&script=sci_abstract&tlng=es.

- Peña-Casanova, Jordi. *Neurología de la conducta y neuropsicología*. Madrid: Médica Panamericana, 2007.
- Pereda Beltrán, Noemí. “Consecuencias Psicológicas a Largo Plazo del Abuso Sexual Infantil”. *Papeles del Psicólogo* 31, no. 2 (2010): 191-201. <https://www.redalyc.org/pdf/778/77813509005.pdf>.
- Peretó Rivas, Rubén. “Evagrio Póntico y la exclaustación de la acedia”. *CARTHAGINENSIA* 28, no. 53 (2012): 23-35. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3966437>.
- Pérez Prieto, Victorio. *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder Editorial, 2008.
- Pérez Urdániz, Antonio. *Curso básico de Psiquiatría*. Salamanca: Instituto de Investigación Biomédica, 2010.
- Pérez, Marino. “Frente al cerebrocentrismo, psicología sin complejos”. *Infocop*, no. 57 (2012): 8-12. http://www.infocop.es/view_article.asp?id=4012.
- Pérez, Victorino. “Descubrimiento y encubrimiento de Dios en la experiencia de la humanidad”. *Theologica Xaveriana* 62, no. 1 (2012): 433-454. <http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v62n174/v62n174a07.pdf>.
- Petrocchi, Massimo. *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento*. Napoli: Librería Scientifica Editrice, 1957.
- Piaget, Jean. *Seis estudios de Psicología*. Bogotá: Editorial Labor, 1995.
- Piaget, Jean. *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Picard, Max. *Die Welt des Schweigens*. München: Piper, 1988.
- Pikaza, Xavier. *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Pikaza, Xavier. *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.
- Piñero, Antonio. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Bibliografía

- Piñero, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid: Editorial Trotta, 2015.
- Pizarro Obaid, Francisco. “Otto Rank y la controversia sobre el trauma del nacimiento”, *Tempo Psicanalítico*, 44(2012): 423-443. <http://pepsic.bv-salud.org/pdf/tpsi/v44n2/v44n2a11.pdf>.
- Platón. *Obras completas. Tomo I*. Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, 1871.
- Platón. *Obras completas. Tomo IV*. Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, 1871.
- Platón. *Fedón*. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871.
- Platón. *La República*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Plessner, Helmuth. *La risa y el llanto*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.
- Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Frankfurt: W. de Gruyter, 1975.
- Plotino. *Enéadas I-II. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- Póntico, Evagrio. *Obras espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.
- Pontificia Comisión Bíblica. “¿Qué es el hombre?” (*Sal 8, 5*). *Un itinerario de antropología bíblica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020.
- Portier-Young, Anatheia E. *Apocalipsis contra Imperio. Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016.
- Postman, Neil. *Tecnòpoli: la rendición de la cultura a la tecnología*. Barcelona: Llibres de l'Índex, 1994.
- Preuss, Horst Dietrich. *Teología del Antiguo Testamento. Yahvé elige y obliga*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.
- Prieto Zamora, José María. “La personalidad ¿paradigma o sistema?”. *Estudios de Psicología*, no. 3 (1980): 97-108. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=65810>.

- Profamilia. “Encuesta Nacional de Demografía y Salud (ENDS). Resumen Ejecutivo”, (2015): 1-96. <https://profamilia.org.co/investigaciones/ends/>.
- Puig, Mario Alonso. *Reinventarse. Tu segunda oportunidad*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2019.
- Quasten, Johannes. *Patrología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- Räisänen, Heikki. *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- Ramírez, Carlos Arturo. *Ensayitos. Texto policopiado por el grupo de investigación El método analítico y sus aplicaciones en las ciencias sociales y humanas*. Medellín: Departamento de Psicología, Universidad de Antioquia, 2009.
- Ramos, Francisco José. *La invención de sí mismo*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2008.
- Ramos Medina, Manuel. “Isabel de la Encarnación, monja posesada del siglo XVII”. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Universidad Iberoamericana, 1997. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/monjas>.
- Rank, Otto. *El trauma del nacimiento*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1929.
- Ranke-Heinemann, Uta. *Eunucos por el reino de los cielos*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia de la filosofía. Filosofía pagana antigua, V. I*. Bogotá: San Pablo, 2007.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia de la filosofía. Filosofía pagana antigua, V. VI*. Bogotá: San Pablo, 2007.
- Rebel, Günther. *El lenguaje corporal. Lo que expresan las actitudes, las posturas, los gestos y su interpretación*. Madrid: Editorial EDAF, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1985.
- Rivas Rebaque, Fernando. *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2007.

Bibliografía

- Rodríguez López, María Isabel. “La personificación del mar: evolución y transformaciones iconográficas del mundo clásico al medioevo”. *Revista Digital de Iconografía Medieval* 9, no. 17 (2017): 125-140. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2017-06-23-Personificaci%C3%B3n%20del%20mar.pdf>.
- Rodríguez Moreno, Inmaculada. “Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico”. *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, no. 6 (1994): 185-198. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=163898>.
- Rodríguez Moreno, Inmaculada. “Demonología estoica”. *Habis*, no. 30 (1999): 174-187. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=633317>.
- Rodríguez, Carlos. “Epistemología del Psicoanálisis Relacional”. *Clínica e Investigación Relacional*, 1 (2007): 9-41. <https://www.psicoterapiarelacional.es/>.
- Rodríguez, Martín. “Exponer lo imaginal: reproducir y representar”, *Arte, Individuo y Sociedad*, 22(2010): 35-48. <https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/view/ARIS1010110035A>.
- Rojas, Carlos. *Filosofía y psicología. De Platón al presente*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2018.
- Roses, Daily. “Origen de la palabra Estructura”. *Gramática y algo más* (blog), 26 de junio de 2011. <http://origendelaspalabras.blogspot.com/2011/07/origen-de-la-palabra-estructura.html>.
- Rubio, Gonzalo. “La angelología en la literatura talmúdica”. *Miscelanea de Estudios árabes y hebraicos*, 14-15 (1966): 125-146. <http://meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/view/789>.
- Rueda, Andrea y Luis Fernando Enríquez. “Una revisión de técnicas básicas de neuroimagen para el diagnóstico de enfermedades neurovegetativas”. *Revista Biosalud*, 17(2018): 59-90. [http://biosalud.ucaldas.edu.co/downloads/Biosalud17\(2\)_5.pdf](http://biosalud.ucaldas.edu.co/downloads/Biosalud17(2)_5.pdf).
- Ruíz de Gopegui, Juan A. “As figuras bíblicas e dos demônios em face da cultura moderna”. *Perspectiva Teológica*, 29, no. 79 (1997): 327-342. <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/884>.

- Ruíz de Gopegui, Juan A. "Inferno: *revelação* ou fruto do imaginario colectivo?". *Perspectiva Teológica*, no. 33 (2001): 363-390. <https://es.scribd.com/document/325995563/163-gopegui-Infierno-Revelacion-o-Imaginario-Colectivo>.
- Ruíz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Saeteros, Tamara. "Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma en san Agustín de Hipona". *Civilizar* 13, no. 25 (2013): 189-210. <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v13n25/v13n25a13.pdf>.
- Safran, J. y Z Segal. *El proceso interpersonal en la terapia cognitiva*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Sánchez Caro, José Manuel. "Dimensión humana y cristiana de la afectividad". Conferencia. Universidad Pontificia de Salamanca. 23 de febrero de 1991.
- Sánchez, Antonio. "Retos que plantean las neurociencias a la antropología filosófica". *Pensamiento* 71, no. 269 (2015): 1295-1308. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5466063>.
- Sánchez, Idelfonso. "Lo simbólico y lo imaginario a propósito del hombre. Supuestos para una reflexión sobre la mujer". *Análisis*, no. 84 (2014): 41-61. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/analisis/article/view/2090>.
- Sánchez, José Luis. "La persona humana y su perspectiva antropológica". *Fides et Ratio*, no. 1 (2016): 77-104. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5413414>.
- Schlier, Heinrich. *La carta a los Gálatas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Schlier, Heinrich. *La carta a los Efesios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Schnake, Adriana. *Los diálogos del cuerpo. Un enfoque holístico de la salud y la enfermedad*. Chile: Cuatro Vientos Editorial, 1995.
- Schökel, Luis Alonso. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Schore, Allan. *Affect regulation and the origin of the self: the neurobiology of emotional development*. New Jersey: Erlbaum Associates, 1994.

Bibliografía

- Schore, Allan. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton, 2003.
- Schott-Billmann, France. *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. Paris: Gauthier-Villars, 1977.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2018.
- Schwager, René. “Der vom Himmel gefallene Satan. Wer oder was ist der Teufel?”. *Theologie der Gegenwart*, no. 35 (1992): 255-264. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol33/130/130_schwager.pdf.
- Seijo, Cristina. “El cerebro triunfo y la inteligencia ética: Matriz fundamental de la inteligencia multifocal”. *Praxis* 8, no. 1 (2012): 147-165. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5907276>.
- Shanker, Stuart y Pedro Reygadas. “La red de la racionalidad: emoción y lenguaje”. *Cuicuilco* 9, no. 24 (2002): 1-21. <http://www.redalyc.org/pdf/351/35102403.pdf>.
- Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Madrid: Gredos, 1998.
- Sini, Carlo. *L'incanto del ritmo*. Milano: Tranchida, 1993.
- Sloan, Graham., Johann Hobson, John Leighton, Beryl McFarlane y Roslyn Law. “An overview and history of interpersonal psychotherapy”. *Nursing Standard* 23, no. 26 (2009): 44-9. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pub-med/19323110>.
- Solso, Robert, Otto MacLin y Kimberly MacLin. *Cognitive Psychology*. Madrid: Pearson, 2008.
- Soto, Gonzalo. “La concepción de los ángeles y el origen del mal en Tomás de Aquino”. *Cuestiones Teológicas* 33, no. 80 (2006): 337-358. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/5943>.
- Steidle, Basilius (Ed.), *Antonius Magnus Eremita. Studia ad antiquum monachismum spectantia*. Roma: 1954.
- Steiner, George. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona-México: Gedisa, 1990.
- Stern, Daniel. *The interpersonal world of the infant*. Nueva York: Basic Books, 1985.

- Stern, Daniel. "One way to build a clinically relevant baby". *Infant mental Health Journal*, no. 15 (1994): 36-54. <https://onlinelibrary.wiley.com>.
- Strasberg, Lee. *Le travail de l'Actors Studio*. Paris: Gallimard, 1969.
- Stuart, Scott y Russell Noyes. "Interpersonal psychotherapy for somatizing patients". *Psychother Psychosom* 75, no. 4 (2006): 9-19. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16785770>.
- Suárez, Ignacio María. "La renovación de la angelología católica en la segunda mitad del siglo XX. La cuestión específica de los demonios". *Sapientia Crucis: revista filosófico-teológica*, no. 11 (2010): 41-114. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3330172>.
- Sullivan, Harry Stack. *The interpersonal theory of psychiatry*. Nueva York: W. W. Norton, 1953.
- Sullivan, Harry Stack. *La teoría interpersonal de la psiquiatría*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1974.
- Szyf, Moshe, Patrick McGowan y Michael J. Meaney. "The Social Environment and the Epigenome". *Environmental and Molecular Mutagenesis* 49, no. 1 (2008): 46-60. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18095330/>.
- Tamayo, Mario. *La interdisciplinariedad*. Cali: ICESI, 1995.
- Talarn, Antoni., Francesc Sáinz y Anna Rigat. *Relaciones, vivencias y psicopatología. Las bases relacionales del sufrimiento mental excesivo*. Barcelona: Herder Editorial, 2013.
- Talasio. *Centurias sobre la caridad, la templanza y la conducta del espíritu*. Ateñas: 1976.
- Tausiet, María. "La batalla del bien y el mal: 'Patrocinio de ángeles y combate de demonios'". *Hispania Sacra* 61, no. 123 (2009): 125-146. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2963524>.
- Templado, Yelo. "Homologación Demonio-Diablo en el uso popular". *Revista Murciana de Antropología*, no. 3 (1996): 71-78. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=210722>.
- Terricabras, Josep Maria. "Concepte de símbol en la filosofia". *Debats a la cruïla sobre el símbol*, (1995): 17-20.

Bibliografía

- Tilliette, Xavier. *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. París: Seghers, 1970.
- Tirapu, Javier. "Neuropsicología, neurociencia y las ciencias *psi*". *Cuadernos de Neuropsicología* 5, no. 1 (2011): 11. <https://www.redalyc.org/pdf/4396/439642487002.pdf>.
- Tomás de Aquino. *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Tolstoi, León. *El diablo*. Barcelona: Carbonell y Esteva Editores, 1905.
- Torrent, Rosalía. "Baudelaire y la imagen de Satán". *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, no. 5 (1995): 57-72. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1200585>.
- Torres, Juan Manuel. "El método de correlación en la teología práctica: fundamentos, objetivos, intereses y límites". *Theologica Xaveriana*, no. 171 (2011): 241-261. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9368>.
- Torres Queiruga, Andrés. *La constitución moderna de la razón religiosa*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Tortosa, Francisco y Cristina Civera. *Historia de la Psicología*. Madrid: McGraw-Hill, 2006.
- Toyokawa, Satoshi, Monica Uddin, Karestan Koenen y Sandro Galea. "How does the social environment *get into the mind*? Epigenetics at the intersection of social and psychiatric epidemiology". *Social Science & Medicine* 74, no. 1 (2012): 67-74. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3246041/>.
- Turner, Bryan. *The Body & Society: Explorations in Social Theory*. London: SAGE Publications, 2008. <http://sk.sagepub.com/books/the-body-and-society-3e>.
- Uribe Arbeláez, Sofía. *Afectividad y sexualidad en la vida consagrada*. Bogotá: CMYK Diseño e Impresos, 2018.
- Uribe Ferrer, René. *Problemas fundamentales de filosofía*. Medellín: Susaeta Ediciones, 2016.
- Uribe Mallarino, Consuelo. "Interdisciplinariedad en investigación: ¿colaboración, cruce o superación de las disciplinas?". *Universitas Humanística*, no. 73 (2012): 158. <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n73/n73a06.pdf>.

- Vaccaro, Andrea. “Neurofilosofía: una sfida per la concezione cristiana di anima?”. *Rassegna di teología*, no. 5-6 (2004): 207-225. <https://sites.google.com/site/andreapaolovaccaro/home/articoli>.
- Valdés, Adriana. “El espacio literario de la mujer en la colonia”, *América Latina. Palabra, literatura e cultura*, 1(1993): 467-485. <https://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=%E2%80%9CEI>.
- Valdés, María y Anna Piella Vila. “La parentalidad desde el parentesco. Un concepto antropológico e interdisciplinar”. *QuAderns-e 21*, no. 2 (2016): 4-20. <https://ddd.uab.cat/record/170468>.
- Van der Hart, Onno, Ellert R. Nijenhuis y Kathy Steele. *El yo atormentado. La disociación estructural y el tratamiento de la traumatización crónica*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2008.
- Van der Kolk, B. A. y R. Fisler. “Dissociation and the Fragmentary Nature of Traumatic Memories: Overview and Exploratory Study”. *Journal of Traumatic Stress* 8, no. 4 (1995): 505-525. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8564271/>.
- Van der Kolk, Bessel. *El cuerpo lleva la cuenta. Cerebro, mente y cuerpo en la superación del trauma*. Barcelona: Editorial Eleftheria, 2015.
- Vargas Abarzúa, Esteban. “Estudio de la vida en Zubiri: un breve recorrido desde sus primeros cursos extrauniversitarios hasta inteligencia sentiente”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 65, no. 246 (2009): 713-735. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4785>.
- Vázquez, Santiago Hernán. “Las implicaciones psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico”. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental* 18, no. 4 (2015): 679-703. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=1415-4714&lng=en&nrm=iso/.
- Velásquez, Bertha, María Calle y Nahyr Remolina. “Teorías neurocientíficas del aprendizaje y su implicación en la construcción de conocimiento de los estudiantes universitarios”. *Tabula Rasa*, no. 5 (2006): 229-245. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892006000200012.
- Vergote, Antoine. “Exorcismes et prières de délivrance. Point de vue de la psychologie religieuse”. *La Maison-Dieu*, no. 183/184 (1990): 123-137. <https://theo-psy.fr/WordPress3/wp-content/uploads/2017/06/Vergote-Exorcismes.pdf>.

Bibliografía

- Vial Larraín, Juan de Dios. *Estructura metafísica de la Filosofía*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996.
- Vial Larraín, Juan de Dios. *El Alma Humana. Fundamentos metafísicos de una antropología filosófica*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.
- Vial Larraín, Juan de Dios. *Razón de existir. ¿Cuál es el fundamento de la Filosofía?* Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.
- Viguria Padilla, F y Alberto Miján de la Torre. “La pica: retrato de una entidad clínica poco conocida”, *Nutrición Hospitalaria* 21, no. 5 (2006): 557-566. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2251600>.
- Villagrán, José María y Rogelio Luque. “Pseudoalucinación: un análisis crítico”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 14, no. 50 (1994): 391-402. <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/15381>.
- Villena, Miguel y Antonio García. “La creencia pitagórica en la transmigración de las almas”. *Florentina Iliberritana*, no. 3 (1992): 561-569. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/download/4564/4456>.
- Vives, José. *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio*. Barcelona: Editorial Herder, 1988.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- Walker, Daniel P. *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*. London: Scolar Press, 1981.
- Watson, Peter. *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2018.
- Weissman, Myrna M., John C. Markowitz y Gerald L. Klerman. *Manual de psicoterapia interpersonal*. Madrid: Editorial Grupo 5, 2016.
- Wilber, Ken. *Sexo, Ecología, Espiritualidad. El alma de la evolución*. Madrid: Gaia Ediciones, 2005.
- Wilckens, Ulrich. *La Carta a los Romanos V. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

- Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Woodruff, Archibald. "O demoníaco no Evangelho de Marcos". *Estudos de Religião* 21, no. 33 (2007): 108-120. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/190>.
- Wunenburger, Jean-Jacques. "Déclin et renaissance de l'imagination symbolique". *Sociologie et sociétés* 17, no. 2 (1985): 41-52. <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/1985-v17-n2-socsoc102/001844ar/>.
- Zamora Calvo, María Jesús. "Posesiones y exorcismo en la Europa Barroca". *Garoza: Revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, no. 3 (2003): 213-229. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=719077>.
- Zamora, María Jesús. "Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII". *Edad de Oro* 27 (2008): 411-445. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2669506>.
- Zavala, José María. *Así se vence al demonio. Hablan los poseídos. Hablan los exorcistas*. Madrid: Libros Libres, 2016.
- Zoellner, Lori A., Melanie L. Goodwin y Edna B. Foa. "PTSD Severity and Health Perceptions in Female Victims of Sexual Assault". *Journal of Traumatic Stress*, no. 13 (2000): 635-649. <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1007810200460>.

Anexos

En los capítulos precedentes se han expuesto una serie de argumentos que pretenden sustentar la posibilidad de entender el fenómeno de la posesión demoníaca de una manera alternativa. No obstante, la presente investigación quisiera ir más allá de la explicación teórica y proponer, de manera justificada, algunas mediaciones que en la práctica clínica han mostrado eficacia significativa no sólo para comprender las dinámicas interpersonales que subyacen en la configuración del fenómeno, sino para adelantar procesos de intervención terapéutica que permitan a la persona re-establecer, en la medida de lo posible, la propia vida, al tiempo que le capacita para implicarse en relaciones interpersonales más saludables.

La celda. De práctica ascética a estrategia diagnóstica y terapéutica

El término celda deriva del latín *cella*, habitáculo o santuario, que designaba el aposento utilizado por los ascetas egipcios para retirarse al cultivo de la oración y las prácticas devocionales, asociado con una raíz verbal indoeuropea, *kel*, que traduce acciones como *esconder* o *cubrir*. Desde esta perspectiva etimológica, la celda es un espacio que facilita el recogimiento de la persona y permite el encuentro con la propia verdad. Podía ser una cueva natural o una enramada hecha por la persona, con tal que garantizara el silencio y la soledad, condiciones necesarias para la auto-observación y el auto-conocimiento.¹⁰⁰⁵ Los Padres del desierto tenían en alta esti-

¹⁰⁰⁵ Para el filósofo francés (Gabriel Marcel), puesto que el ruido acostumbra a ser la *disonancia* en estado puro, el silencio es la clave imprescindible

ma este espacio y le atribuían un valor superlativo como mediación para el encuentro con Dios a través del encuentro consigo mismo. Algunos apotegmas de los Padres evidencian el valor de la celda:

Vino un hermano a Escete para visitar a abba Moisés, pidiéndole una palabra. Le dijo el anciano: «Ve, siéntate en tu celda y tu celda te enseñará todo» (500).¹⁰⁰⁶

[...] Paesio, hermano de abba Pastor, tenía familiaridad con un tal fuera de su celda. Abba Pastor no lo quería, y levantándose huyó adonde estaba abba Amonas y le dijo: «Paesio, mi hermano, tiene familiaridad con uno, y yo no tengo tranquilidad». Le respondió abba Amonas: «Pastor, ¿todavía vives?, ve, siéntate en tu celda y pon en tu corazón que llevas un año en el sepulcro» (576).¹⁰⁰⁷

[...] Abba Pastor dijo que un hermano interrogó a abba Simón, diciendo: «Si al salir de mi celda encuentro a mi hermano distraído, me distraigo con él; y si lo encuentro riendo, me río con él. Por eso cuando vuelvo a mi celda, ya no puedo tener descanso». El anciano le dijo: «¿Pretendes tú al volver a tu celda encontrarte como estabas al salir de ella, si cuando encuentras a los que ríen, ríes con ellos, y cuando encuentras a los que hablan, hablas con ellos?». El hermano le dijo: «¿Entonces, qué?». El anciano le dijo: «Guarda la vigilancia en el interior y guarda la vigilancia en el exterior» (711).¹⁰⁰⁸

[...] Le preparó para que comiese, y el anciano empezó a comer con él. Mientras lo amonestaba diciendo: «Hijo, si quieres aprovechar, permanece en tu celda y atiende a ti mismo y a tu trabajo manual.

para que el ser humano llegue a una reconciliación entre la «exterioridad» y la «interioridad», que sin cesar hay que rehacer. En 1948 Max Picard ponía de relieve que «el silencio es una estructura fundamental del hombre», absolutamente imprescindible para su salud física, psíquica y espiritual. Duch, *Escenarios*, 284; Max Picard, *Die Welt des Schweigens* (München: Piper, 1988); David Le Breton, *El silencio* (Madrid: Sequitur, 2001), 116-120.

¹⁰⁰⁶ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 30.

¹⁰⁰⁷ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 54.

¹⁰⁰⁸ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 77.

No te aporta tanto provecho el salir cuanto el permanecer (en la celda)» (878).¹⁰⁰⁹

[...] Dijo también: «Como los peces mueren si permanecen mucho tiempo fuera del agua, de la misma manera los monjes que se demoran fuera de la celda o se entretienen con seculares, se relaja la intensidad de su tranquilidad interior (*hesiquía*). Es necesario que, como los peces del mar, nos apresuremos nosotros a ir a nuestra celda, para evitar que, por demorarnos en el exterior, olvidemos la custodia interior» (10).¹⁰¹⁰

[...] Caminaban una vez abba Daniel y abba Amoes. Y abba Amoes dijo: «¿Cuándo estaremos nosotros también sentados en la celda, padre?». Le dijo abba Daniel: «¿Quién nos quita a Dios ahora? Dios está en la celda y también afuera está Dios» (187).¹⁰¹¹

[...] Dijo abba Juan: «Soy como un hombre sentado bajo un gran árbol, y que ve venir contra él muchas fieras y serpientes, y como no les puede resistir, sube al árbol y se salva. Del mismo modo, sentado en mi celda, veo los fieros pensamientos que vienen contra mí, y que no he de poder con ellos; huyo por la oración adonde está Dios, y me libro del enemigo» (327).¹⁰¹²

[...] Interrogó un hermano a abba Hierax: «Dime lo que tengo que hacer para salvarme». Le respondió el anciano: «Permanece en tu celda y no hables mal de nadie, y serás salvo» (400^a).¹⁰¹³

La celda como espacio no es el objeto de la positiva apreciación de los Padres del desierto, sino lo que el asceta puede alcanzar cuando permanece en ella. Abba Moisés, por ejemplo, recuerda que sentarse en la celda es el camino que conduce al auto-conocimiento, pues ella *te lo enseñará todo*. Este conocimiento propio no excluye

¹⁰⁰⁹ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 120.

¹⁰¹⁰ Elizalde, *Los Dichos*, V. I., 16.

¹⁰¹¹ Elizalde, *Los Dichos*, V. I., 64.

¹⁰¹² Elizalde, *Los Dichos*, V. I., 102.

¹⁰¹³ Elizalde, *Los Dichos*, V. I., 120.

el conocimiento de Dios, toda vez que *Dios está en la celda*, como lo afirmaba abba Daniel. Desde esta perspectiva, lo que se aprende en la celda trasciende el ‘encerramiento’ en sí mismo y penetra en el conocimiento de Dios, pues como afirmaban Bernardo de Claraval (+1153) y Guillermo de san Thierry (+1148), expresándose como si el mismo Dios hablara, *Conócete, porque tú eres mi imagen, y así reconocerás esa imagen que soy en ti. Me encontrarás en ti.*¹⁰¹⁴ El auto-conocimiento, según esto, no es una búsqueda egoísta de sí mismo al margen de Dios, *etsi Deus non daretur*, sino la búsqueda de Dios a través de su imagen. La celda como mediación permite al ser humano acceder al misterio de Dios atravesando el misterio propio. Por otra parte, la celda como una actitud de vigilancia interior, según la enseñanza de abba Simón, permite también el reconocimiento de aquellos pensamientos-*pasiones* que amenazan desde dentro al ser humano, tal como lo sugiere abba Juan. De esto se sigue, en consecuencia, que las pasiones son aquellas realidades antropológicas que distorsionan la imagen y semejanza que el ser humano es de Dios. Así lo concibe san Bernardo de Claraval, citado por Grün: “Reconócete como imagen de Dios y sonrójate por haberla recubierto con una imagen extraña. ¡Piensa en tu alcurnia y avergüénzate de tal defección! No ignores tu hermosura, a la que tanto daño haces con tu fealdad”.¹⁰¹⁵

Las pasiones, identificadas por abba Juan como *feros pensamientos que vienen contra mí*, serían las responsables de distorsionar y *afear*, según la expresión de san Bernardo, la imagen y semejanza de Dios que todo ser humano representa. La recomendación de abba Hierax, según la cual el monje no debería ‘hablar mal de nadie’ hace clara referencia a la pasión de la *glotonería* la cual ha de ser sometida en la celda. Desde este punto de vista, entonces, la celda no sólo implica un profundo conocimiento de sí mismo, sino un disciplinado trabajo personal para reconocer y sujetar las propias pasiones, recuperando la *hermosura* original de la que hace referencia san Bernardo y que el ser humano pierde, históricamen-

¹⁰¹⁴ Anselm Grün, *Oración y autoconocimiento* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001), 21.

¹⁰¹⁵ Grün, *Oración*, 21.

te, por la emergencia de las *apetencias* humanas. Este es el motivo por el cual san Antonio recomienda, utilizando la metáfora de los peces que no pueden vivir fuera del agua, la permanencia en la celda, esto es, la vigilante observación de lo que sucede constantemente en la propia interioridad.¹⁰¹⁶ Se comprende, de esta manera, que la celda es una mediación imprescindible para el auto-conocimiento,¹⁰¹⁷ y se admite, al mismo tiempo, que salir de la propia ignorancia en una tarea compleja y difícil, tal como lo aseveran Clemente de Alejandría (+211), Evagrio Pónico (+399) y Abba Nilo (+ca. 430), respectivamente:

Parece, por lo tanto, que lo más importante de todo conocimiento es el conocerse a sí mismo, porque si alguien se conoce a sí mismo, entonces podrá conocer a Dios.

[...] Si quieres conocer a Dios, concóctete antes a ti mismo.

[...] Por encima de todo, concóctete a ti mismo. Porque nada hay más difícil que conocerse a uno mismo, nada más embarazoso, ni nada que cueste más trabajo. Sin embargo, cuando te hayas conocido a ti mismo, entonces también podrás conocer a Dios.¹⁰¹⁸

Si bien los Padres del desierto valoraron y promovieron la celda como mediación para el propio conocimiento y para recuperar la imagen de Dios distorsionada por las pasiones humanas, no establecieron ni las condiciones para realizarla, ni sistematizaron

¹⁰¹⁶ No es en absoluto necesario juzgar, basta observar; la simple observación es ya eficaz para el cambio. En verdad, la capacidad de observación, lo que Simone Weil llama atención, es la madre de todas las virtudes. D'Ors, *Biografía*, 79.

¹⁰¹⁷ La terapia cristiana ayuda, en definitiva, a comprenderse. Y quien la utiliza sin prejuicios experimenta un sentimiento de unificación personal y encuentra un sentido a su vida. En ella se parte del conocimiento profundo de la persona para conducirla de manera segura hacia su realización plena. Esta terapia, elaborada por los Padres orientales, constituye una herramienta concreta que, a pesar de los siglos transcurridos, no ha perdido actualidad. Leśniewski, *Las enfermedades*, 224-225.

¹⁰¹⁸ Leśniewski, *Las enfermedades*, 19-20.

todo lo que acontecía al asceta mientras permanecía en celda. Este vacío podría suplirse, en parte, recurriendo a la práctica clínica y a las experiencias reportadas por no pocas personas, incluyendo al investigador, que han seguido las recomendaciones de los ascetas egipcios y han profundizado en el ejercicio de celda. Lo que se expone a continuación no sólo está autorizado por las personas implicadas, previo consentimiento informado, sino que es el resultado de la exploración interpersonal de la que se hizo mención en otro momento. Se intentará, por otra parte, sistematizar toda esta información de tal forma que pueda presentarse de manera organizada y coherente. Las condiciones para realizar celda hacen referencia a los requerimientos básicos de lugar, posición corporal y disposición personal que facilitan la emergencia de información indispensable para el propio conocimiento.

La primera condición está relacionada con el lugar donde se realiza el ejercicio de celda. Emulando las cuevas naturales o artificiales de los Padres del desierto, se busca garantizar el silencio, la soledad¹⁰¹⁹ y la oscuridad. Estas características del lugar facilitan el recogimiento interior, focalizan la atención e invitan a confrontar todas las realidades que configuran la vida interior. La oscuridad, de manera especial, tiene la finalidad de evocar los miedos personales que se intentan evadir conscientemente con la sobrecarga de actividades y la distracción. Una vez la persona ha logrado estas condiciones se dispone a asumir una posición corporal específica. Los ascetas afirman, reiteradamente, que la persona ha de *sentarse* en la celda. Existen varias formas de sentarse, sin embargo, se recomienda tener los pies en contacto con la tierra, la columna vertebral lo más derecha posible, la cabeza en simetría con la columna y las manos sobre las piernas con las palmas hacia arriba o hacia abajo.¹⁰²⁰ La siguiente imagen se aproxima a la posición re-

¹⁰¹⁹ El silencio y la soledad del desierto, por ejemplo, que revelaban tan claramente las motivaciones ocultas del corazón, centraban la atención de los padres del desierto en cuestiones morales, ascéticas y psicológicas de una manera particularmente perspicaz. Burton-Christie, *La Palabra*, 75.

¹⁰²⁰ Butaca con respaldo alto que permita apoyar la cabeza y los brazos. Codo flexionado de 90 a 135 grados (flexores y extensores en equilibrio). Espalda y occipital apoyados. Pies apoyados completamente en el suelo. Rodi-

comendada obviando, claro está, el libro en las manos que obliga a inclinar la cabeza para la lectura.

Figura 11. *Posición corporal para el ejercicio de celda*¹⁰²¹



Esta posición impide que las partes del cuerpo se crucen y constituye un lenguaje corporal con el que se pretende expresar, simbólicamente, el contacto de la persona con la tierra, esto es, con la historia personal y, al mismo tiempo, su elevación al misterio divino. Esta posición intenta, por otra parte, ser una expresión de lo que el ser humano representa en cuanto imagen y semejanza de Dios, toda vez que los pies en la tierra recuerdan la limitada condición humana y la cabeza erguida simboliza su procedencia divina. Una vez conseguida esta posición, se enfoca la atención en la respiración natural. Se pretende observar y ser consciente de cómo el organismo respira de manera autónoma abandonando todo control sobre la respiración. La respiración natural y cons-

llas hacia afuera. Mariano Chóliz, *Técnicas para el control de la activación. Relajación y respiración* (Valladolid: Universidad de Valladolid). <https://www.uv.es/=choliz/RelajacionRespiracion.pdf>.

¹⁰²¹ Fotografía tomada por el investigador.

ciente permite a la persona entrar en contacto con su realidad corporal y, a través de ella, con todas las huellas que los otros han dejado en su historia relacional.¹⁰²² Es una manera de prestar atención al lenguaje del cuerpo que desvela situaciones vividas y personas implicadas. Para focalizar todavía más la atención y conservar la postura de observador diligente, se sugiere sintonizar con los latidos del corazón.¹⁰²³ Este órgano vital realiza un movimiento autónomo que no depende de la voluntad humana, es decir, salvo una situación que signifique amenaza o sorpresa, la persona no puede acelerar o disminuir la frecuencia cardiaca a voluntad. Sintonizar con los latidos del corazón es una manera de prestar atención a lo que sucede en la totalidad de la persona.¹⁰²⁴ Además,

¹⁰²² Aprender a respirar tranquilamente y a permanecer en un estado de relajación física relativa, incluso mientras se accede a recuerdos dolorosos y horribles, es una herramienta fundamental para la recuperación. Cuando deliberadamente realizamos unas respiraciones lentas y profundas, notamos los efectos del freno parasimpático en nuestra activación. Cuanto más centrados permanecemos en nuestra respiración, más beneficioso será, especialmente si prestamos atención hasta el final de la espiración y luego esperamos un momento antes de volver a inspirar. Van der Kolk, *El Cuerpo*, 255; C. L. Mandle, S C Jacobs, P M Arcari y A D Domar. “The Efficacy of Relaxation Response Interventions with Adult Patients: A Review of the Literature”, *Journal of Cardiovascular Nursing* 10, no. 3 (1996): 4-26. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8820317/>. En diafreo, alineamos y mediante la liberación de la respiración, acompañamos al adulto a encontrar las palabras propias que descifren el enigma de sus síntomas. La respiración permite la inmersión en el nudo gordiano que mantiene el extrañamiento de lo propio y rescatar al sujeto deseante. Podríamos decir que somos la expresión de la respiración. A través de la forma del cuerpo, sus simetrías, sus accidentes, su orografía, podemos deducir cómo es el diafragma, también la respiración y las emociones y sentimientos, así como la manera de pensar. Casanovas, *La memoria*, 85, 93.

¹⁰²³ Carlo Sini ha indicado que la proyección en el mundo de las condiciones corporales del ser humano se refleja mediante una cadencia constante en la respiración y en los latidos del corazón. Duch, *Escenarios*, 205; véase: Carlo Sini, *L'incanto del ritmo* (Milano: Tranchida, 1993).

¹⁰²⁴ La capacidad de “detenernos y mirar” subraya la importancia del momento presente como antídoto de los traumas pasados o la ansiedad futura. La resiliencia entraña la capacidad de renunciar al pasado y de resistirnos a las preocupaciones por el futuro, por más doloroso que esto

teniendo en cuenta el carácter simbólico del corazón en la antropología bíblica, que remite a la interioridad humana constituida por emociones, sentimientos, pensamientos y decisiones, la cuidadosa sintonía con el corazón supone prestar atención a todas estas realidades que se agitan simultáneamente dentro de sí mismo y que, como se explicó en el segundo capítulo, estarían íntimamente ligadas a personas concretas que han participado en la estructuración de la propia historia personal.

Una vez se haya logrado focalizar la atención en estos movimientos autónomos del cuerpo se procura mantener la actitud de observador neutro, esto es, renunciar a la tentación de interpretar lo que sucede. Un observador neutro sólo se fija en lo que emerge sin realizar asociaciones que puedan adulterar la información disponible, prestando atención a la sucesión de eventos interiores. Cuando la información emergente provoca reacciones somáticas o emocionales desconcertantes y/o extrañas para la persona, se recomienda no interrumpir la experiencia, permitiendo que toda la información pueda estar disponible al proceso de observación.¹⁰²⁵ En algunas oportunidades, debido a la incomodidad de la información, la persona interrumpe el ejercicio de celda y pierde la oportunidad de identificar situaciones que podrían ampliar la propia comprensión. Sumado a lo anterior, se recomienda mantener una regularidad temporal, es decir, un tiempo fijo para la realización de la celda. El tiempo mínimo sugerido corresponde a una hora. La persona, sin embargo, podría extender el tiempo de celda de

sea y de abrazar el aquí y ahora y morar en él. La meditación *mindfulness*, cada vez más incorporada a la tercera ola de la terapia cognitiva, constituye un adiestramiento explícito en aprender a detenerse y mirar. K. G. Kahl, L. Winter y U. Schweiger, “The third wave of cognitive behavioural therapies: what is new and what is effective?”, *Current Opinion in Psychiatry* 25, no. 6 (2012): 522-528. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22992547>.

¹⁰²⁵ Así como el espectador a quien disgusta un espectáculo puede abandonar su butaca y, sencillamente, marcharse, el verdadero hombre de meditación permanece en su puesto aun cuando la película que se proyecta en su interior no le agrade en absoluto. Sobre todo entonces debe permanecer. D’Ors, *Biografía*, 137.

acuerdo a su disposición.¹⁰²⁶ Terminado el ejercicio de celda se sugiere, para concluir, realizar una descripción detallada de lo acaecido. Describir no es interpretar. Una descripción supone dar cuenta de aquellas situaciones observadas durante el ejercicio de celda, desprovista de asociaciones o conclusiones subjetivas. Estas serían, pues, las condiciones previas para la realización de la celda. Una vez la persona haya logrado disponerse de manera adecuada para este ejercicio, la información emergente adquiere varias modalidades. Se expone, a continuación, aquello que sucede en la celda y los canales involucrados en la emergencia de la información subjetiva.

A partir de la experiencia clínica se han logrado identificar varios canales a través de los cuales fluye la información personal. El acróstico *sepis* remite a estas modalidades de información. Cuando la persona ha logrado disponerse para la celda, entonces la información comienza a emerger en forma de *sensaciones* corporales. Dolores de cabeza, tensiones musculares, comezón en algunas regiones del cuerpo, sensación de vértigo, deseos de traspasar, temblores, frío o calor. En algunos casos, la persona experimenta que le respiran al oído o siente la presencia de otra persona en el lugar donde realiza la celda. Todas estas experiencias configuran un tipo de información asociada a las sensaciones en el cuerpo.¹⁰²⁷

¹⁰²⁶ Un hermano dijo a un anciano: “¿Qué debo hacer? Mis pensamientos me impiden permanecer una hora seguida en mi celda”. Y el anciano le contestó: “Vuelve a tu celda, hijo mío, trabaja allí con tus manos, ruega a Dios sin cesar, arroja tus preocupaciones en el Señor y que nadie te induzca a salir de allí (VII, 31). González, *Apotegmas*, 108.

¹⁰²⁷ Estas experiencias han sido registradas por diferentes personas después de realizar la celda en varias oportunidades. Esta información está disponible gracias a la autorización de los implicados, previo consentimiento informado y firmado por los consultantes. [...] Nuestras pacientes tenían alucinaciones; los médicos les preguntaban rutinariamente sobre ellas y las anotaban como indicaciones de lo perturbadas que estaban. Pero si las historias que yo había escuchado a altas horas de la madrugada eran ciertas, ¿podía ser que esas «alucinaciones» fueran en realidad recuerdos fragmentados de experiencias reales? ¿Eran simplemente invenciones de un cerebro enfermo? ¿Existía una línea clara entre la creatividad y la imaginación patológica? ¿Entre el recuerdo y la imaginación? Ese día, estas preguntas todavía no tenían respuesta, pero la investigación ha demostra-

La información también emerge a partir de *experiencias emocionales* identificadas por el sujeto. En la celda, las personas pueden experimentar una tristeza profunda que provoca llanto incontenible o una rabia que hace rechinar los dientes; también se experimenta asco que provoca la sensación de vomitar, aunque no siempre se lleve a cabo, o un miedo exagerado que hace temblar o sentir frío que no corresponde a las condiciones climáticas del momento. Importante notar que la emocionalidad está íntimamente ligada a las sensaciones corporales y que estas pueden provocar emociones específicas. Se requiere una detenida atención para identificar cómo se involucran ambas fuentes de información y cuál de ellas provoca la emergencia de la otra. Los *pensamientos* involuntarios son otra fuente de información. Obsérvese el calificativo de involuntarios, lo cual sugiere que no son pensamientos que obedezcan a la creación consciente y voluntaria del sujeto. Son ideas que irrumpen en la consciencia de la persona y, en algunos casos, persisten más allá del propio querer. Estos pensamientos aparecen, según el testimonio de los consultantes, a manera de intrusiones que asustan o impresionan, como si se tratara de *voces* que se dirigen a la persona que está en celda.

Las *imágenes*, por su parte, son reportadas por los consultantes como *fotografías mentales* que representan situaciones puntuales de la propia biografía.¹⁰²⁸ En oportunidades, estas imágenes adquieren un claro carácter simbólico que la persona no logra entender en un primer momento. Estas imágenes suelen presentarse como verdaderas síntesis de situaciones relacionales específicas que ayudan a entender la sintomatología de los consultantes. Los *sueños-pesadillas* son otra fuente de información que contribuye a ampliar la comprensión del sujeto y que, dada su naturaleza simbólica, requiere una especial atención. Por otra parte, los sueños adquieren un carácter de síntesis en cuanto están configurados por una secuencia de imágenes que provocan reacciones emocionales

do que las personas que han sido maltratadas en la infancia suelen sentir sensaciones (como dolor abdominal) que carecen de una causa física, escuchan voces que les avisan de un peligro o les acusan de crímenes atroces. Van der Kolk. *El Cuerpo*, 42.

¹⁰²⁸ Véase: Nota 925.

y sensaciones corporales, donde aparecen personas conocidas o desconocidas que hacen afirmaciones o se pronuncian respecto del soñador. Toda esta información emerge de manera desordenada, como si fueran fragmentos biográficos que hacen parte de una biografía más amplia.¹⁰²⁹ En palabras de un consultante, “son fichas de un rompecabezas que hacen parte de una figura más amplia. De momento no sabes a qué hacen referencia, sin embargo, pertenecen a tu propia vida”. Quizá sea oportuno volver sobre uno de los casos clínicos expuestos en el segundo capítulo y completar la información que en ese momento no se tuvo presente.

Cuando se le propuso a Salomé realizar el ejercicio de celda, ella experimentó una especie de rechazo que, según cuenta, encubría el miedo a encontrarse con acontecimientos dolorosos y con personas cercanas que hayan intervenido en su vida. Desde la primera celda, sintió que en la puerta de la habitación había *algo*, o mejor, *alguien* que de momento no podía identificar, aunque intuía se trataba de una figura masculina. El miedo provocado por esta sensación le hacía interrumpir el ejercicio y, por tanto, no tener claridad sobre la información emergente. No obstante, persistió en el ejercicio y en una de sus celdas apareció una imagen que le proporcionó información relevante. Según su experiencia, ella se veía a sí misma dormida en la cama, mientras su abuelo acariciaba sus órganos genitales.¹⁰³⁰ “Parecía, cuenta la consultante,

¹⁰²⁹ La PE (*personalidad emocional*) puede invadir la PAN (*personalidad aparentemente normal*) bajo la forma, por ejemplo, de pesadillas, o bien dominar completamente la conciencia y escenificar físicamente la experiencia traumática durante la noche sin conocimiento de la PAN. La PE también irrumpe bajo la forma de *flashbacks*, o de los llamados recuerdos corporales o somáticos. Según nuestra experiencia, estos recuerdos corporales no sólo tienen que ver con las sensaciones y con los movimientos corporales, sino que incluyen otras características de las PEs tales como pensamientos, creencias, sentimientos y una determinada imagen corporal. Van der Hart, *El yo atormentado*, 96

¹⁰³⁰ En muchos casos, la PE observadora es descrita por la PAN como una parte pasiva e insensible que se limita a mirar la experiencia traumática. Una paciente de 32 años con un TDNE, Margaret, primero relató su experiencia de malos tratos desde dicha perspectiva: “Contemplaba lo que pasaba desde la puerta de entrada. Miraba nada más y no sentía nada por esa niña

que estuviera viendo una película y entendiendo toda la trama”. En efecto, ella logró visualizar incluso un detalle que, aunque aparentemente irrelevante, le ayudaba a comprender por qué sentía asco y ganas de trasbocar cuando lo veía. Se trataba de una ‘uña larga’ en el pulgar derecho. Cuando ella veía a un hombre con una uña larga en el pulgar sentía repugnancia que le provocaba sensación de vómito. Su abuelo tenía, también, una uña larga en el momento que abusivamente le acariciaba sus órganos genitales. Esta experiencia le ayudó a comprender el motivo de su aversión.

Quizá este detalle carezca de importancia clínica, sin embargo, constituye una pequeña pieza del rompecabezas que la consultante estaba tratando de completar. Esta ficha irrelevante abrió en Salomé un canal de comprensión que le ayudó a entender, en gran medida, su tendencia homosexual, toda vez que ella venía sintiendo una profunda inconformidad con sus relaciones de pareja. Comprendió, según cuenta, que “lo masculino representa para ella una amenaza constante”, de allí que se “sintiera más segura en sus relaciones con lo femenino”. Esta comprensión no resuelve el asunto de la homosexualidad, sin embargo, ofrece pistas valiosas para entender que esta tendencia homosexual podría ser una *configuración biográfica* donde intervinieron, por supuesto, otras personas. No se pierda de vista que el caso clínico expuesto no pretende resolver el asunto de la homosexualidad, sino mostrar cómo la cuestión relacional está en el trasfondo de la configuración de la personalidad humana y podría explicar la sintomatología aneja a enfermedades físicas y/o mentales. Además, el reporte clínico tiene la finalidad de

ni por lo que le estaba pasando”. Esto constituye una señal de ausencia de consciencia [*nonrealization*] por parte de la PE que observa. Ciertamente, existe una ventaja psicológica para la PE observadora, que no tiene necesidad de darse cuenta de que los malos tratos le están sucediendo a *ella*. Es posible que un prototipo de esta modalidad de PE observadora coincida con lo que Hilgard ha descrito como el “observador oculto”, que aparece en algunos sujetos normales bajo hipnosis. Ello supone una función supervisora [*monitoring*] del cerebro que se presta fácilmente a disociarse y puede desarrollar cierto sentido de la identidad. Van der Hart, *El yo atormentado*, 120; véase: Ernest R. Hilgard, *Divided consciousness: Multiple controls in human thought and action* (New York: Wiley, 1977).

mostrar cómo la celda podría ser una mediación clínica que contribuye a una comprensión más amplia del proceso biográfico y, por supuesto, ofrece pistas de solución a los conflictos interpersonales que normalmente subyacen al malestar subjetivo.

Téngase presente, por otro lado, que las manchas en las manos de Salomé aparecieron, justamente, en uno de los ejercicios de celda.¹⁰³¹ Esto podría mostrar, según lo expuesto, que la celda como proceso de observación de la propia verdad biográfica podría evocar información aparentemente perdida para el sujeto que está, no obstante, disponible en su realidad corporal.¹⁰³² Lo decisivo en la implementación de esta mediación es la identificación de aquellas personas que han intervenido en la vida del sujeto y han provocado malestar subjetivo significativo. Se advierte, entonces, el trasfondo relacional e interpersonal que configura en el tiempo, no sólo los rasgos de personalidad de un individuo, sino las condiciones de posibilidad para la emergencia de enfermedades de carácter orgánico y trastornos mentales. La celda, pues, podría ser una mediación válida para identificar de manera consciente el proceso biográfico que ha sido configurado, en gran medida, por la presencia de otras personas. No se pierda de vista, para concluir este apartado, que todo lo descrito en el ejercicio de celda acontece de manera simultánea, esto es, que las sensaciones, las emociones, los pensamientos, las imágenes y los sueños-pesadillas, pueden hacerse presente en un mismo momento, como si la información de origen relacional e interpersonal fluyera simultáneamente por canales distintos. Dada la complejidad de este proceso, los Padres del desierto advierten sobre la conveniencia, y necesidad, de contar con otra persona que escuche, retroalimente, comprenda y apoye todo lo que sucede en celda. Este será el tema del siguiente apartado.

¹⁰³¹ Véase: Cap II, p. 312.

¹⁰³² En realidad, ha habido cientos de publicaciones científicas durante más de un siglo que han documentado cómo se puede reprimir el recuerdo de un trauma, para volver a salir a la superficie años o décadas después. Van der Kolk, *El Cuerpo*, 237; Van der Kolk, "Dissociation", 505-525.

La relación interpersonal como mediación necesaria para la intervención terapéutica

Se ha insistido durante el proceso de investigación sobre la importancia decisiva de la relación interpersonal en los procesos de enfermedad y sufrimiento de las personas. En el caso de Susana, por ejemplo, es claro que en el trasfondo de su sintomatología se halla la presencia de una persona concreta que intervino nocivamente en su cuerpo a temprana edad, provocando toda suerte de desajustes personales y dificultando su relación interpersonal con otros seres humanos. No es difícil, pues, concluir que en no pocos casos los desajustes de la persona en la totalidad de su ser obedecen a un conflicto relacional e interpersonal que hunde sus raíces en el propio proceso biográfico. La presencia dañina de los otros, entonces, contribuye significativamente al surgimiento de malestar subjetivo de toda índole. Si esto es cierto, también podría argumentarse que la presencia saludable de otros contribuiría al restablecimiento del equilibrio subjetivo y, en consecuencia, al advenimiento de la salud integral.¹⁰³³ En la experiencia de los Padres del desierto se identifica esta dinámica de apoyo relacional no sólo para hacerle frente a las pasiones, sino para alcanzar lo que ellos denominaron la *hesiquía*, esto es, el equilibrio y la imperturbabilidad. Algunos apotegmas de los Padres así lo testifican:

El abba Casiano contó las siguientes palabras del abba Moisés: Es bueno no ocultar los pensamientos, sino descubrirlos a los Padres espirituales y hábiles en el discernimiento, pero no a los que sólo son ancianos de edad; porque hay muchos monjes que, fiándose solamente de la edad, manifestaron sus pensamientos a los que no tenían experiencia, y en lugar de consuelo, encontraron desesperación (V, 4).¹⁰³⁴

¹⁰³³ Las huellas del pasado pueden transformarse teniendo experiencias físicas que contradigan directamente la impotencia, la rabia y el colapso que forman parte del trauma, recuperando así el autocontrol. Van der Kolk, *El Cuerpo*, 18.

¹⁰³⁴ González, *Apotegmas*, 60.

[...] Otro hermano fue atacado de impureza. Se levantó de noche y fue a visitar a un anciano. Le contó sus pensamientos y el anciano lo consoló. Confortado en ese consuelo, volvió a su celda. Y de nuevo, el espíritu de impureza volvió al ataque. Y de nuevo acudió al anciano. Esto se repitió muchas veces. El anciano no se desanimaba, sino que le decía lo que podía ser útil en su situación: “No cedas al diablo ni aflojes en tu lucha; al contrario, a cada ataque del diablo, ven a buscarme y el diablo huirá derrotado, pues nada lo alegra más que el que se oculten las tentaciones, y nada le molesta más que el que se descubran los pensamientos” (V, 16).¹⁰³⁵

[...] Interrogó un hermano a abba Rufo: “¿Qué es la hesiquía, y para qué sirve?” El anciano le respondió: “Es hesiquía permanecer en la celda con temor y conocimiento de Dios, absteniéndose del recuerdo de las ofensas y de la elevación del alma. La hesiquía es la madre de todas las virtudes, guarda al monje de las flechas ardientes del enemigo y no permite que sea herido por ellas. Así pues, hermano, poséela, recordando tu muerte, pues no sabes a qué hora vendrá el ladrón. En fin, vive atento sobre tu alma” (801).¹⁰³⁶

En los dos primeros apotegmas se insiste sobre la necesidad de encontrar un apoyo conveniente en la lucha contra los pensamientos, esto es, en la confrontación con las pasiones. Se recomienda que el acompañante sea una persona experimentada, es decir, que haya hecho un camino en la confrontación con sus propias pasiones y conozca sus dinámicas, lo cual le capacita para ayudar a otros en el proceso de discernimiento.¹⁰³⁷ Además, se invita a que el monje ‘descubra sus pensamientos’, esto es, que

¹⁰³⁵ González, *Apotegmas*, 65.

¹⁰³⁶ Elizalde, *Los Dichos*, V. II, 103.

¹⁰³⁷ Los terapeutas que tienen dificultades para aceptar ciertos sentimientos y experiencias en ellos mismos tendrán dificultades para mostrarse empáticos frente a estas experiencias cuando las exhiban sus pacientes, de igual modo como a los padres a quienes les cuesta aceptar ciertos sentimientos en ellos mismos pueden tener dificultades para avenirse a la presencia de esos sentimientos en sus hijos. Los terapeutas que temen sus propios sentimientos de tristeza tendrán dificultades para empatizar con y aceptar los sentimientos de tristeza de sus pacientes. Safran, *El proceso interpersonal*, 116.

pueda hablar con su abba sobre lo que le está sucediendo en celda y verbalizar aquello que le acontece interiormente. La *hesiquía*, tal como la experimentaron los Padres del desierto, se entiende como un estado de serenidad que adviene después de confrontar y sujetar las propias pasiones, para lo cual es fundamental permanecer en celda, es decir, en constante observación de lo que sucede interiormente.¹⁰³⁸ Si bien el propósito de los Padres del desierto ha de entenderse en su contexto cultural y religioso, la necesidad de apoyo interpersonal sigue siendo un requerimiento indispensable para alcanzar el equilibrio subjetivo, sea en la práctica ascética o en la intervención terapéutica.¹⁰³⁹

En el caso de Susana, por ejemplo, ha de recordarse que la amenaza del agresor le había sometido a un silenciamiento que le impedía ‘descubrir sus pensamientos’, es decir, lo que sucedía en ella a partir de la intervención de aquel. Toda su sintomatología remitía a lo vivido con el victimario, sin embargo, no podía hacer uso de la palabra por miedo a las amenazas. Una vez la consultante se siente segura para revelar lo acontecido, verbaliza todo lo vivido y empieza un proceso de ‘descarga’ que alivia, en gran medida, el

¹⁰³⁸ Uno de los especialistas más reconocidos en los estudios sobre el primitivo monacato, ha escrito lo siguiente: “En definitiva, ¿qué busca el monje cuando se retira al desierto, como el abad Arsenio, cuando se expatria o se recluye, como Isaías, o cuando se alza solitario sobre una columna, como Simeón? Busca lo que se llamaba, en griego, la *hesychía*, palabra difícil de traducir, porque designa a la vez el silencio, la tranquilidad, la soledad, el recogimiento. Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Por une phénoménologie du monachisme* (Bégrolles-en-Mauges: Editions de l’Abbaye de Bellefontaine, 1979), 225.

¹⁰³⁹ El terapeuta del TIP (terapia interpersonal) no prejuzga y comunica calidez bajo una mirada positiva incondicional. En esencia, el terapeuta es un aliado benigno y que ayuda. Si confronta lo hace de forma suave y oportuna, y el terapeuta es cuidadoso en propiciar las expectativas positivas del paciente en la relación terapéutica. Por supuesto, esto no quiere decir que el terapeuta acepte todos los aspectos del paciente; lo que hace es transmitirle el mensaje de que sus problemas pueden resolverse y que no representan necesariamente características permanentes de la personalidad del paciente. Myrna M. Weissman, John C. Markowitz y Gerald L. Klerman, *Manual de psicoterapia interpersonal* (Madrid: Editorial Grupo 5, 2016), 44.

peso que hasta ese momento le abrumaba. Téngase en cuenta que para lograr la verbalización Susana necesitó, en un primer momento, confiar en su interlocutor y verificar, posteriormente, que no sería nuevamente lastimada. La consultante se encontraba, entonces, en una transición relacional, esto es, pasar de una relación interpersonal tóxica y dañina a otra relación más saludable. En su pauta relacional con lo masculino ella permanecía ‘atada’ a unas características relacionales que mantenían su sintomatología y le conducían a considerar que no era posible otro tipo de relación interpersonal. Sin embargo, pasado el tiempo, Susana comprendió que no todos los varones están igualmente desequilibrados como su agresor, ni se aproximan a ella con intensiones egoístas y dañinas. Esta experiencia le permitió ahondar en su biografía personal y verbalizar aquellas situaciones incómodas y desagradables de las que antes no se había atrevido a expresar, no obstante estar presentes en todo momento. Que la relación interpersonal juega un papel decisivo en los procesos terapéuticos lo deja al descubierto los resultados de la investigación clínica:

Desde la perspectiva asumida en este libro, la terapia avanza cuando –y solo cuando– el terapeuta se convierte en una figura/base segura de apego importante en la vida del paciente. El restablecimiento de un periodo sensible en el que el individuo permanece en proximidad afectiva y cognitiva con otra persona es vital para que el terapeuta deje de ser un extraño y acabe incorporándose al mundo interno del paciente, un proceso que puede ocurrir de forma casi instantánea o requerir meses o hasta años.¹⁰⁴⁰

[...] El establecimiento de una relación más segura entre terapeuta y paciente posibilita una reapertura o regresión a esa fase sensible del desarrollo que abre de nuevo al paciente la posibilidad, necesaria para un funcionamiento psicológico más seguro, de observar sus pensamientos y sentimientos y gestionar su estado de ánimo. Esto evidencia una adquisición de habilidades y, más concretamente, de las habilidades asociadas a la regulación del afecto y la mentaliza-

¹⁰⁴⁰ Jeremy Holmes y Arietta Slade, *El apego en la práctica terapéutica* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019), 226.

ción. Y, si bien ambas forman parte de un entorno familiar suficientemente bueno, la terapia incluye estas funciones en forma pura y no contaminada por las limitaciones y problemas que aquejan a la vida cotidiana.¹⁰⁴¹

[...] Aquí entra en juego el segundo de los preceptos de Bowlby: el papel de la terapia consiste en proporcionar a los pacientes una base segura desde la que explorar los aspectos desdichados y dolorosos de su vida. En ausencia de base segura, la exploración del sufrimiento mental se ve inevitablemente inhibida. La regulación del afecto negativo es una de las funciones básicas de una base segura que ayuda al paciente a enfrentarse al miedo, el pánico, la miseria, la depresión, la confusión, la baja autoestima, la sensación de fracaso, la impotencia y la victimización. Las dificultades para procesar y trascender estas emociones constituyen el núcleo de muchas enfermedades psicológicas.¹⁰⁴²

Las citas referenciadas señalan la importancia de la relación interpersonal entre terapeuta y consultante en los procesos de intervención clínica. La expresión *base segura* acuñada por Bowlby es una manera de nombrar la sana relación entre dos seres humanos que favorece el crecimiento y desarrollo equilibrado de las personas. En el ámbito de la intervención terapéutica este tipo de relación es crucial para que la persona que acude a consulta no sólo pueda ahondar en todo lo que ha experimentado y cómo lo ha interpretado, sino para encontrar en la persona del terapeuta la posibilidad de establecer un tipo de relación distinta a las que están en el origen de sus desajustes subjetivos y sus dificultades relacionales. Téngase en cuenta, según los autores referenciados, que la presencia del terapeuta en la vida del consultante abre la posibilidad para que este pueda *incorporarse al mundo interno del paciente*, esto es, utilizando el lenguaje empleado para describir el alma en el segundo capítulo, dejar una huella o impresión saludable que le permita al consultante *re-configurar* de una manera alternativa y menos no-

¹⁰⁴¹ Holmes y Slade, *El apego*, 244.

¹⁰⁴² John Bowlby, *A secure base: Clinical implications of attachment theory* (Londres: Routledge, 1998), 138.

civa aquellas impresiones causadas por las personas que intervinieron dañinamente en su biografía.¹⁰⁴³ En otras palabras, la presencia saludable del terapeuta repara, en cierta medida, los daños causados por otras personas. Como se puede apreciar, si una relación interpersonal destruye y distorsiona, otra relación podría reparar y potenciar re-novadas maneras de ser y de estar en el mundo. Esta es la idea que subyace al concepto de re-parentalización:¹⁰⁴⁴

Todos nosotros hemos incorporado en nuestra personalidad, sea para bien o para mal, la parentalización que tuvimos en la infancia. Esta parentalización la hemos usado sin saberlo al relacionarnos con nosotros mismos o con los demás. Si nosotros actualizamos la forma como hemos incorporado la parentalización, podemos llegar a la conclusión de que cada uno de nosotros puede ser un padre mejor de sí mismo, y puede ser más amante de sí mismo en la vida diaria. Las personas que en su desarrollo personal han internalizado a una segunda persona significativa en su vida, como padre suplente, han hecho sin saberlo, una parentalización en relación con esta persona.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴³ No hay duda de que, en este inicio del siglo XXI, desde múltiples perspectivas teóricas y prácticas, una de las cuestiones más urgentes y, con toda seguridad, más importantes para el futuro de nuestra sociedad es la configuración de «unas estructuras de acogida» que, a todos los niveles, respondan plenamente a lo que, íntimamente, es una realidad humana en camino de humanización: *la coimplicación de lo masculino y de lo femenino, la igualdad en la diferencia*. Duch, *Escenarios*, 364.

¹⁰⁴⁴ La re-parentalización es una técnica psicoterapéutica individual y grupal derivada del Análisis Transaccional y creada en 1978 por la psicóloga Muriel James, discípula de Eric Berne. Consiste en crear la autorreparentalización cuando la que recibimos de nuestros padres fue negativa. Los pasos de esta técnica se han descrito e, igualmente, las bases en las que se fundamentan. Véase: Eric Berne, *Transactional analysis in Psychotherapy* (New York: Grove Press, 1961); *Games people play* (New York: Grove Press, 1964); Muriel James y Dorothy Jongeward, *Nacidos para triunfar. Análisis transaccional con Experimentos Gestalt* (Wilmington: Addison-Wesley Iberoamericana, 1986).

¹⁰⁴⁵ Roberto Llanos, “Reparentalización”, *Revista Psiquiátrica Peruana* 5, no. 1 (?). http://repebis.upch.edu.pe/articulos/rev.psiquiatr.peru/v5n1_2/a4.pdf.

El término parentalización proviene de la palabra *parentalidad* y hace referencia a la relación entre padres e hijos.¹⁰⁴⁶ Según la cita anterior, todo ser humano incorpora la parentalización, es decir, *encarna*, hace cuerpo, las palabras, los gestos, las reacciones y demás características de los propios progenitores. Desde esta perspectiva, se entiende que lo fisiológico, lo emocional, lo imaginal, lo cognitivo y lo comportamental de una persona estén *impresionados*, es decir, *marcados* por las huellas que en ella han dejado sus padres. Parece, entonces, que la presencia de los *otros* en la vida de una persona tiene un impacto que influye significativamente en la configuración de la personalidad, entendida esta como una palabra que condensa en sí todas las dimensiones de la persona que están implicadas en el proceso de parentalización. Ahora bien, la parentalización no estaría limitada a los padres biológicos, toda vez que en no pocos casos son otras personas las que asumen las responsabilidades propias de un cuidador. Desde este punto de vista, la persona incorpora e internaliza no sólo a sus padres, sino a otras personas que intervienen en su proceso biográfico. Recuérdese el caso de Susana. Ella incorporó no sólo el des-cuido y la des-atención de sus padres, sino todas las palabras e intervenciones del esposo de su tía quien hacía las veces de ‘cuidador’.

A pesar de las huellas grabadas en la vida de un ser humano y de sus múltiples consecuencias, la persona estaría abierta a nuevas

¹⁰⁴⁶ En las últimas décadas, en el ámbito de la Antropología del Parentesco, el término parentesco parece que ha sido sustituido por el término parentalidad. Como punto de partida, entendemos la parentalidad como un corpus de comportamientos, relaciones sociales, sentimientos culturalmente pautados y representaciones culturales vinculado a la procreación y la crianza. Este corpus de pautas y representaciones se expresa en múltiples contextos y constituye un tema, más que emergente, re-emergente en el campo de estudio del parentesco. Y lo es, no tanto por su contenido (formas diversas de cuidados parentales se han descrito en la Antropología Social clásica y en otras Ciencias Sociales), como por el uso del término parentalidad para referirse a esas prácticas de crianza y por la importancia que las distintas formas de parentalidad han adquirido en la literatura sobre políticas sociales. María Valdés y Anna Piella Vila, “La parentalidad desde el parentesco. Un concepto antropológico e interdisciplinar”, *QuAderns-e* 21, no. 2 (2016): 5. <https://ddd.uab.cat/record/170468>.

impresiones que le permitan una comprensión alternativa sobre sí misma, sobre los demás, sobre el mundo y sobre el misterio divino. No se pierda de vista que a una determina impresión corresponde una manera particular de entenderse a sí mismo y a su realidad circundante. Susana, por ejemplo, tenía una imagen de sí misma muy distorsionada, en cuanto se sentía fea y tenía la impresión de ‘oler’ mal. Además, desconfiaba profundamente de todos los varones y evitaba cualquier contacto con ellos. Esta manera de contemplarse a sí misma y de concebir a los varones está en estrecha correspondencia con todo lo vivido en su relación con el agresor. No obstante, es posible que un tipo diferente de vinculación con lo masculino ayude a la persona a considerar maneras alternativas y saludables de relacionamiento que, a su vez, permita impresiones que modifiquen la manera como se sitúa en la realidad. Esta parece ser la sugerencia de Llanos cuando asevera que *la internalización de una segunda persona significativa* contribuye al proceso de re-parentalización. La relación terapeuta-consultante se inscribiría en esta dinámica de re-parentalización, en cuanto el terapeuta, a partir de sus características personales, podría asumir el rol de esa *persona significativa* que permitiría la incorporación e internalización de pautas más saludables y funcionales, ayudando al consultante para que este lleve a cabo el proceso de *autorreparentalización*¹⁰⁴⁷ como meta de la relación terapéutica. La relación interpersonal, como se puede apreciar, adquiere un carácter decisivo tanto en la emergencia de la enfermedad como en los caminos que conducen a la recuperación de la armonía personal. Sea en el itinerario ascético de los monjes o en la intervención psicoterapéutica, la relación interpersonal¹⁰⁴⁸ juega un papel determinante

¹⁰⁴⁷ Autorreparentalizarse significa llegar a reunir un conjunto de decisiones personales que llevan a cada ser humano a convertirse en un nuevo padre para sí mismo. Significa liberarse de lo que le impide vivir plenamente. Al conseguirlo, conoce una nueva forma de vida. Llanos, “Reparentalización”, 27.

¹⁰⁴⁸ La Terapia Interpersonal ha sido empleada en el tratamiento de cuadros depresivos donde se sustenta el grueso de sus hallazgos, ha comprobado su eficacia en el tratamiento de la fobia social y en el síndrome de estrés postraumático. En los casos de pacientes con trastornos de somatización la TI hace un énfasis especial en la alianza terapéutica, a través de un contrato bilateral enfocado en el funcionamiento interpersonal, más que

en la vida de los seres humanos y constituye una clave de lectura para comprender fenómenos antropológicos tan complejos como la posesión demoníaca.

en los síntomas físicos del paciente. La misma importancia se atribuye a la relación terapéutica en relación con el tratamiento de características psicóticas como las pseudoalucinaciones. La Alianza Terapéutica explica hasta el 22% de la varianza de los resultados al finalizar el tratamiento y el 29% durante el seguimiento; además, es un factor claramente relacionado con la continuidad del proceso terapéutico. En relación con la figura del terapeuta el grupo de trabajo de la División 29 de la APA reportó que el buen desarrollo de la AT está relacionado con su nivel de formación, experiencia y destreza técnica, así como con la credibilidad que trasmite y la confianza que tiene en sí mismo. Por otro lado, en los estudios de psicoterapia individual, como de pareja y de familia, se ha observado que los consultantes que perciben al terapeuta como poco agradable, prepotente, agresivo, impuntual, autoritario, inexperto, crítica, nervioso, distraído o poco interesado tienden a abandonar el tratamiento. Graham Sloan, Johann Hobson, John Leighton, Beryl McFarlane y Roslyn Law, “An overview and history of interpersonal psychotherapy”, *Nursing Standard* 23, no. 26 (2009), 44-9; J. D. Lipsitz, John C. Markowitz, S. Cherry y A. J. Fyer, “Open trial of interpersonal psychotherapy for the treatment of social phobia”, *The American Journal of Psychiatry* 156, no. 11 (1999), 4-6; Kathryn L. Bleiberg y J. C. Makowist, “A pilot study of interpersonal psychotherapy for posttraumatic stress disorders”, *The American Journal of Psychiatry* 162, no. 1 (2005), 1-3; Scott Stuart y Russell Noyes, “Interpersonal psychotherapy for somatizing patients”, *Psychother Psychosom* 75, no. 4 (2006), 9-19; José María Villagrán y Rogelio Luque, “Pseudoalucinación: un análisis crítico”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 16 (1994), 391-402; Alberto Fernández y Beatriz Rodríguez, *Terapia Interpersonal* (Barcelona: Paidós, 2003); Raúl Alcázar, “Expectativas, percepción del paciente hacia su terapeuta y razones para asistir a dos o más sesiones”, *Salud Mental* 30, no. 5 (2007), 55-62; Jeremy Safran y Zindel Segal, *El proceso interpersonal en la terapia cognitiva* (Barcelona: Paidós, 1994); Harry Stack Sullivan, *La teoría interpersonal de la psiquiatría* (Buenos Aires: Editorial Psique, 1974).



SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

El fenómeno de la posesión demoníaca ha sido interpretado, en términos generales, desde una perspectiva mítico-religiosa que supone considerar dos mundos cualitativamente distintos en continua confrontación. Este tipo de cosmovisión propicia, por lo demás, una comprensión fragmentada de la realidad en su conjunto y del ser humano en particular, fragmentación que excluye una serie de variables que intervienen en la configuración histórica y biográfica del fenómeno. Desde una perspectiva interdisciplinar que favorece el diálogo respetuoso y fecundo entre los distintos saberes se propone comprender la posesión demoníaca como un fenómeno antropológico de origen relacional lo cual implica, como consecuencia, re-pensar una serie de constructos cuyo significado ha fijado la tradición cristiana en su bimilenaria historia y considerar estrategias alternativas de intervención que favorezcan el restablecimiento integral de las personas afectadas.

