



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Psicología

Memoria para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica Adultos

El Demonio y la Sombra

*El problema del Mal desde la psicología
analítica de Carl Gustav Jung*

Alumno: Ps. Camilo Barrionuevo Durán
Profesor tutor: Ps. André Sassenfeld Jorquera

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo no podría haberse llegado a plasmar nunca sin el invaluable apoyo de muchísimas personas que me alentaron, guiaron, corrigieron e influenciaron bondadosa y desinteresadamente. Estas reflexiones son, por sobre todas las cosas, fruto de esa interdependencia humana y reflexiva. En cierta medida todos ellos deberían estar firmando hoy día conmigo este trabajo.

Primero que nada quisiera agradecer a mi familia: abuelos, padres y hermanos que, pese a su sincera perplejidad frente al tema de que versan estas reflexiones, siempre mantuvieron su fe y confianza en mi decisión de adentrarme por estos senderos. De igual forma me gustaría agradecer por su gran compromiso académico y enorme calidad humana a todo el equipo docente existencial humanista del magíster clínico de la universidad de Chile: Sergio Lara, Marcela Araneda, y, muy especialmente, a Laura Moncada, por su pasión y rigurosidad académico-clínica, a Felipe Banderas, cuyas lúcidas reflexiones analíticas sobre este tema le dieron la forma y el esqueleto a la presente investigación, y a mi estimado profesor guía André Sassenfeld, cuyo apoyo para esta “inusual” tesis investigativa ha sido central, siendo él un gran ejemplo para mí como clínico y escritor. Sus pertinentes correcciones y constantes invitaciones a *des-constelar* el “complejo sacerdotal”, fueron cruciales para realización adecuada de esta tarea investigativa.

De igual forma tiene un lugar central, como influencia directa para la realización de este proyecto, los años de trabajo que pasé en la alta amazonia peruana en el centro de rehabilitación de toxicómanos y de investigación de medicinas tradicionales Takiwasi. La posibilidad de compartir, crecer y aprender con ellos ha sido un importante regalo en mi vida académica, personal y laboral. Por eso me gustaría agradecer, aparte de todo el carismático personal técnico-humano de Takiwasi, a mi querido equipo terapéutico de entonces: Diego Graña, José Miguel Velásquez, Elbis García, Sergio Sánchez, Rosa Giove, Guadalupe Saavedra, Jaime Torres, Fabienne Bâcle, al padre Cristian Alejandría, y muy especialmente a Frank Pfitzner por su amistad, apoyo y las largas y nutritivas conversaciones en torno a este tema, y a Jacques Mabit por su corazón de oro y su fe de roble de la selva que tan inspiradoras han sido para mi camino. Le debo además sus valiosísimas recomendaciones bibliográficas al respecto.

Otras personas que han cooperado de forma muy significativa en la realización de este estudio son el padre Juan Carlos Bussenius, cuya compañía, conversación y guía han sido cruciales estos últimos años, y Marco Antonio Recuero y su esposa Evelyn Oyarce, quienes me recibieron con calidez y entusiasmo, ayudándome con sus comentarios, correcciones teóricas y sugerencias bibliográficas pertinentes. El aliento, apoyo y enseñanzas de mi querido amigo de vida Federico Parra también ha sido esencial para el desarrollo de este

manuscrito, como así también el de mi amigo de infancia el padre Gustavo Aravena, con quien pese a nunca estar de acuerdo casi en nada, ni teológico ni humano, nos une junto a Sebastián Flores, una bella amistad. Estoy muy agradecido de todos ellos por su apoyo y ayuda.

Y por sobre todo estoy agradecido de mi mujer, colega, amiga y editora personal, Francisca Carrillo, quien con paciencia, amor y entrega ha soportado mi obstinación con este proyecto, apoyándome y sosteniéndome en este “embarazo en paralelo” que sufrí durante el periodo de gestación de nuestra primera hija.

Sin ella, nada de esto hubiese sido posible.

PREFACIO ONÍRICO

O el sentido del Demonio

Me encuentro en una explanada frente a una estructura de piedra, una especie de portal que es la entrada a una catacumba. Pero era una muy particular porque llegaba hasta el fondo del inframundo, bajando y bajando por interminables escaleras circulares. Tenía una sensación escalofriante y se me erizaban los pelos de la piel por estar en ese umbral.

Por algún motivo el diablo se había liberado de las profundidades y estaba en la superficie. Era una pequeña criatura, a veces humana, a veces faunesca, que estaba haciendo de las suyas en la superficie. Era muy inquieto y en rigor en ese momento se asemeja más a un personaje folclórico como una especie de duende travieso que al demonio católico. De hecho en un momento dudo si es “El” diablo o es solamente un diablillo del inframundo de rango menor. Pero luego tengo el pensamiento que una de las características clásicas de él es el engaño: podía fácilmente no mostrar toda su fuerza y hacerse más pequeño de lo que realmente era.

El punto es que era prácticamente incontrolable. Estoy con al menos 3 o 4 hombres más arrancando de él y a la vez tratando de atraparlo de alguna forma. Tenemos ciertas habilidades como volar y poder de acción sobre el mundo material a través del pensamiento y nos enfrascamos en una lucha “psíquica” con el diablo, en la que claramente él nos lleva mucha ventaja. La fuerza comparativamente de nosotros como hombres ante él es desproporcionada y grotescamente inferior. Pero por algún motivo él se descuida y lo logramos apresar.

En ese momento aparece mucha gente que estaba escondida, gente como de un pueblo rural. Todos quieren lincharlo y matarlo, vienen con tridentes, picas, palas y hachas en las manos, dando gritos de victoria. Cuando alguien se acerca con una hacha o algo similar a matarlo, alguien interviene (no estoy seguro si era yo o no) y lo para alarmado diciendo algo así como: “*¡Es el diablo!, ¡Dios tiene que haberlo creado con algún sentido!... ¿sabes lo que podría pasar si es que lo matamos y rompemos el equilibrio de la vida?*”. Todos quedamos meditativos al respecto. Se produce un debate entre los que estamos ahí sobre cómo actuar. Decidimos desarmarlo (lo fragmentamos por partes), lo enterramos en una caja, quedando con pedazos de cuerpo partidos y una máscara diabólica (como las de la tirana) en la parte superior de la caja. Alguien le pone tres piedras encima (y pienso en lo inútil de eso, como si acaso un par de piedras pudieran detenerlo) y lo mandamos de vuelta hacia la catacumba. Yo bajo un poco pero luego le paso ese mini-ataúd a otra persona para que lo entierre más profundo y salgo rápido de ahí, con temor.

Luego estamos a las puertas de la catacumba. Estaba Dios con nosotros afuera y al carcelero, al dueño de las llaves de esa catacumba, que era un viejito antiguo y medio doblado que andaba con un gran manojito de llaves en la mano, Dios le dice: “*tú serás Caronte... el encargado de llevar y acompañar a las Almas en su camino al inframundo*” y vemos sorprendidos como ese viejito refunfuñón se transforma en Caronte y se hace inmortal (era como si en verdad le hubiese cambiado el color y el ropaje de pronto). Yo pienso o alguien dice a mi lado: “*pucha, laburo de mierda que le tocó al pobre viejo*”. Pero Caronte si bien no se nota propiamente ‘feliz’ (no era del tipo feliz-alegre claramente) tampoco renegaba o estaba en desacuerdo o desesperado con su nueva función. Era algo que de un modo u otro era un muy importante rol.

*Santiago de Chile
5 de Mayo de 2011*

ÍNDICE

Agradecimientos.....	3
Prefacio Onírico.....	5
Introducción.....	10

PRIMERA PARTE

Satanás en la tradición Judeocristiana

Introducción.....	19
I. Satanás en el antiguo testamento.....	19
1.1 Monoteísmo Yahvista.....	19
1.2 Sobre la etimología y el concepto de Satanás.....	26
1.3 Satanás en el libro de Job.....	28
1.4 Satanás en Zacarías 3, 1-7.....	32
1.5 Satanás en I Crónicas 21, 1.....	35
1.6 Sobre la serpiente del Génesis.....	38
1.7 Satanás en los escritos intertestamentarios.....	39
II. Satanás en el nuevo testamento.....	42
2.1 Contexto religioso neotestamentario.....	43
2.2 Satanás en los evangelios sinópticos.....	45
2.2.1 Lo común a los tres.....	49
2.3 Sobre los exorcismos.....	52
2.4 Satanás en los escritos Joánicos y en las cartas Paulinas.....	55
2.5 Satanás en los últimos escritos neotestamentarios.....	59

III.	Reflexiones teológicas contemporáneas.....	63
	3.1 La postura histórica de la Iglesia.....	63
	3.2 Sobre la erradicación de Satanás.....	66

SEGUNDA PARTE

El problema del Mal en la psicología de Carl Gustav Jung

I.	Consideraciones generales.....	74
	1.1 Consideraciones epistémicas y metodológicas del pensamiento de Jung.....	75
II.	Distinciones tópicas.....	78
	2.1 La consciencia.....	78
	2.2 El inconsciente.....	81
	2.3 El inconsciente colectivo.....	84
III.	Complejos y arquetipos.....	87
	3.1 Psicología de los complejos.....	87
	3.2 Los arquetipos.....	93
	3.2.1 Tipos de arquetipos.....	96
	3.2.2 Sobre la constelación del arquetipo.....	99
IV.	El problema de la sombra y el mal.....	106
	4.1 Los niveles de la sombra.....	106
	4.2 Jung y la realidad del Mal.....	121

TERCERA PARTE

Hacia un análisis simbólico hermenéutico de la figura de Satanás

Introducción.....	132
I. Fenomenología anímica de Satanás.....	132
1.1 Sobre la tentación.....	133
1.2 Siguiendo a Lucifer: del orgullo y la hybris.....	151
II. El sentido del Demonio.....	161
2.1 Desde Yahveh a Cristo y al Paráclito. Sobre la evolución de la manifestación de Dios.....	161
2.2 El rol de Satanás.....	170
2.3 Comentario crítico sobre la dualidad de la imagen de Dios en Jung.....	179
Conclusiones.....	192
<i>¿Ha muerto Satanás?</i>	193
<i>El problema de las implicancias clínicas</i>	195
<i>Comentario final</i>	199
Referencias.....	201

Introducción

El problema que aquí nos convoca es tan antiguo como el nacimiento de la conciencia de sí en el hombre, pues conjuntamente con la capacidad de autopercepción deviene –como ya lo señala el Génesis– la conciencia del bien y del mal como posibilidades de representación simbólica. Incluso en la psique primitiva, sumergida mayormente en el magma difuso de la inconsciencia (Jung, 1931b), emerge la noción de lo maligno. Es por tanto necesario un grado de diferenciación de la conciencia bien básico para que ya aparezca en la psique la distinción religiosa entre las entidades luminosas y benéficas de las demoníacas y oscuras.

No hay cultura sobre el planeta, ni época alguna en que un pueblo humano no se haya enfrentado a la noción del mal y lo demoníaco. Por más primitiva que sea la cultura, en la medida que ya exista algún grado de reflexión consciente, se instala indefectiblemente en el corazón del hombre la intuición sobre el lado oscuro de la naturaleza y la divinidad, emerge la pregunta por las entidades de la noche, del mundo de los muertos, de los dioses y demonios que encarnan una cualidad oscura y maléfica (Hillman, 1979).

¿Cuántas generaciones y generaciones de hombres han sido ya atrapados por la quemante reflexión?: ¿Que es el mal?, ¿de dónde proviene?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿existe la posibilidad de vencerlo?, ¿qué relación tiene con la divinidad? Paradójicamente, y pese a la universalidad de estas preguntas, encontramos que el tema, misterioso y abismal como es, no termina de agotarse ni comprenderse nunca satisfactoriamente.

En ese sentido sea ésta una confesión de entrada de la propia incapacidad y limitación personal, pues pretender poder dar cuenta a cabalidad de la realidad del mal es ya, como quedará claro en el transcurso del presente trabajo, por la naturaleza de tal pretensión, una ambición satánica.

Al mal no podemos acercarnos sino dando círculos, iluminando por aquí algún aspecto, mostrando por allá este otro; pero el demonio, como figura anímica que mejor encarna el mal en nuestra cultura, es imposible de apresar, comprender y someter por completo, como se intuye en el motivo onírico que hace las veces de prefacio.

Sin embargo, como Jung (1961) ya lo hacía notar, este intento de acercamiento reflexivo se ve sorpresivamente obstaculizado por una de las consecuencias principales que sufre la consciencia al tratar de relacionarse con el mal: la capacidad de *reflexión y entendimiento consciente se ven notoriamente disminuidos por él*. ¿No nos es acaso natural dicha experiencia ante el desfile brutal y despiadado de la cotidianidad del noticiario? ¿No nos quedamos *pasmados* ante el crimen grotesco, ante la irracionalidad de la demoniaca guerra nuestra de cada día, ante la tortura y la violencia desatada?

Desde este lugar se va irguiendo de a poco la necesidad y relevancia de este estudio, pues, como enfáticamente afirmaba Jung (1961) respecto al estado actual de nuestra sociedad ante este problema:

Estamos frente al mal y no sólo ignoramos lo que se halla ante nosotros sino que tampoco tenemos la menor idea de cómo debemos reaccionar [...] Efectivamente, *no tenemos imaginación para el mal porque es el mal el que nos tiene a nosotros*. Unos quieren permanecer ignorantes mientras otros están identificados con el mal. Esta es la situación psicológica del mundo actual. (pp. 244-245, cursiva del original)

El camino que emprendemos en este trabajo para intentar dar cuenta del presente intento de acercamiento reflexivo tomará la vía simbólica, pues, como postula la psicología analítica, el símbolo es uno de los medios más eficaces y apropiados para hablar sobre las realidades del alma (Jung, 1964). El símbolo, por definición, es algo vago, desconocido y misterioso, que muestra y oculta a la vez, y que se constituye como una notable forma de expresión de realidades anímicas parcialmente intuitivas (Jung, 1921). En ese sentido, el símbolo cultural y religioso de mayor impacto y trascendencia para nosotros, occidentales, para referirnos al problema del mal es, sin duda, Satanás, el demonio.

La premisa que sustenta el presente trabajo es que a través de seguirle la pista evolutivamente al concepto mitológico de Satanás en la tradición judeocristiana nos estaremos acercando de forma más significativa al problema del mal que si lo hiciéramos desde una perspectiva meramente racional conceptual e incluso exclusivamente teológica.

Esto presupone el hecho que tales mitologemas deben ser concebidos como expresión directa de una realidad espiritual; cómo símbolos que son capaces de expresar

adecuadamente lo que no se puede captar racionalmente. *Todas las opiniones sobre dicha figura mitológica [Satanás] permiten reconocer su estructura en su conjunto y con ella el contenido espiritual, del cual es la expresión simbólica.* Esta forma de entender los mitologemas plantea, como otra hipótesis más, el que el alma del hombre, conforme a su modo de ser, no puede ser considerada como algo distinto de lo “sobrehumano” (y con ello también de lo “infrahumano”), sino como un órgano que corresponde a estas esferas y que encierra en sí estos poderes no humanos, sobrehumanos e infrahumanos. No es cuestión de hablar aquí simplemente de Dios y del diablo, ni de su esencia en sí, ya que esto sería especulación metafísica, sino de aquellos contenidos espirituales y de aquellas experiencias de lo sobrehumano en una época de creación religiosa, de la cual aparecen como manifestación. No son entidades metafísicas, por tanto, el objeto de estas consideraciones sino su *imagen* en el alma del hombre -Dios y el diablo como imágenes originales. (Schärf, 1951, p. 113, cursivas son nuestras)

Coincidiendo con este punto de vista metodológico sostendremos, por tanto, una perspectiva investigativa en la que nos interesará interrogar e interpretar a Satanás como *expresión simbólica de una vivencia psíquica determinada.* Como acabamos de señalar, mantendremos la hipótesis que a través de su estudio y comprensión nos podremos acercar a un contenido del alma que ha sido expresado en occidente hace más de dos mil años de historia a través de su figura. Aunque Satanás en nuestra época ha sufrido grandes embates teológicos y un notable cambio de mentalidad religiosa, no deja de llamar la atención que para un número importante de contemporáneos aún se mantiene con vigencia¹ como símbolo vivo que expresa ciertas realidades del devenir del alma humana.

Desde éste contexto investigativo plantearemos los objetivos generales que guían la presente investigación y que se constituyen paralelamente como los tres capítulos principales en que dividiremos nuestro recorrido, ellos son:

1. Elaborar una interpretación comprensiva de la forma de manifestarse evolutivamente de la figura de Satanás, tal y como aparece en la tradición judeocristiana, de la mano de los escritos bíblicos pertinentes.

¹ Goldberg (1999) comenta al respecto que estudios recientes mostraban que dos de cada tres norteamericanos creen en la existencia del diablo.

2. Reconocer los planteamientos generales de la psicología junguiana respecto al problema del mal, a través del concepto estructural de “sombra” en los niveles personal, colectivo y arquetípico.
3. Establecer puentes interpretativos, desde el particular punto de vista de la psicología analítica, sobre la fenomenología anímica de la figura de Satanás, y esbozar una perspectiva comprensiva sobre el problema del rol de Satanás en el contexto del proceso de revelación divina.

Como se aprecia, este trabajo pretende establecer puentes entre las comprensiones teológicas doctrinales católicas sobre Satanás y los postulados junguianos acerca del problema de la sombra, *entre deux* que pensamos puede ser fructífero al momento de pensar simbólicamente sobre la realidad anímica del mal y su particular forma de manifestarse en el hombre.

La elección de las escrituras judeocristianas (antiguo y nuevo testamento, además de algunos textos apócrifos donde se menciona a Satanás) como los textos de base sobre los que construiremos nuestro análisis e interpretación simbólica psicológica, se justifica por la relevancia que ellos han tenido para la vida espiritual occidental. En cierta medida, toda reflexión teológica sistemática y rigurosa se cimienta desde sus contenidos. Sin embargo, consideramos que es pertinente especificar y aclarar que en este trabajo no hablaremos ni como exégetas ni como teólogos, pese a que trataremos contenidos que dichos estudiosos abordan, ya que no contamos ni con la formación ni con la preparación adecuada para ello. Sea éste otro reconocimiento de las propias limitaciones al respecto antes de emprender esta tarea, pues abordaremos el presente trabajo desde la condición de “lego interesado en materias de índole religioso”. En cambio, nuestra perspectiva de investigación teórica se mantendrá siempre en el campo de competencias de la reflexión psicológica, desde la particular mirada de la psicología analítica junguiana arquetipal, campo en el cuál sí contamos con las competencias mínimas necesarias para abordar este proyecto.

La relevancia y justificación de esta investigación encuentra una directa relación con los objetivos recién enunciados. En cierta medida ella se condice con los distintos niveles de implicancia del análisis de este problema.

En un primer momento, consideramos que ya desde la perspectiva meramente teórica un estudio de estas características encuentra una importante razón de ser. Como señalábamos un poco más arriba, el generar perspectivas reflexivas y comprensivas sobre la experiencia humana del mal parece ser un primer paso necesario para su abordaje. Desde esta perspectiva la condición mínima para poder entablar *algún tipo de relación* con el mal es la de nombrarlo, conocerlo e iluminarlo. Teóricamente, por tanto, resulta necesario elaborar propuestas comprensivas que nos permitan *imaginarnos* el mal. Más específicamente, desde la perspectiva de la co-construcción del conocimiento en el campo de la psicología analítica, dada la abundancia y profundidad con la que Jung se dedicó a elaborar la pregunta por la figura de Satanás y la realidad del mal, profundizar sobre éste aspecto teórico resulta fundamental y significativo.

Al mismo tiempo, la temática del mal desde el punto de vista clínico se constituye como una de las mayores encrucijadas para el psicoterapeuta en su trabajo cotidiano (Goldberg, 1999). El caso de las psicopatías y los trastornos narcisistas graves, por poner un ejemplo, sorprende al psicoterapeuta en el ejercicio clínico, más cuando estas se insertan en contextos psicosociales que facilitan que personas y grupos humanos completos se identifiquen con valores oscuros y sombríos, como, por ejemplo, suele suceder en los complejos carcelarios y en ciertos grupos delincuenciales (independientemente del estrato socioeconómico al que correspondan). El problema del mal encarnado y *constelado* es una situación clínica límite que muchas veces dificulta y paraliza el proceso psicoterapéutico. Sabido es que este tipo de pacientes parecen ser particularmente refractarios a todo tipo de tratamiento psicoterapéutico y tenazmente resistentes al cambio; siendo que, paradójicamente, son uno de los casos clínicos que más urgentemente necesitarían transformarse, por el alto nivel de sufrimiento que pueden llegar a provocar en el ámbito relacional (Goldberg, 1999). La *identificación con el mal* de determinadas personas, a la que Jung se refiere en la cita reciente al comentar el estado espiritual de nuestras sociedades contemporáneas, es un fenómeno que para la mayoría, incluidos los terapeutas, resulta un verdadero enigma que fascina y aterra a la vez (basta dar una breve mirada por las

manifestaciones artístico-culturales literarias y cinematográficas para tomar consciencia de ello), dada la radicalidad con que parecen ser portavoces del mal. Aunque este estudio no pretende abordar el problema desde la perspectiva de las repercusiones prácticas clínicas, sostenemos que la posibilidad de establecer una lectura simbólica del mal puede ayudar a generar reflexiones comprensivas que sirvan como trasfondo interpretativo para el abordaje clínico de situaciones terapéuticas en que el problema del mal aparezca como figura.

Otra vertiente respecto de la relevancia del presente estudio se relaciona con la dimensión social-política. Si bien hemos nombrado recién la psicopatía como entidad paradigmática del problema del mal, no es menos cierto que dicho problema nos concierne a todos en tantos sujetos con una potencialidad inherente de quedar presos bajo su influencia. Con no poca frecuencia, ha sido el mismo Jung (1936) el que levantó su voz respecto de las repercusiones políticas y sociales que conlleva la falta de reconocimiento de la propia sombra y de la potencialidad destructiva que habita en cada ser humano. Esto es particularmente evidente en determinados contextos anímicos sociales de intensa agitación psicológica colectiva, como lo son los ambientes de revolución, protesta social, regímenes totalitarios y guerras². La *constelación* colectiva de arquetipos de fuerte carga oscura destructiva es un fenómeno anímico social que cíclicamente nos ha dejado pasmados como civilización ante la consciencia de nuestra propia potencialidad para el mal (Jung, 1946d). Coincidiendo con el diagnóstico cultural de Jung al que acabamos de hacer referencia, Schärf (1951) sostuvo al respecto:

En esta época, en la que el mal ha oscurecido el mundo, y ha sido capaz de manifestarse con un poder inimaginable; con una dinámica, que evoca el cuadro apocalíptico pintado por San Juan (XX, 2, 3, 7, 8) sobre el demonio liberado de sus cadenas después de mil años de prisión, y lo transforma en expresión adecuada de una realidad directamente vívida, la cuestión sobre la esencia y el origen de este poder adquiere una actualidad evidente. En una época como ésta, no resulta carente de sentido insistir en los orígenes de esta imagen del diablo. (p. 113)

² Las que Jung comprendía, como veremos en el segundo capítulo, como verdaderas “epidemias psicológicas”, en las que el individuo era arrasado por la fuerza arquetípica colectiva desatada.

Bajo este escenario contemporáneo tenemos, entonces, la responsabilidad de hacer frente e integrar dialógicamente este tipo de fuerzas anímicas inconscientes y primitivas, no sólo desde la importancia de “mi” particular forma de relación con el mal individual, sino desde la responsabilidad sociopolítica ante la constelación comunitaria de este tipo de fuerzas anímicas.

Ya que es justamente a través de la posibilidad de reflexión y análisis racional (entre otras) que el proceso de fortalecimiento de la consciencia se lleva a cabo, que la presente discusión cobra especial relevancia. Nuevamente insistimos, *necesitamos de mayor imaginación para el mal*. De esta forma, existe la posibilidad de que si generamos mayor comprensión sobre la dirección que apunta el mito cristiano de Satanás, de forma tal que éste se resignifique y nos facilite vincularlo con los contenidos anímicos que encarna, podamos, quizás, aprender algo respecto a la fenomenología del alma y sus conflictos.

Finalmente mencionemos al respecto los grandes vacíos reflexivos que en las ciencias sociales e incluso en la teología contemporánea existen en torno a este problema. Vacío que no se condice con la dramática vigencia operativa del lado oscuro del alma en nuestra situación cultural y sociopolítica. No es necesario insistir más entonces en lo vital que resulta generar mayores comprensiones y reflexiones al respecto. Esperamos que este trabajo sea un pequeño grano de arena que vaya en esa dirección.

Antes de cerrar la presente introducción vaya una especie de advertencia y aclaración que guarda relación con el corazón teórico que guiará los derroteros venideros. Sirva ésta como faro y norte, que se mantenga implícita a través de la lectura de las páginas subsiguientes para hacer de este recorrido una experiencia de sentido. Pues la columna vertebral de este trabajo se refiere a la intuición o hipótesis, que se comienza a elaborar ya desde el primer capítulo, de que existe un *proceso de revelación de la imagen divina* que establece una dialéctica precisa con la forma de manifestarse de Satanás. Pues la divinidad (o más exactamente la imagen de la divinidad que emerge en el hombre) en la tradición judeocristiana claramente presenta un devenir y transformación progresivo, que en estos años de historia religiosa occidental, desde el temprano despertar religioso del pueblo de Israel hasta nuestros días, se ha ido revelando paulatinamente. Dicho en lenguaje psicológico podríamos afirmar que *la imago dei ha sufrido un proceso de transformación*

sistemática desde el viejo Yahveh veterotestamentario y su ambivalente actitud hacia la humanidad, al Dios misericordioso y compasivo que a través de Cristo opta definitivamente por hacerse hombre y sellar un pacto de salvación, hasta que, de ahí en más, a través del *paráclito* prometa revelarse y encarnar nuevamente en el corazón de cada hombre. Postularemos la hipótesis que este proceso de revelación divina en curso no se ha desarrollado sin que afecte la forma de concebirse la personificación del mal, y, como veremos, Satanás mismo ha cambiado desde sus tempranas apariciones en los primeros escritos veterotestamentarios hasta nuestros días. Intentaremos por tanto comentar y tratar de hacer inteligible en algún grado dicha relación misteriosa y profunda que vive en el corazón de la espiritualidad occidental cristiana y que justifica el sendero que aquí emprendemos.

Primera Parte

Satanás en la tradición Judeo-Cristiana

“...Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo”

(Lucas 10,18)

Introducción

El presente capítulo pretende realizar una exploración teórica y comprensiva de la figura de Satanás tal y como aparece en los textos sagrados de la tradición judeocristiana, esto es, en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Para ello nos apoyaremos principalmente en la estructura del análisis exegético (de la tradición histórico-crítica) del teólogo católico Herbert Haag (1978, 1981) sobre la figura del diablo neo y veterotestamentario como hilo conductor del presente trabajo, ya que, aunque no compartamos sus conclusiones, representa uno de los estudios existentes más rigurosos y profundos sobre el tema.

Algunas de las preguntas que guiarán las siguientes páginas serán: ¿cuáles son las características de Satanás en los textos bíblicos?, ¿cómo es su función o rol?, ¿presenta diferencias significativas en cómo se manifiesta en los distintos libros neo y veterotestamentarios? De esta forma analizaremos con detención todos los acotados lugares donde Satanás aparece en el Antiguo Testamento y trataremos de dar una perspectiva general –dada la amplitud del tema– de la figura de Satanás para la tradición neotestamentaria. Finalizaremos el capítulo con algunas discusiones teológicas contemporáneas respecto de éste problema.

I. SATANÁS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1.1 Monoteísmo yahvista

Una de las características fundamentales de la teología israelí, y que hace su religiosidad única en comparación con la de los pueblos circundantes, tiene que ver con la unicidad de la fe en Yahveh como Dios absoluto (Haag, 1978). El monoteísmo yahvista fue conquistado no sin esfuerzo por el pueblo judío y es un logro evolutivo que fue defendido con ahínco y determinación a través de toda la literatura veterotestamentaria. Esto es evidente en los textos que constan de mayor data en el Antiguo Testamento donde la incorporación de otras deidades como objeto de alabanza y culto era castigada muy dura y severamente: “el que ofrece sacrificios a otros dioses será entregado al anatema” (Éx

22,19). Pese a la fuerte influencia de las religiones circundantes, de las que destaca la cananea particularmente, el pueblo de Israel se mantuvo celosamente creyente en el Yahveh de Moisés como única realidad espiritual existente. Si bien se reconocía que en otras localidades existían dioses ajenos al del pueblo judío, se insistía en la exclusividad y superioridad de Yahveh frente a otros cultos, como se puede apreciar por ejemplo en la célebre frase del Deuteronomio 6,4: “escucha Israel: Yahveh es nuestro Dios, sólo Yahveh” (Haag, 1978).

De esta forma y como veremos a lo largo del desarrollo de las siguientes líneas para la mentalidad original del pueblo israelí, toda experiencia vital provenía de Yahveh, todo aspecto de la creación era obra de Él, tanto la bonanza como la desgracia, la abundancia y la enfermedad, las catástrofes y la bondad, sin necesidad de crear o incorporar seres, dioses o demonios foráneos a su cosmovisión religiosa: “Yo soy Yahveh, y no hay otro igual; yo enciendo la luz y creo las tinieblas; yo hago la felicidad y provocho la desgracia; yo, Yahveh, soy el que hace todo esto” (Is 45,7).

Sin embargo esa cosmovisión estaba lejos de ser compartida por los pueblos y culturas circundantes. Por el contrario, la mayoría de las religiosidades de los pueblos que tuvieron algún tipo de relación con la cultura judaica eran marcadamente politeístas, con floridos y elaborados panteones de deidades bondadosas y una abundante demonología que intentaba dar cuenta del sufrimiento, la enfermedad y las catástrofes que asolaban al hombre antiguo. De esta forma si para el pueblo israelí (al menos en su versión más antigua) resultaba natural atribuir el mal del mundo al mismo Yahveh³ y en última instancia como proveniente del interior del hombre, de su fragilidad y su natural predisposición al pecado, para parte importante de los pueblos cercanos a Israel éste podía ser explicado en relación a todo tipo de demonios y malos espíritus, como en general suele suceder en la inmensa mayoría de las culturas primitivas: “los pueblos del entorno de Israel consideraban los fenómenos de la naturaleza (sobre todo los nocturnos), las enfermedades físicas y psíquicas, los golpes adversos del destino y la muerte como causados por la acción de los demonios malos” (Haag, 1978, p. 91). En Mesopotamia, por ejemplo, la religión babilónica contaba en su cosmovisión religiosa con una cantidad considerable de demonios y malos espíritus que

³ Recordemos, verbigracia, la apasionada defensa de su fe en Yahveh en el piadoso Job ante la interpelación de su esposa, tal y como aparece en el libro de Job 2,10: “si aceptamos de Dios lo bueno ¿por qué no aceptaremos también lo malo?”

atacaban al hombre a través de diversas enfermedades, ante las que era preciso defenderse mediante la intercesión de deidades protectoras y benéficas y de todo tipo de prácticas rituales y conjuros. Por lo general existía una profunda relación entre los demonios, la muerte y el mundo subterráneo (Haag, 1978). De igual forma y como es ampliamente sabido, los egipcios creían en seres demoniacos y entidades malignas que habitaban entre el mundo de los hombres y los dioses, las que eran muy amenazantes para los vivos. Además, encontramos ya hacia el 1500 AC la idea de un infierno, de notable similitud con el cristiano, de terribles dimensiones, gobernado por horribles demonios que hostigaban y castigaban a los condenados:

Esta función punitiva corresponde sobre todo a Apofis, el dragón primitivo que encarna el caos inicial, convertido así en un análogo del diablo. Estos demonios opresores tienen nombre terribles como ‘el que agarra’, ‘el Opresor’, ‘el Temible’ o ‘el Triturador’. Llenan el infierno con sus aullidos, despiden fuego por los ojos, encadenan a los condenados, se alimentan de su sangre y sus entrañas, atizan el fuego de las formidables calderas en que los pecadores se cuecen y asan. Ni el infierno de Dante puede superar estas sádicas fantasías. Pero una cosa es notable: estos demonios no son cómplices de los condenados, pues -contrariamente a las ideas judeocristianas- no les incitaron a pecar. El hombre es responsable único de su propia condenación, pues por su propia y libre decisión eligió en su vida el mal. (Haag, 1978, p. 94)

Si bien algunas de estas influencias llegaron a aparecer en los textos del Antiguo Testamento estuvieron, como ya se señaló, bajo el marco del fuerte monoteísmo jahvista, “los coqueteos con el dualismo de las culturas que lo circundaban fueron breves y estuvieron siempre motivados por la urgencia de explicar lo inexplicable: el problema del mal” (Fraijó, 1993, p. 22). Abordaremos la problemática de estas influencias en las figuras demoniacas del Antiguo Testamento en breve.

Antes de ello nos gustaría detenernos en enunciar una de las tesis centrales que sostendremos en esta primera parte, a saber, que el concepto de Yahveh en la tradición veterotestamentaria tuvo un proceso evolutivo de al menos dos momentos:

1. Comenzando con la temprana *inclusión y asimilación* de las figuras religiosas de las culturales colindantes a la israelita;
2. hasta llegar a una solidez y consolidación tal, que fue posibilitándose la posterior *diferenciación* de distintos aspectos y funciones de Dios a través de las imágenes mitológicas de la corte celestial y los seres divinos -angélicos- que le acompañan, y son comunes en los textos postexílicos tardíos del Antiguo Testamento (Schärf, 1951).

Siguiendo la tesis que sostiene Haag (1978) al respecto podemos señalar un proceso de paulatina inclusión -y degradación en cierto sentido- de las antiguas deidades cananeas como seres celestes que quedaron supeditados al poderío del reinado de Yahveh y que de ahí en más le acompañarán en su corte celestial, ya desprovistos de toda autonomía y fuerza. Su inclusión en ese sentido obedece mayormente a un recurso escénico que permita realzar la figura central de Yahveh, a la vez que incluye las influencias religiosas foráneas de una manera poco amenazante para el corazón teológico del monoteísmo israelí, resultando de este proceso una especie de multiplicidad celestial que queda incluida dentro de la unicidad estructurante yahvista.

Aparece en ese sentido el concepto hebreo de los *bene ha-'elohim* (hijos de Dios), seres divinos que participan de la esencia divina y que se encuentran siempre cerca de Él, “son en cierta medida, la sustancia existente del ámbito interior divino, repartida en sus diferentes elementos. La expresión de ello es que rodean a Dios en forma de ‘asamblea celestial’” (Schärf, 1951, p. 181). Los *bene ha-'elohim* aparecen nombrados en múltiples libros del Antiguo Testamento y sobre todo en ciertos salmos (5, 29, 82, 89) donde en general aparecen alabando y glorificando a Yahveh, acompañándolo en gran número como *ejército de los cielos*. Lo interesante de este proceso, tal y como señala Schärf (1951) es que nos encontramos en una paulatina incorporación y asimilación de deidades preexistentes que, paradójicamente, antes habían sido combatidas feroz y tenazmente en parte importante del Antiguo Testamento. A través de este proceso de asimilación emergen ahora “legalizadas” como parte del ejército celestial de los hijos de Dios que suele acompañar a Yahveh (Josué 5, 14; I Reyes 22, 19).

Hay que recordar el ‘¡santo! ¡santo! ¡santo!’ de los serafines de la visión de Isaías. Es históricamente la derrota de las antiguas deidades naturales por el Dios espiritual, Yavé, pero demuestra precisamente la evolución de Yavé de dios de la naturaleza a Dios santo. (Schärf, 1951, pp.184-185)

En esa misma línea aparecen también los *querubes*, de influencia mesopotámica, como criaturas celestiales al servicio de Dios y a la vez como encarnación de un aspecto de Él. Son figuras mitológicas antiguas, parte animal y parte humanos, que tenían la antigua función de custodiar los templos y palacios. Cumplen distintas funciones en la biblia tanto de centinelas del paraíso (Gen 3,24), custodios de la presencia de Yahveh (1Re 6,23ss, 8,6s) o simplemente acompañantes (Sal 18,11; 2Sam 22,11; Ez 10) (Haag, 1978). Así mismo los *serafines*, criaturas serpentiformes que como ya señalamos aparecen en la visión de Isaías (Is 6), son criaturas mitológicas que fueron incorporadas a la religión yahvista como medio representativo auxiliar, sin contar realmente con una autonomía propia ni significación definida más que la de realzar la superioridad y poder salvador de Yahveh (Fohrer, 1972).

No obstante esto, el caso de los *bene ha-'elohim* parece indicar una variación en el tiempo y una configuración distinta respecto de la relación que pueden establecer con Dios, según la tesis sostenida por Schärf (1951). Esto quedará más en evidencia cuando analicemos el caso específico del libro de Job y la relación que Satán, como uno de los *bene ha-'elohim*, establece con Yahveh (Job 1,6ss). Por ahora baste solamente con adelantar que en la evolución del concepto veterotestamentario de los *bene ha-'elohim* se puede observar una tendencia a un cierto grado de autonomía e independencia de estos aspectos de Dios respecto de él mismo. Lo que desde el punto de vista psicológico tiene implicancias profundas y sumamente interesantes, ya que pareciera comenzar a producirse una fisura (escisión) de ciertos aspectos de la *forma de manifestarse de la divinidad*, tras lo que se puede apreciar una reactivación de las anteriores personalidades autónomas de los antiguos dioses (Schärf, 1951).

Pero volvamos a la pregunta sobre la forma de concebir lo demoniaco por el pueblo hebreo y qué nos dice el Antiguo Testamento al respecto. En relación a ello Haag (1978) señala que:

Israel no tuvo ningún inconveniente en compartir con su medio ambiente la idea de una corte celeste en torno a Yahveh y de seres celestes a su servicio. Pero la aceptación –por no decir veneración- de poderes independientes hostiles a Yahveh era inconciliable con la fe monoteísta. (p. 105)

Sin embargo, claramente existieron a nivel popular creencias en demonios y malos espíritus, además de prácticas mágicas y ritos de protección en el antiguo Israel, aunque ellas estaban expresamente desalentadas e incluso prohibidas (Dt18, 9-12).

En varios lugares del Antiguo Testamento (Gen 37,31; 2Cró 11,15; 2Re 23,8; Lev 17,7; Is 13,21) se nombra a los *'se'irim* (espíritu cabrío), especies de demonios peludos zoomorfos que habitaban en lugares sombríos como ruinas y desiertos. Se piensa que incluso pudieron haber existido templos en su honor y expresamente se prohibía ofrecerles sacrificios (Haag, 1978). Se puede sospechar y con razón que en estos relatos se encuentran residuos del antiguo paganismo hebreo (Schärf, 1951).

El demonio de origen babilónico *Lilit* (Is 34,14) cuyo nombre significa demonio maligno (Schärf, 1951) también tuvo una marcada relación con los desiertos, el atardecer y la noche, además cuenta con una aparente influencia de la diosa sumeria (miLIL.LA) de la tempestad (Haag, 1978). Lilit pasó a la posteridad en los conocidos mitos judeocristianos (procedentes del S. X) como la primera mujer de Adán que huye por no querer someterse a él.

Azazel es un conocido demonio judío que si bien aparece bastante en los apócrifos, en el Antiguo Testamento es mencionado solamente en Levítico 16 en relación a un ritual de expiación comunitario (Haag, 1978). Sin embargo, es el demonio del Antiguo Testamento que más semejanza simbólica guarda con la figura de Satanás (Schärf, 1951). De etimología incierta y ampliamente discutida se hipotetiza que Azazel probablemente deriva de una deidad extrajera convertida posteriormente en demonio (Schärf, 1951). En el relato bíblico el sumo sacerdote luego de un proceso de purificación toma dos machos cabríos y echa suerte sobre ellos, uno será para Yahveh –el que será sacrificado en su honor- y el otro para Azazel. Este último macho cabrío es “cargado” por imposición de manos del sumo sacerdote con los pecados del pueblo, ya que posteriormente el macho cabrío “llevará sobre sí todas las maldades de ellos hacia un lugar árido, y el que lo lleve lo soltará en el desierto” (Lev 16, 22) donde mora Azazel. Esta aparente oposición entre

Yahveh y Azazel ha llevado a muchos autores a relacionarlo con la posterior figura de Satanás del Antiguo Testamento y vincularlo incluso con la serpiente del paraíso (por ejemplo en Orígenes), sin embargo un análisis más cuidadoso del texto da cuenta que dicha tesis es insostenible, ya que tal y como aparece Azazel en el texto no da cuenta de un poder y trascendencia que pueda oponerse realmente a Yahveh como un contrincante efectivo (Schärf, 1951). Como se ve en el relato, procedente a todas luces de la época nómada hebrea, se mezclan la antigua y universal práctica mágica de la eliminación de los pecados de un pueblo a través de un *chivo expiatorio* con el apaciguamiento de un demonio del desierto (Haag, 1978). Como sostiene Roskoff:

Azazel no es ningún poder, al que en señal de expiación pudieran ofrecerse holocaustos, y el dualismo que se plantea a través de él, es sólo un fantasma. Es sólo la clasificación de la impureza abstracta frente a la absoluta pureza de Yavé, es sólo una sombra sin realidad, frente al único poder real de Yavé. (citado en Schärf, 1951, pp.143-144)

Finalmente nos gustaría insistir aquí que si bien el pueblo israelí desarrolló a nivel popular –en consonancia con sus pueblos vecinos- la creencia en demonios de las enfermedades, en términos estrictamente teológicos siempre se consideró que la enfermedad procedía en último término de Yahveh o, si se prefiere, de la ira de Yahveh (Haag, 1978). Por ejemplo en Números 12, 9-10: “Yavé se enojó con ellos y se fue. Cuando la nube desapareció Miriam se vio cubierta de lepra blanca como la nieve”; en Job 5, 17-18: “¡Dichoso el hombre a quien Dios corrige! No desprecies pues la lección del Omnipotente, pues él es el que hiere y el que venda la herida, el que llaga y el que hace la curación con su mano”; y en el Salmo 88, 7-8 leemos: “me pusiste en lo más profundo de la fosa, en lugar oscuro, en un abismo inmenso. Tu enojo pesa sobre mí, me echas encima todas tus olas”, por nombrar unos pocos. Paradójico en ese sentido es el caso del salmo 91, ya que, según Haag (1978), éste pretendía desacreditar la creencia en espíritus malignos afirmando que el hombre religioso no debía tener ningún temor sobre ellos ante la realidad espiritual de Yahveh, y fue uno de los salmos que posteriormente más se usó por la tradición cristiana como forma de rechazo y exorcismo sobre los demonios.

En resumen diremos que las creencias en demonios en Israel antiguo son residuos de cultos y religiones preyavistas y que, como se verá a continuación, no tienen una relación directa con la imagen de Satanás tal y como aparece en el Antiguo Testamento, por tener éste características marcadamente disímiles al resto de los demonios de aquel entonces (Schärf, 1951). Al mismo tiempo se constata en la religiosidad del pueblo israelí la creencia (proveniente de la época pagana hebrea y también de las influencias de los pueblos circundantes) en espíritus y demonios malignos que podían afectar negativamente la vida del hombre.

Los teólogos israelitas consideraron que semejantes concepciones eran inconciliables con la fe yahvista y las combatieron sin piedad, o cuando menos, intentaron neutralizarlas en un proceso de integración. Esta integración podía consistir en convertir a un ‘demonio’ en ‘ángel’ o incluso en el mismo Yahveh. (Haag, 1978, p.119)

1.2 Sobre la etimología y el concepto de Satanás

Es de dominio popular la concepción que Satán significa como verbo originalmente “estorbo”, “interferencia”, “oposición” y que en tanto sustantivo ha sido traducido como “adversario”, “enemigo” y en general en los textos veterotestamentarios tiende a ser usado mayoritariamente como nombre común más que como un nombre propio (López, 1989). Por una parte se sostiene la hipótesis que el verbo es derivado del sustantivo, ya que el primero aparece solamente cinco veces en el antiguo testamento en algunos salmos sabidamente tardíos en comparación con los textos donde la palabra se usa como sustantivo; pero por otra parte aparece una forma auxiliar del verbo satan (*satam*) en textos primitivos del génesis con un significado cercano al de “perseguir con encono” o “acechar” (Schärf, 1951). Al mismo tiempo Schärf (1951) es de la opinión que el significado primitivo del derivado del verbo auxiliar *satam* se acerca a “persecución en forma de impedir la marcha hacia adelante”, por lo que está muy de acuerdo con la traducción que hacen Lutero y la biblia de Zürich de satan como “adversario” (oponente).

Más allá de las discusiones etimológicas correspondientes, hay cierto acuerdo en considerar que el vocablo satan comenzó a ser usado en un sentido estrictamente profano

cotidiano antes que mitológico-metafísico (Schärf, 1951). La palabra Satán en el sentido teológico no aparece usada hasta la época postexílica (Haag, 1978). Esto quiere decir que dicha palabra comenzó por usarse en referencia a enemigos, personas varias e incluso algunas acciones de Yahveh mismo. Por ejemplo en I Reyes 11,14 leemos: “Yavé suscitó un adversario (satan) de nombre Hadad” y luego en el versículo 23 del mismo capítulo: “Yavé incitó además contra Salomón otro enemigo, Razon” para terminar en el versículo 25: “fue adversario (satan) de Israel toda la vida de Salomón”. Nos parece aquí sumamente interesante la tesis de Schärf (1951) donde señala que ya en estos pasajes se puede apreciar una connotación más profunda que solamente enemigo de guerra concreto, a saber, un perturbador de la paz y la tranquilidad que dará pie luego al significado psicológico y metafísico de satan como oponente ya presente en Números 22, 22. De igual forma el pasaje de 2 Samuel 19, 23 donde se narra la vuelta de David a Jerusalén y la respuesta de éste (“¿porque habéis de oponeros a mi?”) ante la “tentación” de aprovechar su nueva condición para vengarse de sus anteriores enemigos, se puede apreciar ya un sentido interno al vocablo satanás como tentación o enemigo interno, sin por esto llegar a presuponer la existencia establecida del personaje mitológico que es a todas luces muy posterior (Schärf, 1951).

Es entonces en Num 22, 22 donde podemos ver el puente de una transición a un concepto metafísico de Satanás, en tanto se designa con esa palabra al *mal'-ak Jahwe*, es decir, al *Ángel de Dios* (Schärf, 1951). En dicho pasaje es el *mal'-ak Jahwe* el que se enfrenta al hombre Balaam como adversario, es decir, como satán. No es todavía el Satán demoniaco y autónomo de los textos bíblicos venideros, sino más bien un aspecto de Dios, un ángel de Yahveh, el que encarna esta cualidad. Recordemos pues que el *mal'-ak Jahwe* es un aspecto de la divinidad que aparece en la biblia muchas veces en lugar de Yahveh con el que guarda una relación de identidad completa y parcial a la vez: “Es Yavé en una determinada *función*: como su *manifestación*. Es el aspecto de Yavé referido al hombre en forma de hipóstasis, en cierta medida su función de relación” (Schärf, 1951, p. 151, cursivas del original). Esto se explica en cierta forma porque, como hemos señalado ya, la tradición hebraica sufrió un proceso de transformación de Yahveh de una paulatina espiritualización: en los primeros textos bíblicos era usual encontrar a Yahveh habitando en el ámbito terreno, descrito de forma antropomorfa en el sentido que Yahveh camina, anda,

escucha, tiene rostro, voz, brazos, ardiente nariz, etc. (Haag, 1978). Con el correr del tiempo en la teología israelí encontramos cada vez más un esfuerzo por espiritualizar a Yahveh, alejándolo del ámbito mundano, considerándose casi una profanación atribuir las anteriores características (indecorosas) humanas a Yahveh. De esta forma se abre una brecha entre Dios y el hombre que es llenada por mensajeros o enviados de Yahveh subordinados a Él. El caso de los *mal'-ak Jahwe*, se considera como un claro ejemplo de ello (Schärf, 1951). Es importante señalar eso sí que el *mal'-ak Jahwe* no es un ser autónomo, sino más bien suele encarnar un aspecto o función diferenciada de Yahveh que no tiene un contenido definido, sino más bien que está delimitada por la acción de Yahveh de un determinado momento y por tanto tiene un carácter ambivalente (puede aparecer en su aspecto tanto benevolente como amenazante y agresivo). Además, en ciertas ocasiones el *mal'-ak Jahwe* suele decir y hacer acciones que Dios mismo suele realizar, y, en ese sentido, se le puede considerar idéntico a Él (Schärf, 1951).

Lo interesante del *mal'-ak Jahwe* de Números 22, 22 es que encarna un aspecto siniestro y hostil de Dios hacia los hombres, que obliga a subordinarse a él y que se enfrenta a Balaam en tanto *adversario*. Que aparezca de esta forma “demuestra nada menos que un proceso de diferenciación de la personalidad de Dios, que se desarrolla en el antiguo testamento de forma progresiva” (Schärf, 1951, p.157).

Este proceso de diferenciación de Dios es el que revisaremos a continuación y es el que puede apreciarse en los únicos tres textos clásicos del Antiguo Testamento en que se menciona a Satán (en el libro de Job, en Zacarías 3,11 y en 1Crónicas 21) ya definitivamente en su concepción metafísica (Fraijó, 1993).

1.3 Satanás en el libro de Job

Aunque algunos autores suelen interpretar el libro de Job a la luz de Zac 3, 1-7 debido a que el libro de Job parece ser posterior en el tiempo al Protozacarías (450 AC el primero y 520 AC este último), no existe certeza sobre que dicho pasaje de Zacarías corresponda al original (Haag, 1978). Por otra parte, la exegesis interpretativa que seguiremos a continuación parece encontrar cierto hilo evolutivo en la figura de Satán si tomamos como

punto de referencia el correspondiente al libro de Job. Dicho libro ha sido uno de los que más popularidad le ha dado a la figura del Satanás veterotestamentario y ha sido fruto de innumerables estudios y reflexiones teológicas.

Una de las primeras cosas que llama la atención del relato para nuestra concepción moderna de Satanás, es que en Job se narra una reunión celestial entre Yahveh y “los hijos de Dios” (nuestros conocidos *bene ha-'elohim*) entre los que se encontraba Satanás (Job 1,6). Es por tanto y según la mayoría de nuestros autores uno de ellos. El Satán de Job es uno de los *bene ha-'elohim*, es decir, tiene la categoría de uno de los hijos de Dios (Langton, 1945). Sin embargo, *destaca*⁴ claramente de entre ellos y entabla una significativa relación con Yahveh. Justamente éste tipo de relación particular que establece con Yahveh es una de las características centrales del libro de Job y uno de los motivos principales por lo cual es dable desechar la tesis de una influencia de los antiguos cacodemonios veterotestamentarios, los que estaban lejos de poder establecer disquisiciones dialécticas como las que aparecen entre Satán y Yahveh en el libro de Job⁵ (Schärf, 1951).

Es común entre los exégetas describir la función de Satanás como una especie de “acusador” o “fiscal” (apoyándose también en Zac 3,1) que recorre la tierra para informarse y descubrir el pecado entre los hombres y presentárselo a Yahveh. Satanás sería entonces una especie de “fiscal celeste que actúa con permiso e incluso por encargo de Dios” (Fraijó, 1993, p. 21). Esta imagen se piensa que está indudablemente influenciada por la legalidad israelita de aquel entonces, ya que en ella cualquier persona podía cumplir el rol de “acusador” frente a las autoridades judiciales, pudiendo incluso hacer de testigo y acusador al mismo tiempo. Se hace inteligible desde este contexto la común petición de ayuda a Dios contra los acusadores falsos que aparecen en varios salmos conocidos (Haag, 1978).

Esto coincide con que, justamente, en toda la época postexílica aparece una tendencia a acentuar la omnisciencia de Dios y su saber absoluto respecto de lo que sucede sobre toda

⁴ Lo que desde una perspectiva psicológica quiere decir que es un aspecto que ya se halla mayormente *diferenciado* del resto, como veremos a continuación.

⁵ Por otra parte, que el Satanás de Job aún no tenga nombre propio (tal y como aparecerá posteriormente en Crónicas) es otra importante tesis en contra de una influencia directa de alguno de los otros demonios antiguos que aparecen dispersos en el Antiguo Testamento (Schärf, 1951).

la tierra (en concordancia con el proceso de espiritualización de Yahveh que mencionamos anteriormente). Se comenzó a describir a Yahveh como un juez universal, rodeado por su corte celeste, sentado en el cielo y con su mirada puesta sobre los hombres, de quienes tenía un conocimiento completo⁶ (Haag, 1978). Esta concepción del saber y de la presencia vigilante de Dios sobre la tierra aparece ricamente ilustrada de forma simbólica en una de las visiones de Zacarías (4,10) donde él contempla siete lámparas encendidas: los ojos de Yahveh que *miran (recorren) toda la tierra*.

Desde este último pasaje citado se hace aun más interesante volver a la función que desempeña Satán en el libro de Job, ya que sus acciones son descritas casi exactamente con las mismas palabras con las que se señala una función otrora perteneciente a Dios. Ahora es Satán en Job 1,7 quien anda *rondando la tierra, yendo de aquí para allá*. No es entonces extraño que varios autores vean en ello que Satanás desempeña ahora el papel de *los ojos de Dios*, el acusador por excelencia que lleva los pecados de los hombres ante la corte celestial (Haag, 1978). Pero no solamente se limita a ello. Aparece ya en Job cierto humor funesto que no se contenta con “acusar imparcialmente” a los hombres de sus malas acciones, sino que, según Haag (1987), gusta y disfruta del mal ajeno, y de insidiosamente llevar a los hombres a pecar.

Es muy interesante en ese sentido lo planteado por este autor en la medida que también observa una evolución del concepto de Yahveh y Satán referente a este episodio. Pues si en varios de los textos tempranos del Antiguo Testamento no se tenían problemas para atribuir a Dios las más terribles *pruebas de fe* sobre los hombres, como por ejemplo la narrada con Abraham en Génesis 22, es ahora Satán el que, subordinado al consentimiento divino, origina la prueba en sí misma. En ese sentido Haag (1978) asevera que:

en el primitivo judaísmo se fue abriendo una orientación religiosa que ya no podía soportar esta idea e intentó eliminar de la imagen de Dios todo cuanto podía aparecer capricho y hostilidad al hombre. Y entonces surgió la figura de Satán como la solución perfecta. (p. 147)

⁶ Véase por ejemplo en Salmos 11,4; 2; 33,13; 15; 102,20; Eclo 17,15.19ss; 2Cró 16,9.

Un análisis más cuidadoso de la interacción entre Yahveh y Satanás del libro de Job puede ayudarnos a entender mejor la tesis que venimos sosteniendo del proceso de transformación teológica en curso.

Si nos detenemos a observar las interacciones entre Yahveh y Satanás de los dos primeros capítulos de Job aparece un hecho muy evidente. Pese a que se ha insistido ampliamente en acentuar la subordinación de Satán al poderío absoluto de Yahveh no deja de sorprender el innegable éxito de Satanás en incitar a Dios para poner a prueba la fe de su impecable siervo Job: Yahveh acepta la discusión con Satanás y es *influenciado* por él. Con justa razón Schärf (1951) se pregunta:

¿no existe ya, desde el punto de vista psicológico, en la apuesta con Satanás, una concesión a sus dudas? Si no hubiera estado interesado desde el inicio en la apuesta, debido a una inseguridad oculta, hubiera rechazado esta apuesta inmoral a costa de su siervo Job. ¿Puede verse una expresión de la soberanía de Dios en el hecho que Yavé autoriza a Satanás para afligir a Job? Satanás de acuerdo con su rango es realmente un mero siervo de Yavé, que no puede hacer nada por autoridad propia, pero psicológicamente es el más fuerte. Es el siervo que logra convencer a su amo. (p. 166)

Como este mismo autor afirma, se puede apreciar también en el desarrollo de esta especie de *apuesta divina*, rasgos cualitativos muy interesantes del *tipo de relación* que establecen Yahveh y Satán, a través del reproche que hace Yahveh contra este último (Job 2,3) de haberle inducido a hacerle mal a Job (“en vano me has incitado contra él para arruinarlo”). Más chocante aún resulta el hecho que no bien haber declarado esto, Yahveh vuelve a dejarse seducir por Satán en otra arremetida contra Job. De ahí se desprende que dicho *patrón vincular* parece corresponder arquetípicamente al de una relación entre dos pares, más que entre un siervo y su amo. Como señala Schärf (1951) respecto de un comentario de un viejo estudioso del Talmud: “si no estuviese en la biblia no debería decirse, porque representa a un hombre que se deja seducir por otro” (pp.166-167).

En Job se deja ver una clara evolución del concepto de Satanás que ya había aparecido ligado a la esfera de lo mitológico al designar al *mal'ak Jahwe* de Números 22, 22. Pero aquí en tanto *bene ha-'elohim* tiene marcadas características de autonomía. Ya no es sólo un enviado de Yahveh, su representante, su voz o palabra en relación a los hombres, sino

que tiene una *forma de ser* (patrón) *particular* y parece contar con una *voluntad propia*, emerge como “un aspecto esencial de Dios que actúa por sí mismo, que entra en conflicto con su personalidad total y que inquieta a Dios por su tendencia volitiva [...] cede ante él y lo limita al mismo tiempo” (Schärf, 1951, p. 195). Así como Haag (1978) ve en el Satanás de Job un proceso de sublimación de Yahveh con la consecuente proyección de los aspectos negativos u hostiles divinos hacia los hombres en su figura, Schärf (1951) postula que en Satanás se encarna además la duda destructora de la personalidad de Dios.

No deja de ser altamente significativo y de profundas implicancias simbólicas (algunas de las cuales discutiremos en la tercera parte de este trabajo) que es justamente a través de la instigación de Satanás y la misteriosa entrega de Yahveh mismo a su duda radical, que en Job se produce un proceso de transformación espiritual y una entrada a un conocimiento más completo de la personalidad total y paradójica de Yahveh como él mismo afirma hacia el final de su aventura: “Yo te conocía sólo de oídas; pero ahora te han visto mis ojos. Por eso retiro mis palabras y hago penitencia sobre el polvo y la ceniza” (Job 42, 5-6). Se le ha revelado la personalidad total de Dios en su aspecto bondadoso y terrible.

Dejemos hasta aquí las implicancias del Job veterotestamentario. Un análisis más completo desde el punto de vista psicológico será realizado, como ya se ha señalado, en la tercera parte de este trabajo. Por ahora volvamos nuestro foco de atención a la figura de Satanás tal y como aparece en los otros dos libros del Antiguo Testamento que aún nos quedan por revisar.

1.4 Satanás en Zacarías 3, 1-7

Nos encontramos aquí con otro lugar del Antiguo Testamento donde aparece claramente la figura del Satanás mitológico, y el contexto de dicha aparición es una de las visiones religiosas de Zacarías.

En ella la escena se configura como una situación símil a la de un proceso judicial ante un tribunal, en que se está juzgando al sacerdote Josué. Mientras Satanás se encuentra acusándolo, interviene el Ángel de Dios (el *mal'ak Jahwe*) para defenderle. El texto dice así:

Y el *mal'ak Jahwe* dijo a Satán: ‘¡Que Yavé te reprima, oh Satán; que Yavé te reprima, pues Él ha elegido a Jerusalén! ¿No es por ventura ése un tizón que acaba de ser arrebatado a la hoguera?’ Porque estaba Josué vestido de vestiduras inmundas, y así en pie delante del ángel de Yavé. Este habló mandando a los que estaban delante de él: ‘quitadle las vestiduras inmundas’ [...] y el ángel de Yavé, puesto en pie: ‘Mira, he quitado de ti tu inequidad y te he vestido de las vestiduras de ceremonia’. (Zac, 3, 2-6)

Como señalamos ya en el apartado anterior la imagen del *juicio divino* es bastante frecuente en el pensamiento teológico de la época postexílica. La imagen religiosa de Yahveh como juez universal junto a su corte celeste tiene entonces una notoria influencia de la realidad sociocultural inmediata. Sin embargo, tal y como señala Schärf (1951), pensar que dicha influencia política contingente explica la situación anímica descrita en la visión, es caer en el típico prejuicio racionalista que, bajo las mismas premisas, pretende explicar el contenido del sueño *exclusivamente* por las vivencias diurnas a las que el soñante estuvo expuesto. Con esto no se cae en cuenta que no se explica el *por qué* de la elección de esa imagen en particular de entre todas las vivencias posibles, ni de las razones que explican la forma particular en que ésta se configura (esto es, de su patrón o configuración dinámica interna). De igual forma, ante la escena simbólica visionaria de Zacarías, la explicación causal que recae sobre el contexto sociopolítico, no alcanza a cubrir ni por cerca su profundidad y riqueza simbólica.

Si nos detenemos a reflexionar sobre la escena lo primero que destaca es la oposición entre el *mal'ak Jahwe* y uno de los *bene ha-'elohim*, Satanás. Ambos son seres divinos, ambos son ángeles que tienen intenciones contrapuestas respecto del destino de Josué. Ellos aparecen como “*dos aspectos esenciales de Dios, [que] luchan por el hombre. Uno quiere aniquilarlo, otro quiere salvarlo*” (Schärf, 1951, p. 212, cursivas del original). Como se ve ambos aspectos divinos se enfrentan abierta y directamente, con *actitudes en extremo contrarias*. Schärf (1951) interpreta de ello que la contraposición aparente que ya podíamos percibir en el libro de Job (aparente en cuanto Yahveh permite y coopera con la desconfianza de Satanás) se encuentra aquí manifestada completa y concretamente. Esto tiene que ver con el proceso de paulatina diferenciación de la figura de Yahveh que, como hemos sostenido en este apartado, corre en paralelo a las apariciones de Satanás del Antiguo Testamento. Lo que llama la atención es que ahora, en la visión de Zacarías

encontramos que a “*la disociación en que se desprende Satanás, el lado tenebroso de Dios, ha seguido el desprendimiento del correspondiente lado luminoso de Dios*” (Schärf, 1951, p. 212, cursiva del original), pues en el *mal’ak Jahwe* se radicaliza la bondad divina.

Esta situación relacional arquetípica es a todas luces un hito significativo en la tradición veterotestamentaria, ya que por primera vez Satanás encarna un aspecto otrora positivo de la divinidad: el Satán de Zacarías está pidiendo que se haga Justicia, mientras el *mal’ak Jahwe* clama por Misericordia (Schärf, 1951). De esta forma, “la justicia de Dios se hace [por vez primera] literalmente ‘endemoniada’. Se transforma en un obstáculo, tiene un valor negativo, porque se ha intercalado un principio más elevado: el amor” (Schärf, 1951, pp. 212-213). Concuerda con ello también Stave (1898) quien señala que en la escena del juicio sobre Josué, la justicia divina aparece hipostasiada en Satanás, mientras que el amor y misericordia de Yahveh encuentran su expresión plena en el *mal’ak Jahwe*.

Lo interesante es que históricamente ambas cualidades se encontraban contenidas a modo de paradoja dentro de la personalidad de Yahveh, quien era misericordioso y justo *a la vez*. Pero mientras que en los primeros textos veterotestamentarios Yahveh constantemente debía recordarse a sí mismo su misericordia divina para que prime por sobre su ira⁷, ahora aparece su amor y compasión como *actitud y acción consciente*, quedando entonces la inevitable tensión con la Justicia como principio inferior. En este giro (¿inconsciente?) fundamental de la teología israelí, la intención de hacer justicia sobre el hombre por la gravedad de sus pecados cobra un matiz negativo demoniaco, encarnando en la figura de Satanás, quien de ahí en más aparecerá como *enemigo* del amor de Dios y del plan de salvación para la humanidad (Schärf, 1951). No es difícil ver en esta evolución de la forma de manifestarse de la personalidad divina el germen de lo que será una de las revoluciones teológicas más significativas de la historia de Occidente: la noción del *caritas*, del Amor incondicional divino de Dios hacia el hombre tal y como aparece en el Nuevo Testamento.

⁷ Ver por ejemplo Jeremías III, 12 y el Salmo 86.

1.5 Satanás en I Crónicas 21, 1

Nos encontramos finalmente en el último pasaje del Antiguo Testamento donde aparece Satanás. Dicho texto tiene enormes implicancias teológicas en cuanto suele considerarse el primer texto donde Satán aparece ya completamente independiente y señalado como un nombre propio (Fraijó, 1993). Esto implica un grado de independencia y autonomía de la figura de Satanás como no existe en otro lugar del Antiguo Testamento, ya que ahora es Satanás el que por su propia cuenta (no en una relación dialéctica con Yahveh como en Job u oponiéndose al *mal'ak Jahwe* como en Zacarías) el que amenaza a Israel motivando a David a realizar un censo⁸. Dice así nuestro pasaje: “Alzóse Satán contra Israel e incitó a David a realizar el censo de Israel” (I Cró 21, 1). El resultado de ello es que se produce el censo y Yahveh castiga a David por su pecado ofreciéndole tres diferentes castigos, o el hambre para el pueblo por tres años, o la derrota a mano de sus enemigos políticos por tres meses o la peste sobre la población por tres días. David apelando a la misericordia de Yahveh elige un castigo a manos de Él antes que preferir ser entregado al castigo de los hombres. De esta forma la enfermedad, representada en la figura mitológica del *mal'ak Jahwe* en su aspecto destructor: el *Ángel de Yahveh exterminador*, arrasa al pueblo de Israel e incluso la ciudad misma es amenazada con ser destruida por completo, hasta que Yahveh mismo interviene deteniendo, *en último momento*, al ángel exterminador. Termina el relato con David realizando un levantamiento de un altar en honor a Yahveh y la realización de holocaustos en su nombre.

Esta narración bíblica cobra especial significado cuando se la compara con II Samuel 24 donde se narra exactamente el mismo episodio pero esta vez es Yahveh quien aparece incitando a David a realizar el censo que luego castigará duramente: “Se encendió otra vez la ira de Yahveh contra los israelitas e incitó a David contra ellos, diciendo: Anda, haz el censo de Israel y de Judá” (IISam, 4,1).

⁸ Aunque dicho pecado u ofensa contra Dios sea extraño para el moderno, no debemos olvidar que para la mentalidad primitiva el censo representaba una gravísima ofensa contra Dios, donde incluso la vida de los censados queda bajo inmediata amenaza de un peligro mortal. No es poco frecuente encontrar en todas las partes del globo, en culturas pre-civilizadas, la fantasía que al ser contados atraerán sobre sí toda clase de espíritus malignos. En el caso de Israel antiguo se considera una soberbia humana contraría a Yahveh querer saber a cuánto asciende el número de súbditos de un rey. “El censo es un atentado directo contra Israel, contra la vida de los súbditos de David. Yavé da y quita la vida, por ello no tolera que se haga un recuento de las almas, y cuando esto sucede, salda la cuenta, mandando una gran mortandad” (Schärf, 1951, p. 218).

En ambos pasajes aparece una figura divina, que se encuentra más allá de lo humano como causal de una acción humana. Ya sea Yahveh o Satanás lo común de cómo es presentado el relato en ambos libros veterotestamentarios es que hay una *incitación* deliberada por una entidad que trasciende la esfera de la personalidad individual.

Si bien para el pensamiento teológico israelí lo normal era atribuir el pecado y la maldad en el hombre como proveniente de su propia interioridad, naciendo de su propio corazón (Fraijó, 1993), nos encontramos en innumerables pasajes del Antiguo Testamento con que es Yahveh mismo el que hace el mal, llevando a los hombres a pecar, nublandoles el entendimiento y el juicio, haciéndoles necios.⁹ Dicha noción respecto al comportamiento de Yahveh no presentaba problema alguno para el judaísmo temprano (Haag, 1978). Sin embargo, parece ser que la interpolación de Satán en el lugar de Yahveh de ICró 21 guarda relación con la paulatina incomodidad para la vivencia religiosa del pueblo israelí de atribuir ese tipo de conducta a Yahveh, proceso que hemos venido comentando en este capítulo y que como vemos parece tener su máxima expresión en esta configuración bíblica.

No obstante, es interesante la especificación que realiza Haag (1978) respecto de este pasaje al afirmar que Satanás no está reemplazando a Yahveh en sí mismo, sino tan sólo a su ira:

La opinión muchas veces defendida de que Satán ocupa aquí el puesto de Yahveh no puede mantenerse en razón del texto mismo [...] Satán no sustituye a Yahveh, sino la ira de Yahveh. Esta ira no se refiere a la ira divina que castiga justamente y que desde luego no es desconocida al cronista, sino que aquí prevale más bien el elemento irracional e incalculable, de acuerdo con las antiguas concepciones de la ira de Dios. Justamente es este elemento irracional lo que intenta explicarse en el prólogo de Job, con la introducción de la figura de Satán. El cronista pretende en cierto modo distanciar de Dios este comportamiento divino, que los hombres sienten como hostil, mediante la intervención de Satán. (pp. 156-157)

⁹ Ver por ejemplo: Jue 9,23; 1Sam 2,25; 1Sam 16,14; 2Sam 24,1; 1Re 12,15; 1Re 22, 19.23; Éx 10,1; Is 6,10.

Como ya hemos señalado para el antiguo no era extraño este comportamiento irracional e impredecible de la divinidad. Dios podía mostrarse salvaje, cruelmente irracional, de ahí que resultara un misterio incomprensible para el hombre. En 2Sam 24, sin ir más lejos, no aparece ningún indicio de por qué Yahveh se enfurece (¡de nuevo!) con Israel, ni de cuál puede ser la causa que explique el comportamiento tan agresivo y ambivalente (por decir lo menos) de la divinidad. Nos encontramos de esa forma con un Yahveh que, al igual que en Job y en el sacrificio de Isaac, se encuentra a punto de destruir su creación, de lo cual se arrepiente sólo en último momento. A la vez este texto comparte con Job a un Satanás que cumple el rol de elemento desencadenante de la destrucción, de la prueba y de la posterior transformación interior producida con ella (Schärf, 1951). Lo interesante del texto de Crónicas es que, como señala Schärf (1951), aquí Satanás se halla ya completamente independizado y ha dejado de ser una simple función de Yahveh, se ha desprendido completamente de él como aspecto tenebroso y se comporta de forma autónoma: “Se ha vuelto un ‘complejo autónomo’ cabal, una *persona* distinta” (Schärf, 1951, p. 220, cursiva del original).

Culmina así el proceso de escisión interna y de paulatina diferenciación en Yahveh que, como hemos visto, da pie para la emergencia de un Satanás que preludia la concepción que se tendrá de él en el Nuevo Testamento. Aunque Haag (1978) se esfuerce por aseverar insistentemente que considerado en su contexto el rol de Satanás en el Antiguo Testamento no pasa de ser algo anecdótico, una mera figura literaria mitológica que cumple la función de encarnar la omnisciencia de Dios (en su rol de fiscal vigilante y acusador), y de exculpar a Yahveh de las acciones que para los hombres resultan misteriosas, malas e irracionales en el proceso de espiritualización que éste sufre; no podemos más que disentir de ello en tanto no logra dar cuenta de un proceso espiritual y teológico que se desarrolla implícitamente a través de estos relatos, cuya trascendencia escapa a su vista. Desde la hermenéutica que hemos realizado en los anteriores pasajes veterotestamentarios podemos apreciar un proceso anímico espiritual crucial, de una abismante profundidad, en cuanto toca directamente uno de los mensajes centrales de la religión judeocristiana: el proceso de redención de la humanidad y la paulatina revelación de Dios en los hombres, *a través* de los hombres. Existe así pues un proceso en curso histórico, teológico y religioso, que implica *un cambio de actitud* de la divinidad hacia los hombres (desde la ambivalencia inicial de

acercamiento y rechazo, desde el impulso divino hacia la destrucción completa de su creación; a la actitud de misericordia absoluta y radical, al Amor consciente y explícito como actitud predominante del Nuevo Testamento) y cuya evolución va *paradójicamente* acompañada de la emergencia de Satán como entidad autónoma. Desarrollaremos esta tesis en profundidad en el último capítulo de nuestro estudio. Por ahora enunciaremos breve y esquemáticamente -en aras del espacio- a modo de anexo de esta parte, la relación de Satanás con la serpiente del Génesis y su aparición en los evangelios apócrifos o pseudoepígrafos.

1.6 Sobre la serpiente del Génesis

Es tan vasta la literatura teológica respecto al problema del mal y de la serpiente en el Antiguo Testamento que nada de lo que aquí dijéramos podría hacerle justicia a la profundidad que merece la discusión de esta parte del libro del Génesis. Sólo mencionaremos a modo introductorio que llama profundamente la atención la predominancia de la exégesis católica clásica respecto de interpretar la serpiente del capítulo tercero del Génesis como una manifestación de la figura del Diablo. El alcance de dicha interpretación bíblica es ampliamente predominante en nuestra cultura, no cabría duda alguna que ante la pregunta sobre *quién* realiza la tentación a Eva en el paraíso, una inmensa mayoría contestaría rotundamente: Satanás, el Diablo. Y no es de extrañar aquello si ya los grandes padres de la Iglesia como San Agustín, Ambrosio y Santo Tomás de Aquino han aceptado y difundido dicha identificación (Fraijó, 1993) y la misma iglesia católica la ha defendido, por ejemplo en una respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica de comienzos del siglo XX, como una de las “verdades que tocan los fundamentos de la religión cristiana” (Haag, 1978, p.177).

Haag (1978) nos presenta un esquema de las perspectivas interpretativas desarrolladas respecto de este problema, de entre las que destacan la “literal histórica” que considera como el auténtico tentador al diablo; la “alegórica”, viendo en la serpiente una metáfora de los malos deseos y tentaciones sensuales; la “historicoalegórica”, que no considera a la serpiente como un ser real exterior, sino como una imagen simbólica de la experiencia -

real- del diablo; y la “mítica”, que considera la historia como una leyenda o mito que intenta explicar el origen del mal.

Es solamente en la discusión teológica del siglo recién pasado donde el problema ha sido vuelto a poner sobre la mesa y se ha llegado a cierto consenso de que al menos desde el punto de vista de la exégesis rigurosa, fruto del método histórico crítico contemporáneo, es insostenible afirmar que la serpiente del Génesis sea Satanás (Haag, 1978), más aún considerando que dicha figura es mucho posterior a la redacción de un libro tan antiguo (siglo X A.C.) como el Génesis. Se piensa de esta forma que en Génesis 3, “la serpiente no es un símbolo de un *tentador* sino de la *tentación*. Y ésta acontece en el corazón del hombre” (Fraijó, 1993, p.23).

En general, se cita, dentro del Antiguo Testamento, como prueba de la validez de la identidad de Satanás con la serpiente al libro de Sabiduría 2, 24 en que se declara: “Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y los que se pusieron de su lado perecerán”. Pero resulta cosa curiosa que en dicho texto veterotestamentario sea el único lugar donde se menciona a Satanás (del resto del texto simplemente desaparece) y que además se relacione a los pecadores como pertenecientes a él, idea completamente extraña al judaísmo antiguo. Con razón se sospecha que dicho texto parece corresponder más a una interpolación cristiana posterior (Haag, 1978).

De todas formas es interesante el planteamiento de Schärf (1951) al respecto, ya que si bien está de acuerdo con la inexactitud de la relación de la serpiente con el diablo desde el punto de vista del exégeta riguroso, sí apela a que dicha identificación es absolutamente correcta y acertada desde el punto de vista simbólico arquetipal. Volveremos sobre este punto, nuevamente, en la parte final de este trabajo.

1.7 Satanás en los escritos intertestamentarios

En parte importante de lo escritos apócrifos¹⁰ se puede apreciar un cambio de actitud hacia el problema del mal, y con ello hacia la figura de Satanás, que refleja la situación

¹⁰ Lo que los católicos llaman apócrifos, es decir textos no aceptados dentro del Antiguo ni del Nuevo Testamento, los protestantes denominan pseudoepígrafos.

anímica del Israel de la época contemporánea a Jesús. Ya hacia el 300 A.C. se aprecia un abierto florecimiento de las creencias de origen pagano sobre los demonios. El problema del pecado y el anteriormente ignorado problema del origen de los demonios aparece por doquier, y las fábulas respecto a la caída de los ángeles cobran gran relevancia (Haag, 1978). Revisemos pues sucintamente tres de ellos.

El libro de *Henoc*¹¹ (siglo II A.C.) es sumamente interesante en la medida que es el primer lugar donde se atribuye la causa del mal en el mundo a un pecado de los ángeles. En él se produce una desviación de la historia pre-diluviana de Génesis 6, 1.4 en que se narra la posesión de las mujeres terrestres por los ángeles. Pero aquí la acción tiene efectos mitológicos considerablemente más dramáticos: hay una organización militar encabezada por Semyasa y Azazel, se le enseñan las artes secretas oscuras a los hombres (magia, hechicería, fabricación de armas, el aborto, etc.) y además hay un pleito épico contra Miguel y Rafael. El texto en sí mismo es confuso, lleno de contradicciones lógicas y sin un claro origen para los demonios, Satán y los malos espíritus (Haag, 1978).

En la misma línea y contemporáneo a Henoc, se encuentra el libro de los *Jubileos*. Este relata la historia bíblica desde Gen1 a Éxodo 12 pero con marcados elementos tomados de leyendas populares. Aquí los ángeles comienzan a seducir hacia el pecado a los hijos de Adán y Eva, también descienden a la tierra y luego son los desencadenantes del diluvio aunque tenían la intención original de enseñar a los hombres, antes de corromperse por la belleza de las mujeres. Interesantemente es Mastema -líder de los demonios- quien reemplaza a Yahveh cuando asalta a Moisés de regreso a Egipto y trata de matarlo (Haag, 1978).

En el relato *Vida de Adán y Eva* (alrededor del siglo I A.C.) encontramos una explicación de la caída de los ángeles que ha tenido gran impacto en el pensamiento cristiano. Se narra que luego de la creación del hombre, Dios les pide a los ángeles que adorasen al hombre en tanto era hecho a imagen y semejanza suya. Miguel y sus ángeles obedecen y obligan a Satán a adorarle, a lo que él se resiste persistentemente con un grupo de ángeles que le apoyan. Dios les expulsa del cielo y les despoja de su gloria. Satán, resentido y envidioso de la suerte de Adán, planea su expulsión del paraíso a través del episodio del fruto prohibido, para que éste comparta su misma desdichada suerte (Díez,

¹¹ También llamado Henoc etíope dado que es la única versión completa del original escrito en arameo.

1983). Se aprecia con esto la clara influencia que éste relato tuvo sobre la cristiandad al ligar al primer pecado, la serpiente y Satán de forma abierta por vez primera (Haag, 1978).

En general se piensa en una clara influencia helénica respecto a la pregunta del origen del mal y los demonios dentro del judaísmo. Ésta dio fruto en las cuestiones abordadas en los textos de dicha época. De todas maneras existen muchísimos textos apócrifos donde la figura de Satán simplemente no aparece y la pregunta por el mal no se aborda desde esta perspectiva, permaneciendo fiel al espíritu original de la religión hebraica (Haag, 1978).

II. SATANÁS EN EL NUEVO TESTAMENTO

La figura de Satanás a través de toda la literatura neotestamentaria va a sufrir una considerable transformación respecto a su forma de presentarse en la tradición del Antiguo Testamento. De ser una figura más bien de carácter marginal, en términos de las veces que se le nombra y aparece, así como también de la influencia que tenía sobre la vida religiosa del creyente del antiguo judaísmo, Satanás, guste o no, va a pasar a ocupar un lugar preponderante en la era de la cristiandad. El Satanás veterotestamentario es, en cierto sentido, ‘elevado’, valga la ironía, a la categoría de *príncipe de las tinieblas, señor de este mundo* (2Cor 4, 4), terrible enemigo y adversario, maligno señor del infierno y todas sus criaturas demoniacas, combatidor último de Cristo y toda su Iglesia.

Dada la gran cantidad de veces en que se nombra a Satanás¹² y el enorme número de historias, eventos, enseñanzas y contextos distintos donde aparece en el Nuevo Testamento –llamándosele desde *el diablo* (Mt 13,39; Lc 8,12) a *Satán* (Mc 3,23-26; 4,15; Lc 9,16), *el enemigo* (Mt 13,39; Lc 10,19), *Beelzebub* (Mt 12,24-27; Mc 3,22; Lc 15ss), *Belial* (2Cor 6,15), *la antigua serpiente* (Ap 12,9; 20,2; 2Cor 11,3), *príncipe de este mundo* (Jn 12,31; 14,30; 16,11), etc.– que un análisis serio y sistemático de su figura es digno de una profunda y acabada investigación en sí misma, y por tanto dicho análisis sobrepasa con creces las intenciones y alcances de este estudio.

Es por eso que a través de las siguientes páginas vamos a intentar aproximarnos en términos amplios y generales a la concepción sobre Satán que aparece en el nuevo evangelio y su rol en el contexto del mensaje de la revelación. Este análisis -bosquejo en cierta medida- no tiene por tanto pretensiones de ser concluyente ni agotar en algún grado el complejo problema teológico que aquí se encuentra delimitado.

¹² Para satisfacer rigurosidades obsesivas diremos que es nombrado en el nuevo testamento 188 veces, 62 como demonio, 33 como diablo, 36 como Satán y 7 como Belcebú, 13 como dragón y 37 como bestia (Laurentin, 1998).

2.1 Contexto religioso neotestamentario

Como ya hemos señalado en la última parte de la sección anterior, la época intertestamentaria estuvo fuertemente marcada por las influencias religiosas de los pueblos vecinos de Israel y con la aparición de una serie de escritos o testamentos, que si bien nacieron dentro del contexto judaico, dada su divergencia con el corazón del mensaje hebraico fueron posteriormente excluidos de la tradición oficial quedando bajo la categoría apócrifa.

Desde que Palestina fue anexada al imperio de Alejandro Magno (331 A.C.) sufrió una importante *helenización* que trajo un profundo cisma dentro del pensamiento judío. Parte del pueblo “sucumbió” a las influencias no sólo político-culturales de los invasores, sino también religiosas. Esto hizo surgir fuertes contramovimientos conservacionistas de defensa de la fe hebraica, que acentuó la consabida división entre “justos e injustos”, hombres buenos y pecadores fuera del marco de *La Ley*, tan propia del pensamiento hebraico. Mientras más nos acercamos a la aparición de Jesús en Palestina, más fuerte aparece esta tendencia a la polarización cívico-religiosa entre los hombres piadosos que se apegaban a la escritura y quienes caían bajo la influencia (maligna) de los dioses y cultos extranjeros. Ante este contexto de incerteza sociopolítica, y frente al atestiguamiento constante de injusticias y abusos brutales, la pregunta común para el hombre piadoso de aquel entonces era cuánto tiempo más iba a soportar Yahveh la maldad del mundo sin intervenir (Haag, 1981). Y esta intervención era imaginada como el fin del tiempo del mundo terrenal y el comienzo de una nueva era divina donde Dios definitivamente separaría a justos de impíos, idea que aparece claramente retratada en la literatura neotestamentaria (por ejemplo en Mt 13,24-30; 13,47-50 y 25,46). Así los antecedentes de la noción del juicio final y del tiempo de la revelación (apocalipsis) ocupan parte importante de los pensamientos religiosos de aquel entonces (por ejemplo Daniel 12,2). Incluso se tiene cuidado en describir rigurosa y detalladamente los terribles tormentos de la condenación eterna en pasajes que, de una u otra forma, tendrán repercusiones en la idea cristiana del demonio y el infierno. Ya en el final del Isaías (66, 24) se lee: “y al salir, se verán los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra mí. El gusano que los devora no morirá, y el fuego que los quema no se apagará y todos se sentirán horrorizados al verlos”.

Imagen que reaparece en boca de Cristo a través de Marcos “Pues es mejor para ti que entres con un solo ojo en el reino de Dios, que no con los dos ser arrojado al infierno, donde el gusano no muere y el fuego no se apaga” (Mc 9,47-48).

De esta forma, estas ideas religiosas sobre el destino de los pecadores y el mal se fueron desarrollando y madurando en la espiritualidad hebrea, tal y como se ve en el curso que estas siguen en el Nuevo Testamento. En él se aprecia una marcada dualidad entre Satanás y Dios por una parte, y más específicamente entre Satanás y Cristo. Satanás pasa a ocupar un rol central como antítesis del plan divino, encarnación del mal y cuyo objetivo es oponerse al plan de salvación que Dios tiene preparado para los hombres. De ahora en adelante se habla de una *lucha espiritual* por el corazón de los hombres, idea que, como ya hemos señalado, para el hebreo antiguo era un sinsentido.

En esta misma línea, muchos estudiosos del tema han visto en esta polarización cristiana respecto a la figura de Satanás fuertes elementos religiosos iranés como influencia directa. Schärf (1951), por ejemplo, ve una clara influencia persa sobre la figura del Satanás neotestamentario (y también en el de los apócrifos) de la deidad Angra Mainyu, quien gobierna su propio reino en contra de Spenta Mainyu. Pero a diferencia de Satanás, Angra Mainyu participa directamente de la creación y es considerado una entidad autónoma maligna desde el comienzo, un principio eterno¹³. Es por ello que afirma que:

existe una gran influencia del Ahrimán-Angra Mainyu en la figura de Satanás, pero no en la etapa del Antiguo Testamento en donde Satanás nace, en cierta forma, de la figura del Dios veterotestamentario, sino en una etapa posterior de desarrollo: la judeo-cristiana. Solamente en Satanás, como enemigo del Mesías [...] puede reconocerse a Angra Mainyu [...] Aquí Satanás se ha convertido en un principio autónomo, como encarnación del mal en tanto principio del mundo. (Schärf, 1951, p. 222)

Así, aunque existan ciertas evidencias generales sobre el nuevo rol de Satanás tal y como aparece en los evangelios, la noción de Satanás como *El Demonio*, una realidad

¹³ Recordemos que éste es justamente uno de los grandes problemas teológicos que Haag (1981) no se cansa de repetirnos que trae consigo aparejada la imagen de Satanás, pues “Si Dios no ha creado a Satanás entonces este es eterno, y junto a Dios, hay un segundo principio eterno, un anti dios que la fe monoteísta de los judíos no podía admitir. Si Dios lo ha creado, entonces Dios ha creado el mal y esto se contradice con su esencia” (p. 93).

espiritual maligna y despiadada, terrible seductor y tentador, que busca la condenación de los hombres y cuya realidad en todo el Nuevo Testamento se da por supuesto; no existe, como veremos luego, una demonología clara, explícita y sistemática en los textos neotestamentarios. “El Nuevo Testamento es una etapa sucesiva. No nos da sobre los demonios, ni tampoco sobre los ángeles, una enseñanza directa y formal, informándonos *ex professo* sobre su creación y naturaleza” (Laurentin, 1998, p. 39, cursiva del original).

De ahí que sea necesario hacer el ejercicio de detenernos brevemente en ciertos pasajes y libros significativos del Nuevo Testamento que son particularmente relevantes para nuestros fines para *rondar reflexivamente* en torno a esta escurridiza figura.

2.2 *Satanás en los evangelios sinópticos*¹⁴

En los evangelios sinópticos nos encontramos con dos tipos de relatos sobre Satanás, aquellos en que aparece Satanás de forma coincidente en los tres textos bíblicos (el relato de las tentaciones del desierto, la discusión sobre las expulsiones de demonios y la parábola del sembrador), y aquellos en que cada evangelista le nombra de forma independiente. Comencemos pues con estos últimos.

Mateo menciona por su propia cuenta a Satanás en la explicación de la parábola de la cizaña (13,37-43). En ella ya aparece explícitamente *el* demonio-diablo como sembrador de la mala hierba, *personas* que le pertenecen a él, y él como *causante* del mal en el mundo. Vuelve así mismo a hacerse alusión a la imagen del fin del mundo (el tiempo de la cosecha) donde los pecadores encontrarán su castigo en *el horno ardiente, donde todo será llanto y rechinar de dientes*. Sin embargo, Haag (1978) previene sobre la fidelidad con que la explicación de la parábola pueda atribuirse al mismo Jesús, aunque la parábola en sí misma puede que sí se remonte a él. Más bien señala, aduciendo razones lingüísticas e históricas, que la interpretación de la parábola correspondería a una lectura que realiza Mateo de la ecuación: el enemigo (como sale en el texto original) = el diablo. “La parábola de la cizaña

¹⁴ Nos referimos aquí a los tres primeros evangelios, el de Marcos, Mateo y Lucas. Se les llama así dada su concordancia general en la perspectiva de sus relatos sobre la vida de Jesús. En general hay una relativa aceptación que en estos tres evangelios se encuentra más fielmente la predicación de Jesús, mientras que los discursos del cuarto evangelio, el de Juan, provendrían esencialmente del mismo evangelista (Haag, 1978).

no nos dice nada sobre la concepción que Jesús tuviera de Satán, sino sólo de Mateo, pues fue solo Mateo el que identificó al enemigo con el diablo” (Haag, 1978, p. 207).

Lo mismo valdría para el segundo lugar donde Mateo habla de Satán, el discurso sobre el juicio final (Mt 25, 31-46). En él Mateo narra nuevamente el motivo de la condenación eterna para los pecadores que no amaron ni sirvieron al prójimo, y la salvación para los justos y misericordiosos. Destaca del texto el versículo 41: “Al mismo tiempo, dirá a los que estén a la izquierda: ¡Malditos, aléjense de mí, vayan al fuego eterno que ha sido destinado para el diablo y para sus ángeles”. Haag (1978) nuevamente atribuye este pasaje a la intención evangélica del autor y al fuerte énfasis puesto en la idea del juicio tan propia de Mateo¹⁵. En los otros dos pasajes de Mateo donde se nombra al demonio, la prohibición de juramento (5,37) y el final del padre nuestro (6,13), se aduce una indefinición de un mismo sustantivo adjetivo para *malo* interpretándose como un sujeto masculino (el malo) o neutro (lo malo, el mal) (Haag, 1978). De esta forma, y como claro signo de ambivalencia teológica al respecto, la biblia contemporánea interpretó el primer texto como sujeto (el demonio, en el juramento) y el segundo como denominación abstracta (el mal, en el padrenuestro).

Por otra parte en Lucas encontramos una de las concepciones respecto al rol de Satanás más interesantes y polémicas del Nuevo Testamento. Ya que para este autor la pasión de Cristo es indiscutiblemente provocada por Satanás, a diferencia de Marcos y Mateo donde éste quiere impedirla. En el contexto del desencadenamiento de la traición de Judas, Lucas relata: “Pero Satanás entró en Judas, por sobrenombre Iscariote, que era uno de los doce” (22,3) y acto seguido, Judas va a entregar a Jesús con los jefes religiosos. Esto tiene coherencia dentro de su evangelio pues, como veremos en seguida, es solamente en el evangelio de Lucas donde una vez vencido Satanás en las tentaciones del desierto, se retira *hasta un momento oportuno* (4,13). Y ese momento oportuno, ese contraataque del maligno, era el desencadenamiento de la entrega de Jesús por Judas; idea que sabemos tendría que haber influenciado al más tardío texto del cuarto evangelista, Juan, quién comparte la misma idea de la “responsabilidad” de Satán en la pasión de Cristo (Jn

¹⁵ Llama la atención que ante las 10 veces que se nombra el castigo en las 22 parábolas de Mateo, no aparece en absoluto en las seis de Marcos y sólo siete veces en las 28 de Lucas (Haag, 1978).

13,2.27). No deja de llamar la atención dicha concepción sobre el rol de Satanás en la muerte de Cristo cuando se le compara con los textos de Marcos 8,33 y Mateo 16,23 por una parte, y 1Cor 2, 8 de San Pablo por otra; donde para estos tres evangelistas, Satanás no quería provocar la pasión de Cristo, sino más bien evitarla. En este último texto de San Pablo definitivamente afirma que “los príncipes de este mundo” no le habrían crucificado si le hubiesen conocido. Mientras tanto, en los dos textos paralelos de Marcos y Mateo titulados “Pedro proclama su fe”, encontramos a Jesús llamando “Satanás” a Pedro, una vez que Jesús estaba anunciando los dolores y sufrimientos que tendría que atravesar en su pasión y Pedro llevándole aparte había intentado disuadirle (declaración que Lucas 9, 18-27 omite por completo). Dicha frase de rechazo enérgico de Cristo sobre Pedro¹⁶, tiene por supuesto diversas interpretaciones. Sólo diremos aquí que si tomamos en serio la posesión parcial de Pedro por Satanás, no podemos menos que aseverar junto a Haag (1978) que llama la atención que por una parte Satanás quiera evitar la pasión en unos evangelios y en otros causarla directamente. En esta línea se encuentra por ejemplo Laurentin (1998), quien interpreta literalmente este pasaje diciendo que “Después de haber alabado a Pedro, le llama *satán*, pues el apóstol versátil, dócil hace poco a las mociones del Padre, se ha entregado a las inspiraciones del demonio” (p. 58, cursiva del original). En general eso no debe sorprender según este autor, ya que esa parte del evangelio se constituye como una lección de que Satanás, de ahí en más, pondrá todas sus fuerzas y energías en tentar a los santos y elegidos. Por otra parte, Haag (1978) desmitologiza el texto y afirma que simplemente Jesús habló de esa forma pues quería llamar a Pedro

su ‘adversario’, su ‘enemigo’, por su horror a la pasión, humanamente muy comprensible [...] Pedro encarnaría entonces el horror al sufrimiento, que se anuncia en la vida de los creyentes y que amenaza con apartarlos del seguimiento de Jesús o incluso con distanciarlos por completo de él. (p. 219)

Pero volvamos a los otros pasajes lucanos en que se nombra independientemente a Satanás. Uno de ellos es precisamente el que más pruebas de historicidad fidedigna ha dado, según los estudiosos, de corresponder a una declaración que tiene que haber

¹⁶ Que estaría destinada a popularizarse en el acervo religioso cultural a través del conocido latinismo *¡Vade retro Satanás!*”.

provenido del mismo Jesús. Nos referimos al texto donde Jesús recibe a los extasiados 70 ó 72 discípulos que retornan de su peregrinación misionera, felices porque hasta los demonios se someten al nombre de Jesús. Él entonces les responde: “Yo veía a Satán caer del cielo como un rayo” (10,18) y acto seguido les afirma que no deben alegrarse tanto por el sometimiento de los demonios, sino porque sus nombres están escritos en el cielo.

Si bien hay dudas desde la perspectiva de la exégesis histórico-crítica sobre que el resto de la explicación de dicho pasaje corresponda efectivamente a Jesús (sino más bien a una interpolación del evangelista) y que la relación entre el misionar de los 72 discípulos y la visión de la caída de Satán sea efectivamente la de ese contexto específico; se tiende a pensar en la originalidad de la frase del derrocamiento de Satanás, pues con ello Jesús querría marcar el fin de su poderío sobre los hombres en su antiguo rol como acusador y tentador. De ahí en más Satanás ya no tiene un puesto ante Dios de privilegio alguno. Dios –en consecuencia con el corazón del mensaje del Nuevo Testamento– hace cumplir su voluntad e intención de amor y redención para todos los hombres, sin que Satanás pueda interponerse más (Haag, 1978). Tesis que como se ve, está en directa relación con lo que hemos desarrollado respecto a la evolución teológica en marcha de la dialéctica Yahveh-Satanás del Antiguo Testamento. Con Cristo, Dios ha terminado de sellar una promesa de redención y amor incondicional hacia la humanidad, ha dejado la ambivalencia propia del Antiguo Testamento y ha optado por una *actitud consciente* de amor misericordioso, quedando el antiguo aspecto divino de Satanás-acusador-fiscal completamente erradicado de todo poder y efectividad. No es casual ni poco significativo entonces, desde esta perspectiva, que ésta sea una de las pocas afirmaciones directas que el análisis crítico de la biblia hace llegar hasta los labios del mismo Jesús.

Aparece bajo este horizonte interpretativo una de las concepciones paradójicas centrales sobre Satanás del Nuevo Testamento. Por una parte se le nombra gloriosamente (príncipe, rey, dios de este mundo) y se afirma su enorme poder y amenaza para la vida espiritual del creyente. “Por su naturaleza y por los residuos de la realeza que le había sido asignada sobre el cosmos, es un adversario temible del que hay que desconfiar, pues sigue siendo inteligente, astuto, mañoso y persuasivo” (Laurentin, 1998, p. 86). Por otra parte se habla de él en términos peyorativos, como un ser degradado por su caída y pérdida de poder concreto ante la realidad espiritual de Cristo y toda su Iglesia. La victoria de Jesús ante

Satanás es indudable en todo el mensaje del Nuevo Testamento, él *ya* ha sido vencido y despojado de toda su antigua gloria. Esta tensión interna respecto a Satanás (derrotado y peligroso a la vez) será una de las características centrales de la actitud que el cristianismo tendrá hacia él de ahí en adelante y es uno de los aspectos que más confusión y polémica ha causado en torno a dicha figura.

2.2.1 *Lo común a los tres*

Como hemos dicho ya existen tres relatos en que los evangelios sinópticos coinciden sobre la aparición de Satanás. Revisémoslos esquemáticamente a continuación.

El primero de ellos es la parábola del sembrador (Mc 4,14-20; Mt 13,18-23 y Lc 8,11-15). Se hace referencia a Satán en la explicación de la parábola, él sería el encargado de hacer que la palabra de Dios no se asiente en el corazón del hombre: “Los que están al borde del camino son los que han oído, pero después viene el diablo y arranca la Palabra de su corazón, pues no quiere que crean y se salven”. Satanás aparece aquí de nuevo explícitamente en contra de la humanidad, actuando maligna y deliberadamente para que las personas no se enraícen en una espiritualidad verdadera, capaz de transformarlos y salvarlos. Dada su antigüedad se atribuye a Marcos el primero en difundir esa interpretación de la parábola¹⁷, pero el uso dudosamente doctrinal y técnico del término griego para “la Palabra”, hacen pensar que esta interpretación no puede haber sido efectuada directamente por Jesús, sino más bien en la tradición de la protoiglesia del siglo I D.C., donde dicho concepto era ampliamente conocido. Por otra parte, el hecho que en el evangelio de Tomás aparezca la misma parábola pero sin esa interpretación hace pensar que estas dos nos estuvieron ligadas desde un comienzo (Haag, 1978).

Distinta es la situación de la discusión sobre Beelzebul (Mt 12,22-31; Mc 3,20-30; Lc 11,14-23) en que existe un relativo acuerdo sobre que dicho texto se remitiría

¹⁷ Es de cierto acuerdo general que el evangelio más antiguo sería el de Marcos (65-70 D.C.), el que habría servido de base para Mateo y Lucas (ambos escritos entre el año 70 y el 100 D.C.). Cuando estos dos coinciden con Marcos se piensa que lo utilizan de base, cuando esto no sucede así se piensa que se basan además en una perdida “fuente de logia” (Logienquelle, Q), o sea, de una fuente escrita de sentencias de Jesús que se ha perdido, además del uso que hicieron de su propio material basado en tradición oral y escrita (Haag, 1978).

auténticamente hasta el tiempo de Jesús (Haag, 1978). En él encontramos una discusión entre Jesús y un grupo de personas (escribas y fariseos en Marcos y Mateo respectivamente) que le acusaban de expulsar a los demonios en nombre de Beelzebul, *príncipe de los demonios*. Para el cristianismo clásico, esta discusión pondría en evidencia la relación directa entre Satán y los demonios con las enfermedades, mostrando implícitamente la forma de operar de los espíritus caídos (Haag, 1978). Por otra parte, llama la atención la superposición entre Beelzebul y Satanás, quienes, según el texto, estarían en directa oposición a Jesús y al poder y la gloria del reino de Dios. Encontramos aquí el sentido común a los exorcismos del Nuevo Testamento, que desarrollaremos más detalladamente a continuación: éstos se constituyen como una *señal* que el reino de Dios ya ha llegado a los hombres (explícito este pasaje en Mateo y Lucas).

Por otra parte en este fragmento al que hacen alusión los tres sinópticos se entrevé un fenómeno curioso respecto a la predicación y labor exorcizadora de Cristo. Esto se aprecia en la réplica de Cristo contra los escribas y sacerdotes, presente en Mateo y Lucas: “Pues bien, si yo echo los demonios por poder de Beelzebul, ¿por arte de quién los expulsan vuestros hijos?”.

Queda claro en varios pasajes del evangelio que para los judíos de aquella época eran desconcertante las señales, exorcismos y curaciones que realizaba Jesús: ¿cómo explicar el poder del que daba cuenta?, ¿venía en verdad en nombre de Yahveh o era una especie de mago hechicero maligno? Como lo documenta también Marcos 9,38s, para aquel entonces entre los judíos se empezó a ser costumbre realizar curaciones y exorcismos en nombre de Jesús¹⁸, pero para algunos lejos de constituirse en una prueba de su filiación divina, era considerada una señal de hechicería demoníaca. De ahí que en Mateo 10,25 se hablara de cómo a Jesús se le llegó a demonizar, acusación que como se ve incluso pasaría a sus discípulos. En este contexto se hace inteligible la réplica de Jesús en Lucas 11,19, pues se estaba acusando a Jesús de hacer curaciones en nombre de Beelzebul.

Aunque Haag (1978) afirme que “en la discusión sobre Beelzebul, no se trataba, pues, originalmente, de la posición de Satán respecto a los demonios, sino de las relaciones de Jesús frente al mundo demoníaco” (p. 227), ya que, según él, el nombre Beelzebul (señor

¹⁸ Esto no es de sorprender en el sentido que la práctica de la curación y el exorcismo era común ya en Palestina de aquella época. Ésta era incluso realizada por magos paganos, no sólo invocando el nombre de Yahveh, sino que también a través de nombres de “hombres santos”, como Orfeo o Museo (Haag, 1978).

de la morada celestial) fue creado *ad hoc* para denigrar a Jesús (dicho nombre aparece por primera vez en la tradición cristiana), y que sólo posteriormente se hizo la relación Satán-Beelzebul; lo cierto es que el pasaje completo es un interesante hito respecto a la cosmovisión del mensaje cristiano en términos de su noción de redención y liberación frente al mundo del mal y lo demoniaco. Más allá del problema de si ésta se considera real o metafórica.

Finalmente nos encontramos con una de las historias más significativas y trascendentes de los evangelios respecto de Satanás, el relato de las tentaciones del desierto (Mc 1,12s; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). En ella se narra -en Mateo y Lucas- las tres tentaciones de Satanás sobre Jesús para hacerle desviar de su misión redentora. Ya en Marcos se aprecia una concepción de Jesús como “hijo de Dios”, que es tentado por el demonio como un segundo Adán, pero a diferencia de éste, Jesús vence y vive en armonía con animales y ángeles. (Haag, 1978). Mateo y Lucas por su parte desarrollan más ampliamente el relato de las tentaciones¹⁹, la que no puede entenderse completamente sin hacer alusión al texto del Deuteronomio, que se halla citado explícitamente por Cristo en su discusión con Satanás como respuesta a cada una de las tentaciones (Dt 8,3; 6,16; 6,13 respectivamente). Las citas no dejan de ser significativas en la medida que están tomadas del contexto de *prueba por el desierto que Dios realizó* al pueblo de Israel luego de su salida de Egipto. Allí donde el pueblo de Dios falló ante las pruebas, Jesús vence y sale fortalecido. Al mismo tiempo, y en concordancia con lo desarrollado en la discusión sobre la figura de Satanás en el antiguo testamento, es muy interesante que en las tentaciones y pruebas del pueblo de Israel que se narran en el libro del Deuteronomio, es Yahveh mismo el ejecutor (idea como se ha dicho del todo normal para la mentalidad del pueblo judío antiguo), y aquí en cambio es Satanás, como adversario, el realizador de la tentación.

Las tres tentaciones de Satanás se corresponden entonces, según Laurentin (1998), con *la tentación de la carne* luego de los cuarenta días de ayuno (“Sí tu eres el Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan”), con *la tentación de la gloria* (que se arroje desde lo alto del templo para ser recogido por los ángeles de Dios) y con *la tentación del poseer* y

¹⁹ Como el relato de Marcos es el más antiguo de los tres no se evidenciaría razón alguna para que éste no haya incluido la historia completa de las tentaciones de haberla conocido. Mateo y Lucas probablemente se apoyaron en un relato anterior, en la llamada fuente de los *logia* (Haag, 1978).

del poder (“te daré ese poder y la gloria de esos reinos, pues me han sido entregados y se los doy a quien yo quiero”).

Analizaremos en mayor profundidad esta narración desde una perspectiva simbólica en la parte final de este trabajo.

2.3 *Sobre los exorcismos*

Hay un acuerdo generalizado en considerar la labor sanadora y exorcista de Jesús como acciones que deben tener asiento en hechos históricos concretos relativos a la vida de Jesús (Laurentin 1998, Haag 1978, Fortea, 2004). Dada la cantidad de veces en el Nuevo Testamento en que Jesús realiza sanaciones y exorcismos de demonios, es que no se pueden considerar estas actividades como marginales o periféricas al mensaje cristiano. Como se ha dicho hace unos momentos, Jesús ha relacionado estas actividades sanadoras “como parte esencial de la proclamación de la próxima venida del reino de Dios” (Haag, 1978, p. 236). Estas acciones se narran junto con las obras milagrosas de Jesús como *signos o señales* que anuncian la llegada del reino (Fraijó, 1993). Pese a que Haag (1978) señala interesantemente que no hay ninguno de los exorcismos y curaciones del Nuevo Testamento que se dirija directamente contra Satanás, y que dicha explicación ha sido una conclusión teológica retrospectiva de la primera cristiandad, lo cierto es que Jesús realizó una abundante obra terapéutica liberadora, tanto corporal, como psíquica y espiritual. De esta forma, el que haya expulsado a demonios, espíritus malignos y curado enfermedades (más allá de la interpretación que quiera dársele a estos hechos) parece incluso pasar los parámetros de la exégesis crítica.

El primero de estos hechos que nos relata Marcos al comienzo de su evangelio es el de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21-28; Lc 4, 31-37). En él se da inicio a la actividad taumaturgica de Jesús expulsando un demonio de un hombre poseso. Laurentin (1998) afirma categórico al respecto: “es el primer signo de Cristo: el que acredita su autoridad [...] Este milagro es un exorcismo. El poseso se muestra agresivo. Jesús conmina y ordena, el demonio se va, manifestándose de manera violenta. Cristo inaugura su

victoria” (pp. 39-40). No deja de llamar la atención que, aunque Haag (1978) insista que no se pueden sacar conclusiones de que esta lucha contra los demonios fuera entendida por Jesús como una lucha contra Satán, como señala Hadjadj (2009), sorprende la “fe expresiva” de los demonios, quienes son los primeros en reconocer la divinidad de Cristo (“¿Qué quieres de nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a derrocarlos? Yo te he reconocido: Tú eres el Santo de Dios” Mc 1,24). La fe y el reconocimiento absoluto de los demonios sobre Jesús contrasta violentamente con la incredulidad y testarudez de la duda de los discípulos, tal y como lo presenta el mismo Marcos.

Más conocido aún es el pasaje de liberación del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20; Mt 8,28-34; Lc 8,26-39). Aunque algunos teólogos contemporáneos ven en dicho relato una malévolamente parodia contra los romanos en el acto de permitir a los demonios del poseso ir a meterse dentro de los cerdos que se desbarrancan, ya que los judíos tenían el apelativo de “cerdos” para los romanos, anhelando a su vez que ellos prontamente se fueran y se hicieran al mar (Fraijó, 1993), la mayoría de los exegetas concuerdan que dicho relato viene a reforzar la noción de *superioridad de Jesús frente al mundo de los demonios*, en una misión evangélica que no considera la barrera entre israelitas y paganos (recordemos que el poseso habita en tierra pagana), mostrando la universalidad de la misericordia divina (Haag, 1978). El relato muestra varias señales “prácticas” del proceso de liberación, que son mantenidas hasta el día de hoy por los exorcistas católicos, como el preguntarle el nombre al demonio, y describe el comportamiento clásico de un poseso (Laurentin, 1998). Sorprende por sobre todo la naturalidad y simpleza del exorcismo de Jesús: con su sola presencia parece vencer al mundo de los demonios, Jesús da una orden, hace una pregunta y concede un permiso. Al final sólo guarda silencio (Haag, 1978).

Del relato de Jesús y la sirofenicia (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28) destaca el fuerte énfasis de la narración en resaltar la fe como herramienta de transformación y curación espiritual (“grande es tu fe, que suceda como deseas”), incluso nuevamente para los paganos. El exorcismo del demonio/espíritu inmundo sucede aquí a distancia y por una simple orden de Jesús (Laurentin, 1998). Por otra parte, en la historia de la curación de un niño endemoniado (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; Lc 9, 37-43) las narraciones de Marcos y Mateo parecen querer hacer énfasis en la enseñanza para los discípulos de Jesús, quienes, ante su falta de fe y convicción interna, habían fallado en liberar al muchacho. Lucas en cambio

realiza la narración para introducir una verdad cristológica: Jesús que ama y se compadece de los hombres será entregado y asesinado por esos mismos hombres. Al final de la historia de liberación dice (y sólo en el evangelio de Lucas): “poned en vuestros oídos estas palabras: el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres” (Haag, 1978). Más allá de estas diferencias de énfasis lo particular de la historia es la narración de la liberación de un niño epiléptico poseído por un demonio. Según Laurentin (1998) muchos autores han querido encontrar en esta historia la prueba de que las posesiones demoniacas a las que Jesús se enfrentaba era simples cuadros de enfermedades mentales y físicas reconocidas por la medicina moderna. Sin entrar en una discusión detallada respecto de este punto nos parece interesante mencionar solamente la opinión de este autor sobre la diferenciación en la *praxis terapéutica* -si se nos permite la expresión- que Jesús realizaba ante enfermedades físicas propiamente tales y las posesiones demoníacas por otra. Mientras que en la primera realiza un gesto de recuperación terapéutico, sencillo y claro, en la posesión demoniaca habría cierto rito y exorcismo de la presencia espiritual causante de dicha patología:

Para los posesos Jesús no efectúa un gesto terapéutico (imposición de manos, unción) sino que ‘ordena al espíritu inmundo’ quien muchas veces resiste y reacciona hablando por la boca del poseso. Jesús les interroga (Mc 5,19), dialoga (Mc 3,9-12) o les hace callar (1,24-24.35). Les interpela (Mc 3,8; 9,25) y le ordena (Mc 1,27), etc., siendo así que en las curaciones no hay ni diálogo, ni combate. (Laurentin, 1998, p. 42)

Según Haag (1978) referente al tema de los exorcismos y su relación con Satanás, se podría afirmar que:

Los demonios causadores de calamidades y desgracias -y con ellos se enfrentaba Jesús- no tenían, en la mentalidad del primitivo judaísmo, relación alguna con Satán. Según la concepción de Jesús, lo que los exorcismos por él practicados revelaban era la liberadora superioridad de la voluntad salvadora de Dios, a la que en definitiva no podía resistir ninguno de los poderes que los hombres consideran demoniacos. (p. 246)

Pero por otra parte, no es menos cierto que esta relación directa entre los demonios, Satanás como el gobernante de ellos, y las posesiones se popularizó por toda la cristiandad posterior. El exorcismo, la capacidad de expulsar demonios de las personas, tal y como lo atestigua la mayoría de la literatura neotestamentaria, es una señal clara de los apóstoles y discípulos de Jesús. Es uno de los mandatos explícitos que Jesús le da como misión a sus apóstoles (“en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas [...] pondrán sus manos sobre los enfermos y los curarán” Mc 16,17-18), que sea una práctica que hoy en día esté desacreditada y goce de poca popularidad es ya una cuestión aparte.

2.4 *Satanás en los escritos Joánicos²⁰ y en las cartas Paulinas²¹*

Hemos elegido referirnos a estos dos evangelistas en conjunto sobre sus concepciones respecto a Satanás, ya que en ellos encontramos parte importante de las nociones sobre el Diablo que influenciaran toda la cristiandad. De partida se aprecia claramente que en ambos autores Satanás ocupa un lugar fundamental y es considerado como un terrible enemigo del cristiano, ante el que es necesario tener cuidado en grado extremo.

San Pablo le nombra de múltiples formas: Satanás, el diablo, Belial, el tentador, dios de este mundo, príncipe de la potestad del aire, etc. Al mismo tiempo se refiere a realidades espirituales que amenazan la vida del creyente, a través de los conocidos conceptos paulinos de “principados”, “potestades”, “dioses” o “elementos”. De forma evidente para Pablo la existencia de Satanás no ofrece duda alguna (Haag, 1978). Sin embargo, nos encontramos en las cartas paulinas con una dualidad de la función de Satanás que no deja de ser altamente significativa y reveladora, pues si bien Pablo no tenía reparos para achacarle a Satanás las dificultades de su propia misión evangélica (1Tes 2,18; 3,5) y las apariciones de los falsos profetas inspirados por un Satanás que ahora aparece disfrazado de

²⁰ Aunque algunos autores consideran que el cuarto evangelio y la primera carta de Juan corresponden a dos autores diferentes las consideraremos en este lugar como provenientes del mismo autor, ya que la carta de Juan o fue escrita por el cuarto evangelista o por algún discípulo muy cercano a él. Dada la poca claridad y polémica respecto a la autoría del Apocalipsis, no lo incluiremos en este apartado como un escrito joánico.

²¹ Pese a que la carta a los Efesios fue casi con seguridad escrita por un discípulo de Pablo la incluiremos también en esta sección. También incluiremos como carta paulina la carta a los Colosenses, aunque hay cierta incertidumbre respecto a si pertenece o no a San Pablo (Haag, 1978).

“ángel de la luz”²² (2Cor 2-15); a la vez encuentra en Satanás *un instrumento de Dios* que entre otras funciones (benignas) tenía por finalidad evitar que él pecara de orgullo y soberbia por las revelaciones espirituales que había recibido: “Y precisamente para que no me pusiera orgulloso después de tan extraordinarias revelaciones, me fue clavado en la carne un aguijón, verdadero delegado de Satanás para que me abofeteara” (2Cor 12,7).

En modo alguno comparte Pablo las concepciones que sobre Satán tenía el judaísmo de su tiempo: Satán no es sólo el adversario y seductor, sino también un instrumento en manos de Dios. Es evidente que para el apóstol no existía contradicción entre estas dos funciones. (Haag, 1978, p. 277)

Por otra parte, en Corintios Pablo parece rechazar la postura israelita clásica en la cual los dioses paganos no serían más que imaginaciones fútiles, carentes de toda realidad sustancial, y en cambio los conceptualiza como demonios, poderosos ángeles malos, poderes cósmicos que ejercen una nociva influencia a los hombres que los veneran (Haag, 1978). Por otra parte es interesante como, en cambio, en Colosenses reconoce la existencia de poderes espirituales independientes, virtudes y potestades, elementos y ángeles, que después de Cristo fueron despojados de todo poder y que en último término están subordinados a él, pero que no tienen en sí mismos una connotación demoniaca. Se trataría de poderes espirituales, de aparente luminosidad y eternidad, ante los que el creyente se encuentra tentado de sucumbir bajo su atracción, fascinados con su aparente grandeza. El apóstol se conforma con volver en insistir en retornar a la fe en Cristo y su evangelio como único poder real para no dejarse desviar y extraviar espiritualmente²³. No obstante, como se ve en la posterior carta a los Efesios, esta recomendación de prevenirse contra el peligro de la cosmología para la fe cristiana no había surtido el efecto esperado y aún era una amenaza

²² Pablo se inspira para ello en tomar la seducción de la serpiente del paraíso como una antesala de la forma de presentarse de Satanás. No es ocioso insistir en cómo esta versión de Satanás como un embaucador que se hace aparecer benignamente, en forma luminosa-divina como enviado de Dios, ha influenciado todo el pensamiento religioso cristiano posterior. Retomaremos esta imagen en el último capítulo.

²³ Señálese desde ya el interesante paralelismo fenomenológico respecto a la experiencia espiritual narrada en la tradición oriental tal y como aparece por ejemplo en el *Libro tibetano de los muertos*, en el sentido del rechazo de toda manifestación arquetipal de los reinos sutiles que no sea la realidad última de la liberación. La posibilidad de *fascinación* con el arquetipo, dado el enorme poder de influencia que tiene sobre la consciencia, fue un peligroso fenómeno para el buscador espiritual, que el mismo Jung señaló en varias ocasiones. Ahondaremos en este punto al desarrollar la noción de arquetipo en nuestro segundo capítulo.

significativa para la incipiente iglesia. De esta forma, el autor de la carta a los Efesios ocupa un lenguaje mucho más virulento y negativo para referirse a esas realidades espirituales que ahora son catalogadas abiertamente como nefastamente dominadoras, pertenecientes al mundo tenebroso, espíritus del mal que están en las alturas (Laurentin, 1998). Termina dicha carta con una arenga a hacerse fuertes en Dios:

Pónganse la armadura de Dios para poder resistir las maniobras del diablo. Porque nuestra lucha no es contra fuerzas humanas, sino contra los Gobernantes y Autoridades que dirigen este mundo y sus fuerzas oscuras. Nos enfrentamos con los espíritus y las fuerzas sobrenaturales del mal. (Ef 6,11-12)

Por otra parte en Juan encontramos un símil énfasis expresivo respecto a la realidad de Satanás y si se quiere una tendencia a la polarización más acentuada aún entre el amor misericordioso de Jesús y la acción pernicioso y maligna de Satanás, padre de la mentira. Pero más enfático aún, Juan es radical en afirmar que quienes se niegan a amar a sus hermanos y servir al próximo permanecen en la muerte y se les puede reconocer como hijos del diablo (1Juan 3,10-18). Una de las más polémicas frases del evangelio de San Juan la encontramos en la *demonización* que se realiza de los judíos en Juan 8,42-44, donde también a ellos les llama explícitamente “hijos de diablo”. En esto Haag (1978) ve una clara señal antisemita debido al contexto de fuerte conflicto político y religioso en que fue redactado el evangelio. Por otra parte, dado que existe un relativo consenso en admitir que las palabras del evangelista provienen de su inspiración más que ser fuente directa de Jesús, este autor termina preguntándose si de verdad debe darse por supuesta la inspiración del Espíritu Santo en el juicio de Juan sobre la filiación diabólica de los judíos.

Más allá de esta polémica específica, en Juan encontramos una fuerte tendencia a la polarización teológica, un contraste acentuado entre *los que son de este mundo* y los que no (Jn 8,23), los que son de Dios y son de Satanás, los engendrados del Espíritu o de la carne (Jn 3,3). Juan opone constantemente los principios de vida y muerte, amor y odio, verdad y mentira, luz y tinieblas, alto y abajo. Respecto de la realidad de Satanás en Juan, Laurentin (1998) comenta:

Nosotros hemos nacido a la imagen del Padre en verdad; y el demonio nos quiere hacer nacer, o más bien des-nacer a su imagen, que es mentira y caos. Hay pues dos fuerzas antagónicas: una que viene del Padre que engendra, la otra que viene del demonio ‘padre de la mentira’ (8,44), homicida desde el principio (Jn 8,44) e inspirador de todos los homicidas (1Jn 3,15). (p. 69)

De esta forma, en el dualismo que atraviesa todas las obras joánicas, aparece fuerte y claramente la figura de los enemigos, los adversarios, los “príncipes de este mundo” (12,31; 14,30; 16,11). Así, para este evangelista no cabe duda que la condición actual de la humanidad es la de sumisión a estos poderes: *el mundo yace entero bajo el poder del Maligno* (1Jn 5,19). Al mismo tiempo, y contrario a lo recién señalado, para Juan Satanás ya ha sido vencido por/en Cristo: “Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera” (Jn 12,31). De esta manera, *paradójicamente* encontramos en Juan que, por una parte, Jesús ya ha vencido a Satanás y le ha despojado de todo su poder (consecuentemente como hemos visto con Lc 10,18), y por otra parte, Satanás sigue siendo una terrible y feroz amenaza que continúa gobernando al mundo entero (como vimos recién en 1Jn 5,19).

En ese sentido en Juan –como así también en la segunda carta a los Tesalonicenses (2, 3-10) de Pablo– aparece sobre el horizonte religioso la noción de un Anticristo, que si bien en su origen no está directamente relacionado con la figura de Satanás (aunque está bajo “su influencia”) la religiosidad católica no tardará en relacionarlos directamente. Esta figura no puede entenderse por completo sin volver a lo ya señalado al comienzo de esta sección: en el tiempo de la primera cristiandad existían en el ambiente fuertes creencias apocalípticas que predecían el fin de los tiempos, en que los pueblos paganos se levantarían contra Dios y su pueblo elegido²⁴ (Haag, 1978). Los pasajes de la escritura que hablan al respecto se interpretaron proféticamente y el pueblo esperaba la llegada de un tirano poderoso, que podría llegar incluso a destruir Jerusalén y su templo. Dichas creencias pasaron a la cristiandad, la que las relacionó con la concretización de la añorada parusía de Cristo (1Tes 1,9s; 4,15-17) como señales del fin de los tiempos. De esta forma y “en consecuencia el [antiguo] adversario de Dios se convirtió [ahora] en el adversario de

²⁴ Ver por ejemplo, Ez 38ss; y las visiones apocalípticas de Daniel 7; 8,10; Is 27,1; 51,9; Sal 74,13s.

Cristo” (Haag, 1978, p. 305), el que se esperaba que llegaría -al igual que Cristo- dando señales (falsas) y convocando a sus seguidores malignos alrededor de él. Cristo se revelaría triunfante después de esta irrupción demoníaca.

En Juan en consecuencia encontramos un llamado activo a *rechazar al anticristo*, el que en cambio puede encarnar en múltiples personas. De hecho, todo aquel que niega que Cristo sea el Mesías es, para el apóstol, el anticristo encarnado (1Jn 2,22), como así también en todo aquel que no reconozca la filiación divina de Cristo (1Jn 4,3). Basándose en las visiones de Daniel, Juan interpreta a los maestros de las falsas doctrinas como encarnaciones malignas propias del anticristo. Realiza un fuerte énfasis en su concepto de la “lucha” espiritual. De esta forma Juan, y en consecuencia con Pablo,

no separa el combate actual del combate escatológico: su prolongación y desemboque [...] todos estos textos enseñan la unidad del combate espiritual contra el poder de las tinieblas, que se sirve de hombres hasta la seducción y el seductor final. Cuyo éxito aparente precederá la victoria de Cristo. (Laurentin, 1998, pp. 77-78)

2.5 *Satanás en los últimos escritos neotestamentarios*

Para terminar nuestro recorrido sobre la figura de Satanás en el nuevo testamento revisaremos brevemente lo que se refiere a ella en las últimas cartas y escritos neotestamentarios.

De entrada llama la atención que incluso comparado con los cuatro evangelios, en los últimos escritos del Nuevo Testamento a Satanás se le nombra con mucha mayor frecuencia, aunque en términos esenciales no existe un desarrollo divergente teológico de lo ya presentado hasta aquí (Haag, 1978). En general se siguen relacionando las persecuciones y hostilidades de la primera iglesia con la obra de Satanás, señor de la muerte (Hebreos) y seductor de todo el mundo (Apocalipsis).

Uno de los hitos más significativos de esta parte del evangelio son los escritos de Judas y Pedro respecto a la caída de Satanás y el pecado de los ángeles. En Judas encontramos nuevamente una carta escrita en un contexto de alto riesgo de desviación de las enseñanzas del mensaje de Cristo por lo que insta a sus hermanos a luchar y perseverar en la fe. En ese

contexto advierte sobre los juicios y castigos de Dios a aquellos que no escuchan su palabra, ejemplificando a través de la historia de condenación de los ángeles: “Hizo lo mismo con los ángeles que no conservaron su domicilio, sino que abandonaron el lugar que les correspondía: Dios los encerró en las cárceles eternas, en el fondo de las tinieblas, hasta el gran día del juicio” (Jds 6).

Le sigue de cerca el escrito de Pedro, respecto al que existe discusión si le precede o antecede en antigüedad, que reza de la siguiente forma: “En efecto Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que les encerró en cavernas tenebrosas, arrojándolos al infierno y reservándolos para el día del juicio” (2Pe 2,4).

Como ya hemos visto ambos textos se apoyan en leyendas judías extra bíblicas que ya habían encontrado expresión en los escritos apócrifos²⁵ y que en última instancia se relacionarían con versiones similares a las encontradas en el relato mitológico de Génesis 6. En ellas se narra el pecado carnal de los ángeles al tomar posesión de las hermosas mujeres humanas y procrear una raza de gigantes. No con poca ironía Haag (1978) afirma que quien esté dispuesto a encontrar fundamento teológico de la caída de los ángeles en Judas y Pedro debiera estar dispuesto a creer también que hubo un tiempo en que la tierra fue habitada por gigantes, hijos de aquellos mismos ángeles. Por otra parte, estas cartas fueron rechazadas por algunas tempranas comunidades cristianas dada su evidente influencia de leyendas judías apócrifas.

Pese a ello nos gustaría resaltar un elemento más de ambas cartas que nos parece simbólicamente significativo y que retomaremos en el último capítulo de este trabajo, a saber, la reacción *–el modo de comportarse–* de San Miguel respecto de Satanás y la precaución que ambos textos realizan sobre el desprecio y el juicio apresurado sobre los ángeles caídos. Ambos textos coinciden también en que incluso San Miguel pese a toda su gloria y poder se abstuvo de insultar a Satanás conformándose con invocar nuestro conocido (Zac 3,2): ¡Que el Señor, te reprenda! (Jds 9). Los hombres, según ambos textos, fáciles de caer en juicios apodícticos, pecados de soberbia y despreciativos de cosas que no comprenden, buenas lecciones podrían sacar de este comportamiento divino frente a Satanás.

²⁵ Ver página 39ss.

Ahora, más allá de la discusión sobre la legitimidad teológica de estos relatos de la caída de los ángeles, es indudable que ellos pasaron a constituirse como parte del acervo religioso de la temprana cristiandad y que además encontraron un importante correlato simbólico en el Apocalipsis de San Juan.

En este último escrito neotestamentario Satanás aparece nombrado de múltiples formas y con imágenes expresivas de marcada carga simbólica, se le llama “dragón”, “serpiente antigua”, “seductor del mundo”, “diablo” y “Satán”. “La acumulación apretada de denominaciones expresan el poder del enemigo de Dios [...] no sólo quiere ilustrar su peligrosidad y su fuerza, indica también la multitud de formas en que se presenta ese poder” (Haag, 1981, p. 101). Se habla nuevamente de una batalla en el cielo entre Miguel y sus ángeles contra Satanás y los suyos, que resultó con la expulsión de los ángeles rebeldes del cielo hacia la tierra (Ap 12,7-9). La intención que se desprende de Satanás en esta rebelión contra Dios es la de convocar un ejército del mal tan numeroso como le sea posible (Ap 20,8) para la lucha definitiva al final de los tiempos.

Por otra parte llama la atención, en concordancia con la demonización de los judíos que se realiza en 1Juan, que aquí también se le llame a los falsos judíos la “sinagoga de Satán” (Ap 2,9; 3,9s). Se advierte que Satanás tiene el poder incluso de “encerrar en la cárcel a algunos creyentes para ponerlos a prueba” (Ap 2,10). También que regirá sobre la tierra junto a los poderosos, los falsos profetas y los aduladores de la bestia (Ap 13). En general, hay una fuerte tendencia a considerar como *diabólicos* los poderes que enfrentan los cristianos tanto en su vida privada como política (más si se considera el contexto religioso en que estos textos fueron escritos). Sin embargo, no es la primera vez que en el Nuevo Testamento se previene contra estas posibles persecuciones y hostilidades a la vida del cristiano, y no por ello se habían afirmado que ellas provendrían de Satanás (Haag, 1978). De ahí que ciertos autores alerten de sobre interpretar estos textos del evangelio de manera tal que “*el enemigo sea siempre el diablo*” (Haag, 1978). El sufrimiento humano y las adversidades del mundo como se ve notablemente retratado, por ejemplo, en la primera carta de Pedro, en tanto que *se sufra a ejemplo de Cristo*, no debe conducir a temer a las amenazas, sino a enfrentarlas como forma de perfeccionarse en compasión y humildad (recordar por ejemplo las bienaventuranzas). Es interesante que esta concepción del sufrimiento no se encuentre presente en el autor del Apocalipsis quien ante el mal

solamente llame a “resistir, sin acertar a dar al sufrimiento un sentido positivo [...] Y así con Lucas, sólo podía atribuir las persecuciones y padecimientos a Satán” (Haag, 1978, p.317).

Más allá de este punto, y para concluir este apartado, volvemos a encontrar la idea de la fuerte oposición y lucha entre la figura de Satanás y Jesús y su iglesia, que enfatiza el combate espiritual eterno entre estos dos reinos. Combate que implica, como hemos visto, la paradoja de una derrota *ya consumada de Satanás* y a la vez un *todavía no* que nos abre hacia un futuro de triunfo total y definitivo de Jesús y su iglesia. “Entre estos dos, el demonio, radicalmente vencido, conserva algo del misterioso poder que tenía originalmente sobre la tierra, de suerte que con la victoria de Cristo no se ha extinguido el incendio del Mal, del que somos testigos” (Laurentin, 1998, p. 80).

III. REFLEXIONES TEOLÓGICAS CONTEMPORANEAS

La discusión teológica actual respecto de la figura de Satanás es variada y controvertida. Una rápida mirada al panorama intelectual teológico a contar de la segunda mitad del siglo recién pasado pone en evidencia algunos aspectos interesantes a considerar.

Primero, parece que por primera vez en la historia del pensamiento religioso católico y protestante han aparecido intentos sistemáticos y constantes por erradicar dicha figura del núcleo esencial del mensaje cristiano. Satanás nunca ha sido más impopular que en nuestros días y un sin número de textos anunciando su muerte y desaparición han sido publicados en los últimos decenios. Segundo, textos importantes dentro de la formación religiosa convencional han sufrido una paulatina y constante *des-satanización*. Encontramos ejemplos de ello en: la eliminación de los siete exorcismos que involucraba el rito de bautismo (modificado a contar del año 1969), la supresión de oraciones de misa donde se mencionaba el diablo (1970), los nuevos catequismos y elementos doctrinales ordinarios de la Iglesia donde apenas si se menciona a Satanás, etc. Por último, considerado en términos de la producción de trabajo teológico contemporáneo sorprenden las pocas publicaciones dedicadas a la reflexión del tema. Da la sensación que Satanás ha llegado a ser una figura incómoda para los teólogos, quienes en términos amplios simplemente han dejado de hablar de él, ya sea porque lo consideran un residuo mitológico prescindible de una religiosidad primitiva o porque lo consideren un *mero* símbolo del mal, una personificación anímica que ha traído más problemas y confusiones que aportaciones concretas a la fe (Fraijó, 1993).

Veamos este panorama más en detalle.

3.1 *La postura histórica de la Iglesia*

En términos generales la creencia en Satanás ha sido transversal en la historia de la Iglesia Católica. Si bien han existido importantes diferencias respecto a la explicación de la naturaleza del mal, el origen del demonio, la naturaleza del pecado de los ángeles y la posibilidad de una apocatástasis; se ha partido desde la base de la creencia en Satanás, el

diablo, y los demás ángeles caídos. Dicha creencia se le ha adjudicado la categoría de dogma dentro de la Iglesia o al menos unos de los pilares de la fe católica (Haag, 1978).

Siguiendo el corazón teológico de la tradición hebraica, para el pensamiento religioso del catolicismo es inconcebible un principio malo eterno opuesto a Dios, de la misma forma que es inaceptable una creación divina mala en sí misma. Queda por tanto la única posibilidad lógica sostenible: la creación divina buena en su naturaleza y por su propio libre albedrío ha optado por el corromperse y abrazar el mal. De esta forma los mitos judíos extrabíblicos vinieron a nutrir considerablemente el pensamiento religioso cristiano con la ya discutida leyenda de los ángeles pecadores y castigados. Son un hito significativo en ese sentido dentro del magisterio extraordinario de la iglesia²⁶ las declaraciones de fe del concilio Lateranense IV del año 1215. Pensamos que, por su trascendencia, vale la pena su transcripción:

Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno... omnipotente... creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez que desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra creatura, 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 los demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; más ellos por sí mismos se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo. (Haag, 1978, p. 79)

Esta declaración de fe ha sido citada y modificada parcialmente en los siguientes concilios y desarrollos teológicos pero en su esencia se mantiene intacta. Satanás y sus ángeles habrían sido creados buenos por naturaleza, usando su libre albedrío pecaron gravemente y su castigo es eterno. El hombre es influido por el demonio y puede caer bajo su influencia y pese a que Cristo ya ha vencido a Satanás, este conserva el poder (permitido por Dios) de tentar e influenciar a los hombres hacia el mal (Laurentin, 1998).

Sobre la naturaleza del pecado de los ángeles desterrados ha existido cierta polémica. Algunos autores han hecho alusión a Génesis 6,1-4 para hablar de un primer pecado de

²⁶ Entiéndase lo referido a decisiones de fe de los concilios ecuménicos y a las proclamaciones doctrinales papales.

concupiscencia y de fornicación de algunos ángeles seducidos por la belleza de las mujeres humanas. Como hemos visto algunos de los textos de los pseudoepígrafos (Henoc por ejemplo) apoyarían dicha tesis.

De mayor popularidad y aceptación es la noción que el pecado de los ángeles es el del orgullo. Dicha tesis, difundida ampliamente por Santo Tomás, sostiene que fue la pretensión de Satanás de ser igual a Dios su principal pecado de soberbia y orgullo²⁷. También se elucubra que el pecado de soberbia de Satanás podría estar expresado en el

desprecio de la bienaventuranza sobrenatural, [la] negativa a adorar al Dios hombre cuando se le reveló este misterio, [la] pretensión de ser adorado por Cristo y los hombres, [y el] desear para sí la unión hipostática o el primado sobre el mundo de los ángeles. (Haag, 1978, p. 48)

El tronco común de estas reflexiones teológicas es, como sostiene Santo Tomás (1274), la pretensión de independencia de la creatura sobre el creador, la creencia que la propia felicidad y realización se pueden consolidar en la autonomía y poder personal sin considerar de quien se depende en última instancia.

El ángel, dotado de su naturaleza espiritual y autónoma, rehusó ser dependiente respecto de Dios, fuente de su ser y de su felicidad. Prefirió su autonomía cerrada a la adoración y a la acción de gracias. Quiso independizarse de Dios y de su amor. Se hundió en su narcisismo. (Laurentín, 1998, p. 96)

Como veremos el desarrollo de esta línea interpretativa puede darnos interesantes frutos cuando ahondemos en la naturaleza de lo demoniaco desde una perspectiva psicológica en el último capítulo de este trabajo.

Finalmente también se ha considerado a la envidia de Satanás como un pecado esencial -aunque secundario- dentro de su condenación. Como hemos visto en el texto apócrifo de *Vida de Adán y Eva*, Satanás luego de rehusar adorar a la imagen de Dios en su criatura hombre es expulsado del paraíso. De su misma boca en dicho texto señala:

²⁷ Esto sería coincidente con la psicología de la serpiente del Edén, la que consecuentemente realiza su tentación al seducir con el ofrecimiento de “seréis como dioses” (Gen 3,6).

De esa manera fuimos expulsados por tu culpa de nuestras moradas y arrojados a la tierra. Al instante me sumí en dolor, 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. (Díez, 1983, p. 341)

Más allá de estas reflexiones en torno al pecado de los ángeles nos parece interesante volver a poner sobre la mesa en este punto el énfasis que realiza el discurso católico oficial sobre la imagen de la lucha entre los reinos de Dios y de Satanás, aunque claramente Satanás no es concebido como un principio malo con el poder de *realmente* ser antagónico a Dios. Como ya mencionamos en el apartado anterior, las declaraciones jónicas del *príncipe de este mundo* (Jn 12,31; 14,30; 16,11) y la más radicales aún de san Pablo de *Dios de este mundo* (2Cor 4,4), le han dado a Satanás un realce que lo hace merecedor de un reino propio capaz de enfrentarse al plan divino de redención para los hombres. En efecto se presenta a la historia de la humanidad en medio de estos dos reinos combatientes, que cuentan con toda una gama de súbditos y poderosos guerreros espirituales que luchan por el alma de los hombres, al que sólo le queda la posibilidad de elegir para sí el camino de Dios o el de Satán. Satanás es una especie de adversario y enemigo de Dios, paradójicamente, tolerado y permitido por Dios. Desde este lugar es que Haag (1978) “acusa” de dualismo no asumido a la concepción de mundo de la teología dogmática católica. Volveremos sobre este punto más adelante.

3.2 *Sobre la erradicación de Satanás*

Uno de los lugares donde más evidentemente se puede apreciar el cambio de actitud del discurso dominante de la iglesia respecto a la figura de Satanás es en el concilio vaticano II. No porque se haya modificado abierta y conscientemente la teología oficial respecto a Satanás y sus demonios, sino porque lisa y llanamente a penas si se le nombra (Fraijó, 1993). A Satanás se le llama ahora “el Maligno” y se le nombra en el apartado de la constitución pastoral de la iglesia en el mundo actual: “Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del Maligno... abusó de su libertad” (Haag, 1978, p.

81). Se le menciona también de pasada en un contexto soteriológico respecto *al poder de Satán*, pero en términos generales apenas si se hace hincapié en su figura. Como suele ser común en el panorama teológico contemporáneo Satanás casi desapareció de escena en dicho concilio. En términos mayoritarios desde entonces se le ha evitado nombrar y ahondar en los problemas teológicos que trae consigo. El mismo pontífice que convocó el concilio vaticano II, Juan XXIII, parecía preferir hacer énfasis en mostrar un discurso cristiano moderno, *adecuado a los tiempos*, que realce el mensaje esperanzador de salvación en Cristo, optando por generar ilusión y esperanza en los feligreses, a la vez que tomaba distancia de las anteriores metodologías de evangelización centradas en el miedo a Satán y las amenazas con el infierno y condenación eterna (Frajó, 1993).

Sin embargo, este viraje sobre Satanás se ha realizado no sin resistencia de ciertos sectores eclesiásticos. Poco después de terminado el concilio el mismo papa Pablo VI volvió a hacer alusión a la figura de Satanás y a generar mucha polémica con sus reiteradas alocuciones sobre los peligros del diablo. Sostuvo que una de las mayores necesidades de la iglesia contemporánea era la defensa *de aquel mal que llamamos Demonio*. Define al mal no solo como una deficiencia, sino que se refiere a él en los siguientes términos:

un ser vivo, espiritual, pervertido y corruptor, terrible realidad. Misteriosa y temible. Se sale del marco de la enseñanza bíblica y eclesiástica todo aquel que rehúsa reconocerla como existente; e igualmente se aparta quien la considera como un principio autónomo, algo que no tiene su origen en Dios como toda creatura; o bien quien la explica como una pseudorrealidad, como una personificación conceptual y fantástica de las causas desconocidas de nuestras desgracias. (Pablo VI, 1972)

Dichos comentarios fueron fruto de gran polémica, de acaloradas discusiones y argumentaciones teológicas en los pensadores contemporáneos.

En términos amplios y un tanto simplistas podemos discernir dos grupos de marcada oposición, aquellos para quienes la figura de Satanás tiene vigencia y encarna una realidad esencial dentro del mensaje cristiano, y aquellos que piensan que es una figura mitológica ajena a la esencia del cristianismo y por tanto totalmente prescindible sin que eso altere para nada la realidad del pecado y el mal en el mundo.

Existe no obstante cierto consenso en tomar precaución con realizar interpretaciones exegéticas apresuradas sobre la realidad del demonio. Por ejemplo, en Darlapp encontramos una gran prudencia en afirmar que la realidad de los ángeles y demonios que aparecen en la biblia, pueden corresponder también a los esquemas mentales de los hombres de aquellas épocas mediante los que el mensaje divino bíblico era expresado, llamando a discernir entre el contenido del mensaje y la forma de expresión del mismo. Sin embargo, para este autor la multiplicidad de poderes demoniacos no humanos es doctrina de fe (Haag, 1978). Por otra parte Seeman (1959) parte desde la experiencia del mal y lo demoniaco como un hecho evidente, que desborda la realidad del mundo, más allá de toda explicación psicologicista. Si bien reconoce que la interpretación bíblica al respecto ha sido inexacta y ha cometido errores metodológicos considerables, afirma que en términos generales existen a lo largo de toda la doctrina eclesial testimonios irrefutables que la humanidad se encuentra en medio de una historia de salvación y condenación, que sobrepasa por lejos nuestro entendimiento, ante lo cual tanto la noción de una angelología como de una demonología siguen vigentes y adecuadas. Coincide con ello K. Rahner, quien afirma que la doctrina de la iglesia sobre los demonios es clara y específica (básicamente repitiendo lo afirmado en el concilio de Letrán IV): fueron los demonios creados buenos en su naturaleza, se hicieron malos y fueron condenados sin posibilidad de apocatástasis, existen poderes autónomos, no existe un mal absoluto en el mundo, ni se identifica con el hombre (Haag, 1978). En la misma dirección A. Winklhofer afirma que la escritura apunta a la existencia de espíritus personales malos. Sostiene que una de las intuiciones centrales cristianas desde muy temprano fue la consciencia de un enemigo malo y que para poder hacerle frente se requiere la intervención divina de Cristo. Lo malo, en ese sentido, tampoco se limita sólo a lo humano, ya que si fuera así sería eliminable con esfuerzo y perseverancia, cosa que a todas luces no sucede. El mal sería una realidad que desborda y supera en poder al hombre por lo que es necesaria la intervención de la gracia divina para poder enfrentarle de alguna forma (Haag, 1978).

Uno de los más notables y polémicos enfrentamientos teológicos al respecto lo protagonizó uno de los autores que más profundamente ha estudiado el tema y que hemos venido siguiendo a lo largo de este capítulo, Herbert Haag, con el ahora papa Joseph

Ratzinger a comienzos de los años setenta. El mensaje central de Haag (1978) ha sido compendiado en torno a tres puntos: las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre el diablo no se refieren al mensaje obligatorio de fe, sino a una idea del mundo; el diablo no es una realidad espiritual en sí misma sino más bien la simple personificación del mal y no hay que dejarse turbar o amedrentar por él sino tomar en serio el pecado y la gracia (Laurentin, 1998). Por su parte Ratzinger (1974) ha cuestionado los presupuestos mentales contemporáneos sobre los que Haag hace su interpretación bíblica aduciendo que él no habla como exégeta sino más bien como filósofo moderno. Al mismo tiempo afirma que en el Nuevo Testamento, Satanás no está simplemente en lugar del concepto de pecado y que no es una realidad simbólica, sino concreta, real y operativa. Él describe lo demoníaco en relación a su ausencia de fisonomía y su anormalidad. Señala que más bien es una especie de no-persona, una degradación y disolución del ser personal, pero de todas formas un poder real o más bien un conjunto de poderes, no solamente una suma de voes humanos (Ratzinger, 1974).

Siguiendo de cerca a Haag encontramos a Fraijó (1993) quien afirma fuerte y claramente que no hay apoyo bíblico para otorgar a Satán un carácter personal. A la vez asevera que éste no pertenece a la esencia del universo cristiano, que es posible creer en Dios sin creer en el diablo. Así como Satán no explica la fuerza del mal en el mundo, tampoco existirían, en realidad, ni posesos ni endemoniados. Se inscribe en una lectura simbólica de Satanás, una figura literaria que permitió ejemplificar mejor el mensaje cristiano: “Jesús anunció a Dios, no a Satán. Cuando se habla de él, es para ejemplificar mejor su mensaje” (Fraijó, 1993, p. 38). Un poco antes que ellos había sido Schoonenberg (1965) el que primero popularizó una teología del pecado sin Satanás en que vuelve a insistir en la noción que el mal en el hombre surge desde su interior y que no es causado externamente por ninguna criatura espiritual demoníaca. Su concepción radical de libertad justamente implica la posibilidad de autodeterminarse interiormente, en vez de ser influenciado por algún agente externo. Habla de poderes personalizados a través de las figuras demoníacas, de manera tal que, en última instancia, el sentido de la esclavitud del demonio no es otra cosa que la esclavitud del pecado.

Mucho anterior a todo esto, y dentro del campo de la teología protestante, fue Schleiermacher (1830) quien sostuvo categóricamente la inviabilidad de la idea del

demonio, sosteniendo que el hombre está necesitado de redención con o sin la presencia de Satán. Por otra parte, aduce una serie de argumentos lógicos para demostrar la contradicción inherente de la idea del demonio. De entre ellos destaca la evidente *deficiencia interna* con la que debieron haber sido creados los ángeles para explicar sus motivaciones pasionales básicas de orgullo, vanidad, deseo de poder, etcétera, lo que contradice la noción que eran criaturas espirituales perfectas creadas en/por Dios. Por otra parte, debieron haber tenido una falta de entendimiento severa al no haber dimensionado la estupidez de la rebelión contra Dios, y una falta grotesca de la previsión de las consecuencias que de ahí se desprenderían. Schleiermacher ve un gran peligro en usar de chivo expiatorio al diablo por las malas acciones y pensamientos humanos. Al mismo tiempo, piensa que es una contradicción la idea del demonio permitido (¿instrumentalizado?) por Dios, cuando Satanás dirige todo su accionar y voluntad contra Dios mismo. Schleiermacher coincide con la idea que el Jesús bíblico se limitó a usar el lenguaje y las creencias de las personas de su tiempo para dar a conocer su mensaje. Satanás de esta forma no tendría un lugar importante en la historia de redención de la humanidad. En general toda la literatura de la teología crítica ilustrada del neo-protestantismo, que va desde Schleiermacher hasta las dos guerras mundiales, pareció rechazar la idea del diablo por considerarla una contradicción en sí misma. Para ellos “o bien el diablo es una criatura y, por tanto, ni es absoluto ni absolutamente malo, o es absolutamente malo y entonces no es una criatura de Dios, lo que nos llevaría a un dualismo craso” (Haag, 1978, p. 55).

Sin embargo, el período comprendido entre las dos guerras mundiales permitió un acotado refloramiento de Satanás en el pensamiento teológico protestante, el que experimentó una especie de “vuelta a Lutero” para quien, como es sabido, la realidad de Satanás era concreta, real y terrible²⁸. En Lutero encontramos a Satanás como una amenaza existencial cruel y poderosa. El cristiano está literalmente en medio de la lucha espiritual entre Dios y el demonio, quienes pelean por apoderarse de él. El hombre apenas tiene voluntad de oponerse a estos poderes infinitamente más grandes que su persona, quedando

²⁸ Popular al respecto es la conocida anécdota del tintero. De ella se cuenta que Lutero estaba siendo asediado por Satanás, quien esparció un saco de avellanas por el suelo. Lutero, en respuesta, le arroja violentamente un tintero, que fue a estrellarse contra la pared haciéndose añicos. Hasta el día de hoy en las visitas guiadas al castillo de Wartburg, en Turingia, se muestran a los visitantes las manchas de tinta que quedaron en la pared (Fraijó, 1993).

dependiente enteramente de la ayuda de la Iglesia y la gracia como forma de defensa frente a Satanás (Haag, 1978).

De la mano del teólogo protestante Karl Barth esta resurrección de Satanás tendría unos importantes virajes teológicos. Reinterpreta a Satanás desde el concepto óntico del no ser, lo concibe como una antítesis absoluta, asimilable más a la nada que al ser (Laurentin, 1998). Mas que un ángel malo piensa que es un no-ángel, “es mentira, irrealidad, vacío, no-persona: como la sombra, no tiene consistencia y el infierno es un no-lugar” (Laurentin, 1998, p. 132). En ese sentido los demonios no serían ángeles caídos, pues su origen y modo es el no ser, no es una creación de Dios. En cierta forma Satanás ha sido querido pero no creado por Dios. Es una creación de la nada, del no ser que Dios dejó aparte en la creación. De esta manera el bien y el mal tendrían un origen marcadamente distinto, al que Barth suele referirse por medio de paradojas: en un sentido Satán no es algo de lo que preocuparse seriamente y por otra parte el hombre siempre está enfrentado a su reino y poder (Haag, 1978).

Pero sin duda uno de los teólogos protestantes que más fuertemente influenció la reflexión cristiana al respecto de la segunda mitad del siglo pasado fue Rudolf Bultmann. Bultmann (1968) postula la necesidad de desmitologizar el contenido de la biblia en relación a la creencia de ángeles y demonios, lo que -sostiene- sería incompatible con el conocimiento científico que disponemos en la actualidad. Llama a la necesidad de *reinterpretar* el Nuevo Testamento para que sea accesible al hombre de hoy. Esto no supone deshacernos del mito, sino mirar atentos hacia *el sentido* que apunta el relato bíblico. El hombre antiguo tenía un pensamiento mítico mágico correspondiente a la estructura mental con que mayoritariamente se interpretaba la realidad en aquel entonces. La mayoría de los hombres contemporáneos, prosigue, ya han superado esa etapa del pensamiento, encontrándose en una fase racional y más allá de ésta, en una existencial. El demonio no tiene una realidad en sí mismo, sino que más bien representa la rebeldía del hombre frente a Dios y encarna, en ese sentido, los poderes que esclavizan al hombre.

Pero dejemos hasta aquí esta sinóptica revisión del estado actual frente a este problema. Más allá de las controversias teóricas respecto al problema de Satanás, lo que llama la atención del escenario contemporáneo es la poca relevancia que, en términos mayoritarios,

parece atribuírsele a dicha figura. El viraje teológico ha buscado centrarse en aspectos más palpables respecto al mal *en tanto sufrimiento concreto humano*. No se pregunta especulativamente respecto a su origen, sino más bien a qué es lo que podemos hacer como civilización para enfrentarnos a sus manifestaciones actuales cotidianas. Volveremos sobre la pregunta si es que es del todo ociosa la reflexión sobre Satanás en relación a la forma como concebimos el mal en nuestro último capítulo. Veamos pues qué es lo que tiene que decir frente al problema del mal y lo demoníaco la moderna psicología profunda, de la mano de los postulados del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, que revisaremos a continuación.

Segunda Parte

El problema del Mal en la psicología de Carl Gustav Jung

*“Si no hubiera oscuridad el hombre no notaría su corrupción;
Si no hubiera luz, el hombre no esperaría remedio.
Así pues, no sólo es justo, sino también útil para nosotros, que
Dios esté parcialmente escondido, y parcialmente descubierto,
puesto que es igualmente peligroso para el hombre conocer a
Dios sin conocer su miseria y conocer su miseria sin conocer a
Dios”.*

Pascal, Pensées, § 416

I. CONSIDERACIONES GENERALES

La obra del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung ha tenido una enorme repercusión en todo el campo de la psicología moderna dada la originalidad de su pensamiento y la profundidad con la que ha estudiado el fenómeno psíquico en su totalidad. Fue un pensador pionero e innovador, un abridor de caminos por rutas que durante centurias estuvieron vetadas dados los prejuicios materialistas del cientificismo moderno. Y su camino en ese sentido no siempre fue fácil y expedito, por el contrario, él mismo reconoció que por años avanzó a tientas en el proceso que se constituyó como la pasión de su vida: entender el devenir anímico en su totalidad, tanto en la psicopatología como en la vida psíquica saludable y, más allá aún, en la experiencia religiosa humana.

Este recorrer fue en medio de grandes y oscuras lagunas e incertezas. En medio de las tinieblas y sin puntos de referencia conocidos tuvo que confiar en su propio juicio y experiencia como médico del alma. Es de conocimiento general que Jung tuvo que recurrir a fuentes antiguas de sabiduría para poder comprender su propia experiencia religiosa y la de los pacientes que tuvo que acompañar. De esta forma, se embarcó en el estudio de religiones comparadas, mitología universal y, muy significativamente, las tradiciones de la alquimia medieval; aunque su espíritu multifacético, poseedor de una notable pasión y flexibilidad académica, le llevó a considerar también dentro de las materias de su interés a las tradiciones gnósticas, las culturas primitivas chamánicas africanas y americanas, y el misticismo y alquimia oriental. Se le suma a estos eruditos estudios religiosos, toda la vasta experiencia que acumuló en su trabajo como psicoterapeuta, tanto en el tratamiento de trastornos mentales psicóticos de gran complejidad como en el trabajo sobre cuadros neuróticos y personas en situación de crisis existencial-espiritual que atendió en su consulta particular.

A través de todo este vasto recorrido académico y profesional se convirtió en uno de los referentes significativos del siglo recién pasado en el campo clínico y en la comprensión de los fenómenos religiosos desde la particular óptica de las ciencias sociales.

Tomando en cuenta la magnitud de los escritos teóricos de Jung –dieciocho volúmenes de obras completas, una autobiografía y varios otros documentos complementarios–, se comprende que la revisión que aquí propondremos es por necesidad forzada, parcial e incompleta. Sin embargo, hemos realizado un gran esfuerzo investigativo para poder dar

cuenta con la mayor fidelidad posible sobre su pensamiento específico en la materia que aquí nos convoca.

Pero antes de adentrarnos en el universo junguiano respecto a su concepción de la psique y cómo es que pensaba sobre el problema del mal y la sombra, nos parece importante detenernos en una consideración significativa y que comúnmente parece no haber sido entendida por completo por algunos críticos de su obra. Nos referimos específicamente a su concepción sobre la realidad de la psique y la metodología con la que se propuso estudiarla.

1.1 Consideraciones epistémicas y metodológicas del pensamiento de Jung

Jung se inscribe a sí mismo dentro de una tradición académica que pretende seguir el método científico como base práctica de relación con los datos de la realidad. Esto último, puntualizaba Jung, no se correlaciona necesariamente, por cierto, con asumir una serie de supuestos sobre las posibilidades de lo real. Jung, en ese sentido, fue uno de los primeros pensadores del siglo XX que denunció la falacia moderna del cientificismo. Esta curiosa tradición del pensamiento occidental por una parte afirma ser científica al asumir dicha metodología de investigación, pero por otra adquiere el sorprendente prejuicio metafísico de asumir que *la única realidad es la que se observa en el mundo externo mediante los sentidos*. Como se ve claramente esta última es una declaración de fe, una petición de principios dada de antemano, que farisaicamente hace justamente aquello que había prometido nunca hacer: tomar una verdad de fe no demostrable mediante el método científico. La declaración *sólo existe la realidad externa de los sentidos*, no es ni siquiera una hipótesis, es un dogma (el dogma del cientificismo), una afirmación que por su propia naturaleza *es indemostrable mediante el método de la ciencia* (Wilber, 1991).

Jung en ese sentido tiene un espíritu que pretende ser leal con el corazón del método científico, pero aplicado, por cierto, a su campo de estudio específico: el fenómeno psíquico en su totalidad. De esta forma Jung (1940) se definía a sí mismo como un *empírico* que además pretendía seguir el método fenomenológico, esto es, un intento de observación y comprensión de la experiencia lo más desprovisto de prejuicios y aprioris posible.

De todas las enormes observaciones que Jung realizó durante su vida sobre los distintos tipos de fenómenos psicológicos, nos interesarán particularmente en este lugar aquellas vinculadas con la experiencia religiosa. Al respecto es interesante resaltar que Jung rechazó abiertamente ser considerado como filósofo o teólogo metafísico, por el contrario, siempre que se dedicó al estudio de la *fenomenología religiosa* quiso hacerlo desde su particular perspectiva de “médico del alma” interesado en todos aquellos fenómenos que movilizan la psique humana. Postulaba que

la psicología como ciencia del alma debe ceñirse a su objeto, cuidándose de no ir más allá de sus propios confines con afirmaciones metafísicas u otras profesiones de fe. Si postulase a un dios, aun cuando sólo como causa hipotética, implícitamente establecería la posibilidad de una demostración de Dios, rebasando así de forma ilícita los límites de su competencia. La ciencia solo puede ser ciencia: no hay profesiones de fe ‘científicas’ ni similares *contradiciones in adiecto*. Simplemente no sabemos [...] en última instancia [...] cuál es el origen del alma. La competencia de la psicología como ciencia empírica sólo llega al punto de establecer si la impronta que encontramos en el alma puede o no legítimamente ser llamada, en base a la investigación comparativa, imagen de Dios. Con ello nada positivo o negativo se afirma sobre una posible existencia de Dios. (Jung, 1944, p. 24, cursiva del original)

En ese sentido tuvo que luchar contra dos bandos, por una parte el de los *creyentes* que le achacaban el apelativo de “tibio” al no “atreverse” a sostener abiertamente la realidad de Dios y la experiencia religiosa universal; y, por otro lado, tuvo que enfrentarse con el amplio prejuicio de la academia de su tiempo que sostenía que la única realidad existente es la realidad física.

Es muy interesante que, desde su perspectiva, la afirmación opuesta a esta última tesis resulta curiosamente más verdadera en la medida que nuestra única “certeza de experiencia” es la experiencia anímica, antes que cualquiera otra. Jung afirmaba que hasta el acto de percepción externo está mediado por la psique: la única vivencia de la que podemos tener relativa seguridad por tanto es la del dato psicológico, cualquier fenómeno que vivenciamos es, antes que nada, un fenómeno psíquico, aun cuando éste verse sobre el mundo externo. Desde este lugar se entiende que para Jung (1940), el estudio de la psique

tenga primacía por sobre otras disciplinas: “Es un prejuicio casi ridículo suponer que la existencia no puede ser sino corpórea. De hecho, la única forma de existencia de la que poseemos conocimiento inmediato, es psíquica” (p. 28), y continúa en otro lugar: “toda ciencia es función de la psique y todo conocimiento tiene sus raíces en ella. La psique es la más grande de todas las maravillas del cosmos y la condición *sine qua non* del mundo como objeto” (Jung, 1947a, p. 138, cursiva del original).

Esto es sumamente importante para el estudio de los fenómenos religiosos, pues, como se ve por lo que acabamos de afirmar, para Jung la pregunta *no es* si es que la vivencia religiosa tiene o no un fundamento *en el mundo allá afuera* (pues, ¿quién podría afirmar algo científicamente comprobable respecto a la realidad o no realidad metafísica de Cristo, el espíritu de las plantas para el primitivo, el Tao o el Espíritu Santo?), sino cómo ésta se manifiesta para el sujeto, cómo es que la experiencia religiosa aparece en tanto afecto y vivencia subjetiva eficaz; y por sobre todo: en la medida que dicho afecto parece responder a patrones universales de experiencia humana presentes en todas las épocas y en todas las culturas por lo que muy bien pueden recibir el nombre de *efectos de la psique objetiva*.

Cuando la psicología habla, por ejemplo, del tema de la madre virgen, sólo se ocupa de la existencia de semejante idea, sin abocarse a la cuestión de si tal idea es verdadera o falsa en algún sentido. *La idea en tanto existe es psicológicamente verdadera*. (Jung, 1940, p. 21, la cursiva es nuestra)

Es entonces bajo este contexto interpretativo que revisaremos los planteamientos fundamentales de Jung respecto a la psique y sus niveles, el problema de los complejos y arquetipos, y, finalmente, la temática de la sombra y el problema del mal. Sin olvidar que es este último aspecto teórico-práctico el norte que guiará las siguientes reflexiones, aún cuando en el camino tengamos que dar rodeos sinuosos para poder dar finalmente con buen puerto.

II. DISTINCIONES TÓPICAS

Comenzaremos entonces intentando bosquejar el mapa del terreno sobre el que nos moveremos más adelante. Para ello invocaremos la metáfora tópica respecto a los niveles de la psique, tal y como Jung la comprendía, a saber, los niveles de la consciencia, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo.

2.1 *La consciencia*

Jung (1958a) define a la consciencia como un fenómeno en extremo complejo, el que supone un acontecer psíquico que es objeto de conocimiento. Éste, a su vez, implica una valoración subjetiva, un juicio de aceptación o rechazo emocional del mismo. La consciencia para Jung implica la capacidad de autopercepción subjetiva de la propia interioridad, y al mismo tiempo la captación de la realidad externa (Recuero, 2007).

Destaca como crítica transversal en toda su obra el cuestionamiento al supuesto moderno de pretender igualar la consciencia con la totalidad psíquica. Si bien Jung reconoce el valor crucial y la gran importancia de la consciencia para la vida humana, está lejos de pensar que con ella se reduzca la complejidad y totalidad del aparato psíquico. Por el contrario, Jung (1958a) sostiene la perspectiva que la adquisición de la consciencia fue un logro evolutivo muy reciente para la humanidad, que cubre sólo una delgada capa en la superficie de la psique. La consciencia de esta forma depende y deriva de lo inconsciente, es *un brote del alma inconsciente*, que fue el estadio de ser mayoritario de la humanidad por milenios de milenios (Jung, 1931a). La consciencia se encontraría de esta forma siempre en una condición de fragilidad e inestabilidad ante las constantes e impredecibles irrupciones de lo inconsciente. De hecho, la imagen con que Jung suele graficar este punto es comparando la consciencia con una isla pequeña y estrecha, rodeada por un inconsciente-océano “infinitamente ancho y profundo [que] encierra una vida que sobrepasa en todos los aspectos la vida isleña, tanto en su índole cuanto en su extensión” (Jung, 1940, p.136). Pese a ello, insistimos, con esta constatación no pretende reducir el valor de la consciencia, ya que ella es la que posibilita cierto grado de ordenamiento y

cohesión del individuo en su adaptabilidad y manejo sobre las demandas externas e internas: “la capacidad de consciencia es lo que hace humano al hombre” (Jung, 1947a, p. 192).

Una de las características destacadas de la forma en que Jung definió la consciencia fue su directa relación de interdependencia con el *complejo del yo* (sobre el cual hablaremos a continuación), lo que ha redundado en que en muchos de sus escritos personales, y en varios continuadores de su obra, el “yo” y la consciencia suelen usarse de forma intercambiable²⁹. Desde este lugar se comprende que Jung (1921) afirmara:

llamo conciencia a la referencia al yo de los contenidos psíquicos en cuanto es percibida por el yo como tal. Las referencias al yo en cuanto no son percibidas por éste como tales son inconscientes. La conciencia es la función o actividad que *mantiene la relación* entre los contenidos psíquicos y el yo. (p. 214, la cursiva es nuestra)

La fórmula impacta por su aparente sencillez: si algo está en relación con el yo es consciente, si no lo está es inconsciente.

Aunque el sentido común concibe a la conciencia como algo estable y de común patrimonio de toda persona medianamente civilizada, Jung realiza puntualizaciones divergentes al respecto. Afirma que la conciencia es por naturaleza en la persona ordinaria *de carácter discontinuo e intermitente*, a la vez que ésta, sin darse cuenta siquiera -es decir inconscientemente-, tiene fluctuaciones en su nivel de consciencia pudiendo ser parte

²⁹ Sassenfeld (2012) en torno este punto plantea la necesidad de enriquecer y profundizar las vagas distinciones teóricas de la psicología analítica respecto a la consciencia y el complejo del yo a fin de evitar confusiones interpretativas. Como él mismo señala una de las importantes consecuencias de este nudo crítico teórico es que Jung (1939b) no imaginaba que la consciencia pudiera producirse alguna vez sin estar supeditada al complejo del yo, postulando que la idea de una consciencia que no dependiera de la *relación* directa con dicho complejo era un sinsentido. Esto explica parte importante de las críticas que Jung ha recibido en su interpretación de las enseñanzas orientales sobre la iluminación y estados contemplativos de no-dualidad (Rama, Ballantine & Ajaya, 1976), como discutiremos en la parte final de este trabajo. La investigación consecuente de las disciplinas abocadas al estudio de los fenómenos transpersonales ha ganado mucho terreno desde entonces. Los estudios de los profundos estadios de consciencia contemplativos de no-dualidad y *awakening* (tanto orientales como y occidentales) han demostrado fehacientemente la posibilidad que la consciencia puede, por decirlo de alguna manera, *desprenderse* del yo, trascenderlo e incluirlo, en modalidades de ser experienciales que si bien mantienen las propiedades y características propias del funcionamiento ordinario de la vigilia egoica (percepción, voluntad, razonamiento, etc.) le trascienden en el sentido que el “punto de referencia” o la “base de operaciones” (por usar las expresiones de Daniel Brown) funcionan ya desde la mente sutil, muy sutil o despierta (Brown, 2006). Al respecto ver también, Walsh & Vaughan (1993) y Wilber (2007).

importante del tiempo consciente sólo en parte. Señala Jung respecto de las gradaciones de la consciencia:

entre el ‘yo hago’ y el ‘tengo consciencia de lo que hago’ no sólo existe una diferencia del cielo a la tierra, sino que a veces hay una patente contradicción. Hay entonces una consciencia en la que priva lo inconsciente y una consciencia en la que domina la autoconsciencia. (Jung, 1947a, p. 163)

De esta forma sostiene que la consciencia es “completa” sólo en las infrecuentes circunstancias en que se alcanza cierto nivel e intensidad emocional, las que ocurren generalmente cuando el sujeto es presa de un *estado afectivo específico* de gran carga energética. Este impacto de intensidad afectiva es lo que da la posibilidad de un alto grado de consciencia³⁰ (Jung, 1934b).

Como ya señalábamos en relación a la imagen de la isla, la consciencia se caracteriza entonces por un alto grado de estrechez y de relativa limitación respecto a sus posibilidades de abarcar contenidos simultáneos. Destaca de esta concepción el implícito que la consciencia, por definición, se encuentre siempre *orientada hacia* contenidos específicos (coincidente con los postulados fenomenológicos clásicos), sean estos internos o externos.

Por último, señalaremos que Jung postula la existencia de cuatro funciones de orientación básicas de la consciencia: el pensamiento, el sentimiento, la intuición y la sensación (o percepción). La sensación y la intuición son funciones irracionales, en la medida que para poder manifestarse adecuadamente (para poder estar de forma pura diría Jung), sin ser influenciadas ni dirigidas, no debe existir juicio o valoración de lo que se está captando (Jung, 1934b). La primera se relaciona con los órganos de percepción concretos que dan impresiones sensoriales y la segunda se define como una *apertura hacia el futuro* de posibilidades vagas captadas de forma directa, “una adaptación instintiva de un contenido cualquiera” (Jung, 1921, p. 264). Las funciones racionales en cambio, se refieren a un *juicio valorativo* que es recibido como un producto de un procesamiento interno (y no como algo que *es dado*, como en el caso de las funciones irracionales). El pensamiento es

³⁰ Siempre y cuando, valga señalar, esta carga no sobrepase la capacidad del sujeto de integración y con ello devenga un evento disociativo. Piénsese por ejemplo en un terremoto u otra catástrofe natural de alta carga afectiva. De dicha vivencia se desprende la posibilidad tanto de una amnesia disociativa, como de un intenso y nítido recuerdo por el resto de la vida del sujeto.

una función que juzga y excluye, analiza y descompone, su función es discernir mediante las ideas abstractas lo que es de lo que no es (Jung, 1921). El sentimiento en cambio, dicta el valor que un objeto tiene subjetivamente. Es racional también en la medida que establece un juicio valorativo -me gusta o no me gusta- sobre un determinado contenido (Jung, 1934b).

Aunque estas cuatro funciones son las que permiten orientar a la consciencia, Jung (1934b) se preocupa de distinguir que estas no son propiedad exclusiva de ella, y que las cuatro funciones son susceptibles de ejercerse sin participación de la consciencia. Al mismo tiempo, señala que en la forma de manifestarse las funciones en las personas tienden a aparecer de un modo excluyente: entre las racionales el pensamiento suele excluir la valoración sentimental y viceversa; y en las irracionales la intuición tiende a excluir la percepción y viceversa. Al mismo tiempo, una de ellas suele diferenciarse por sobre las demás constituyéndose en la *función dominante*, definiendo así la tipología de personalidad del individuo. Este proceso acentúa la unilateralidad del funcionamiento de la consciencia ya que en la medida que la función diferenciada predomina, excluye a su contrapuesta y la deja relegada en lo inconsciente, desde donde ella actúa e influencia a la consciencia. Idealmente en la persona madura e integrada esta disociación es menos marcada (Recuero, 2007).

2.2 *El inconsciente*

Jung comienza intentando definir su concepto de inconsciente distinguiéndolo de la concepción freudiana tradicional (o al menos de lo que él interpreta que Freud postuló). De esta forma afirma que Freud reducía lo inconsciente sólo a las tendencias naturales de la psique infantil que, gracias a la represión, eran desalojadas de la consciencia por su incompatibilidad con la moral sociocultural (Jung, 1928a). De esta forma señala que Freud pensaba que lo inconsciente pudiera haber sido igualmente consciente de no mediar la represión normativa de la educación. En cambio para Jung lo inconsciente no sólo contiene lo reprimido, sino que todos aquellos contenidos psíquicos que aún no han sido capaces de traspasar el umbral de la consciencia, esto es, los contenidos percibidos subliminalmente,

aquellos que han sido olvidados, y el material autónomo originado en el inconsciente que aún no ha llegado a la consciencia (Jung, 1918). En contraste con la acotada, estrecha, discontinua y temporal consciencia, lo inconsciente destaca por su amplitud, vastedad, estabilidad, continuidad y atemporalidad. Se incluye en él una gama inconmensurable de contenidos en extremo fluctuantes:

todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo que para mí alguna vez fue consciente, pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos pero que mi consciencia no advierte; todo lo que sin atención ni intención, es decir inconscientemente, siento, pienso, recuerdo, quiero y hago; todo lo futuro que en mí se prepara y sólo más tarde llegará a mi consciencia; todo eso es contenido de lo inconsciente. (Jung, 1947a, p. 159)

Jung sabía de las dificultades respecto al estudio científico de lo inconsciente, ya que éste es posible de plantear sólo a nivel de hipótesis o como un postulado teórico *post factum*, en la medida que al hablar de *contenidos inconscientes* o *representaciones inconscientes* no se quiere con ello sino connotar exclusivamente el origen de dicho contenido o representación: una vez que es dable hablar de él, éste ya se encuentra en la consciencia. A lo inconsciente no accedemos sino a través de hipótesis y abstracciones, y nunca de forma directa.

Todo aquello de lo que somos conscientes es, naturalmente, asociado al yo por medio de la consciencia. El inconsciente, en cambio, no nos es directamente asequible; es preciso recurrir a métodos especiales que transfieren a la conciencia los contenidos inconscientes. La psique inconsciente es de una naturaleza enteramente desconocida. (Jung, 1934b, p. 86)

Pese a esto, gracias a sus profundas y finas observaciones sobre la psicopatología general y luego sobre el funcionamiento anímico ordinario, Jung llegó a postular dos características centrales de lo inconsciente, a saber, la *autonomía* de lo inconsciente y la *función compensadora* respecto de la conciencia.

La autonomía de lo inconsciente se refiere al alto grado de independencia respecto de la consciencia con que los procesos inconscientes suelen manifestarse, esto es, pareciera ser

como si en lo inconsciente encontrásemos centros volitivos independientes del complejo del yo, dotados de una autonomía y voluntad propia. Esta experiencia se ve dramáticamente ilustrada en los casos de psicopatología severa en la que desde el inconsciente parecen manifestarse distintas subpersonalidades o centros de volición independientes del yo (de hecho ese suele ser uno de los rasgos distintivos de lo que popularmente se denomina como “locura”). Sin embargo, Jung afirma que dicha independencia de lo inconsciente no es propiedad exclusiva de los enfermos mentales y que bajo la aparente capa de unicidad del sujeto promedio, se encuentra una vida inconsciente que fluye por sus propios carriles y con total independencia de la personalidad consciente. Esto es evidente en las neurosis, pero no menos cierto en la psicología de la personalidad normal aquejada constantemente de pequeños asaltos o manifestaciones autónomas inconscientes como, por ejemplo, en los lapsus, olvidos, irrupciones repentinas de estados anímicos incomprensibles y los errores pequeños del cotidiano. De esta forma la autonomía de la psique inconsciente se ve directamente en relación con la característica de *disociabilidad* de lo anímico o su tendencia a la escisión y actuación en centros independientes o, por ocupar una imagen clara, subpersonalidades (Jung, 1947a). A través del desarrollo teórico de estos postulados Jung llegó a plantear su *teoría de los complejos*, la que detallaremos a continuación en la próxima sección.

Finalmente mencionaremos esta otra característica central de lo inconsciente, la *relación compensatoria que establece respecto de la consciencia*. Esto se relaciona con el hecho que, a través del desarrollo ontogenético del individuo, el complejo del yo va adoptando cierta unilateralidad y direccionalidad para poder realizar tareas concretas de adaptación, a la vez que desaloja de sí todos aquellos contenidos que pueden resultarle penosos o amenazantes para la inclusión en su medio social. Dichos contenidos –impulsos, deseos, pensamientos, tendencias-, huelga decirlo, son depositados en lo inconsciente, que se va cargando energéticamente con ellos y desde ahí posteriormente comienza a influir sobre la consciencia (Jung, 1918). Estos contenidos desalojados no son necesariamente negativos en sí mismos, sino que dependerán en parte de la actitud que la consciencia tenga ante ellos para determinar la forma en que se manifestarán. De esta manera, se entiende que lo inconsciente no tenga una actitud meramente opuesta o contradictoria a la de la consciencia, sino *compensatoria* o *complementaria*, con lo que se quiere hacer énfasis en

que sus contenidos vienen a nutrir y complementar la unilateralidad de la consciencia. Como se aprecia gráficamente en los casos de neurosis esta actitud compensatoria de lo inconsciente es más enfática e insistente cuanto más rígida e intolerante sea la consciencia:

lo inconsciente se acomoda siempre de manera compensatoria al estado en que se encuentra la consciencia. En consecuencia no es indiferente ni mucho menos cual sea nuestra actitud *consciente* ante el problema de lo inconsciente. Cuanto menos benevolente, cuanto más crítica, más negativa o despectiva sea la forma en que pensemos lo inconsciente, tanto más opuestos serán sus contenidos y tanto más se nos escapará su verdadero valor. (Jung, 1918, p. 22, cursiva del original)

2.3 *El inconsciente colectivo*

La tesis del inconsciente colectivo es uno de los aspectos más originales y notables de la psicología analítica junguiana en que se apoya parte importante de toda su obra teórica, y, por cierto, ha sido uno de los aspectos más conocidos de su desarrollo investigativo.

Con este concepto se quiere distinguir dos *capas* o niveles distintos en lo inconsciente: el personal y el colectivo. De esta forma, todo lo que acabamos de definir en el punto anterior es aplicable al nivel del inconsciente personal en la medida que sus contenidos se limitan a las experiencias de vida del individuo. El inconsciente colectivo, en cambio, es una capa más profunda, una condición heredada y universal, que se constituye como los cimientos donde descansa toda la vida anímica, tanto la consciente como la inconsciente (Jung, 1928a). Según Jung (1934c) si bien Freud llegó a reconocer el carácter arcaico-mitológico de lo inconsciente, no logró desarrollar adecuadamente las consecuencias teóricas que se derivaban de dicha constatación. Jung pensaba que este nivel de lo inconsciente no depende de la experiencia de vida del individuo y que es transmitido genéticamente por el sólo hecho de pertenecer a la raza humana. La idea freudiana de que al nacer el aparato psíquico se asemeja a una *tabula rasa* no puede estar más lejos de cómo se da el comienzo de la vida anímica, según Jung.

Así como el hombre nace con cierta estructura corporal y cerebral específica que compartimos con toda la especie humana, nacemos con ciertas estructuras de *posibilidad* de

experiencia, pautas anímicas específicas a las que Jung denominó *arquetipos*, que son el contenido de lo inconsciente colectivo (nos referiremos en extenso a los arquetipos en la sección siguiente). De esta forma el inconsciente colectivo contiene las inconmensurables experiencias de milenios de vida psíquica humana y si se le tuviera que antropomorfizar de alguna manera se le podría considerar como un ser que incluye en sí mismo toda edad, raza, sexualidad, personalidad y aspecto anímico a la vez, depositario de todo el acervo de las experiencias humanas desde el inicio de los tiempo, aunque

este ser colectivo no parece ya ser una persona sino más bien una especie de marea infinita, un océano de imágenes y de formas que emergen a la consciencia con ocasión de los sueños o de los estados mentales anormales. (Jung, 1931a, p. 29)

Si lo inconsciente personal y la consciencia se definen en cierta medida por su especificidad y relación particular con la vida del individuo, lo inconsciente colectivo guarda relación con la igualdad de contenidos y pautas de comportamiento, que, *cum grano salis* (por ocupar la clásica expresión de Jung), son idénticos en todos los tiempos y en todos los hombres. El estudio de la mitología y religiosidad comparada de todos los pueblos y culturas, independientemente de su época y locación, da sorprendentes evidencias en cuanto a la universalidad de sus contenidos, lo que valida y sustenta la hipótesis de un aspecto de la psique de naturaleza colectiva.

Sin embargo, Jung advierte una innumerable cantidad de veces en sus escritos sobre lo peligroso que resulta para la consciencia la vivencia de lo inconsciente colectivo. Dada la precariedad de la consciencia en comparación con la potencia e incommensurabilidad de lo inconsciente colectivo, éste puede muy bien sobrepasar la capacidad de integración de la consciencia y dominarla por completo: la frágil isla de la consciencia puede ser muy fácilmente arrasada por la potencia del tsunami de lo colectivo. Esto Jung lo pudo muy claramente constatar en su largo trabajo con enfermos mentales graves (psicóticos) en que observó personalidades frágiles que eran tomadas por completo por motivos arquetípicos colectivos (de ahí se explica, verbigracia, el parecido de *los motivos o patrones* de los delirios clásicos, con temas mitológicos universales).

Otro ámbito en que Jung pudo observar claramente la manifestación de lo inconsciente colectivo es en ciertos fenómenos oníricos especiales (sueños colectivos) y por sobre todo

en la vivencia religiosa espiritual, la que, sin embargo, difiere de la locura por el no menor “detalle” de que en la primera existe un yo lo suficientemente fuerte y sólido que permite la exploración e integración de los contenidos colectivos en la consciencia, junto con una tradición espiritual que canalice y oriente al practicante en dicho camino iniciático. Situación que en las patologías psicóticas a todas luces no ocurre de igual forma. Volveremos sobre este punto más adelante.

Baste por ahora al cerrar este breve apartado, enfatizar sobre los *peligros del alma* a los que con tanta frecuencia Jung se refirió respecto de la vivencia de la psique colectiva. Recordemos que para él

lo inconsciente colectivo es cualquier otra cosa antes que un sistema personal encapsulado; es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo. Soy el objeto de todos los sujetos, en una inversión total de mi consciencia habitual, en la que siempre soy un sujeto que *tiene* objetos. (Jung, 1934c, p. 31, cursiva del original)

Esta posibilidad de ser *poseído y tomado como objeto* por lo inconsciente colectivo era absolutamente familiar para el primitivo, quien temía por sobre todas las cosas las pasiones incontenidas del alma, esforzándose en reforzar la consciencia, a través del ritual y el dogma, levantando muros y diques contra las arremetidas de lo inconsciente colectivo (Jung, 1934c).

III. COMPLEJOS Y ARQUETIPOS

3.1 Psicología de los complejos

Muy tempranamente en su carrera académica Jung postuló la noción de la multiplicidad de la psique, o lo que es lo mismo, la idea que la psique inconsciente contiene una serie de personalidades parciales o fragmentarias independientes del yo. A estos aspectos psíquicos escindidos Jung los denominó *complejos*. En su tesis doctoral (“Sobre la psicología y la patología de los así llamados fenómenos ocultos” [1902]) se dedicó al estudio y comprensión psicológica de sesiones de espiritismo realizadas por una prima suya -Helene Preiswerk-, en las que la “posea” encarnaba distintas personalidades anímicas ante los asistentes. Jung, dejando de lado la discusión metafísica sobre la realidad de estos espíritus encarnados en la *médium*, postuló que ellos representan aspectos autónomos del funcionamiento anímico general que en su prima –como en los enfermos mentales más graves- adquirirían una grotesca autonomía, dada la gran dissociabilidad de su funcionamiento psíquico (Sandner & Beebe, 1995). Pero como acabamos de postular respecto al funcionamiento de lo inconsciente, y con ello de los complejos en específico, dicha *autonomía* está lejos de ser una propiedad de los enfermos mentales graves, por el contrario, es la característica central del funcionamiento psíquico general, tanto de los sujetos neuróticos como de los normales. Poco tiempo después, durante el primer tiempo de sus estudios clínicos en el hospital de Burghölzli en Zürich, realizó abundantes estudios sobre el “experimento de asociación de palabras”, en el que medía el tiempo y la cualidad de reacción de los evaluados ante un estímulo de una lista de cien palabras. Rápidamente llegó a la conclusión que las reacciones de los sujetos, pese a sus esfuerzos y capacidad de autocontrol civilizado racional, eran “delatados” por la influencia de los complejos autónomos elicitados por dichas palabras. “Si sometemos a [un] hombre al experimento de asociación, no tardaremos en descubrir que *no es dueño de su propia casa*: sus reacciones son demoradas, suprimidas o reemplazadas por otras que operan como intrusos autónomos” (Jung, 1940, p. 30, la cursiva es nuestra).

De esta forma se terminó de consolidar la que sería una de las tesis centrales de la psicología analítica respecto al funcionamiento anímico: los complejos como entidades autónomas poseedoras de *un núcleo organizador y de un tono afectivo específico*,

verdaderas personalidades secundarias o parciales poseedoras de una vida espiritual propia, que aparecen en la consciencia y la afectan directamente, independiente de los factores de la voluntad. Jung (1934b) señala de ellos:

son semejantes a seres independientes que llevasen en el interior de nuestra psique una especie de vida parasitaria. El complejo hace su irrupción en la ordenación del yo y permanece allí por su conveniencia; experimentamos las mayores dificultades para desembarazarnos de él. Además [...] en cuanto se manifiesta de forma sensible, altera nuestra consciencia: nos obliga a asimilar, a comprender, quiero decir, a cometer malentendidos, en función de su tonalidad propia; turba nuestra memoria [...] pues cuando un complejo reina en nosotros, ya no somos del todo nosotros mismos. (pp. 198-199)

Jung (1920) encuentra el antecedente histórico de su psicología de los complejos en las creencias populares, presentes universalmente en la humanidad, de factores espirituales o psíquicos capaces de influir y afectar el entendimiento humano. Hasta hace no mucho tiempo, señala Jung, gente culta y sumamente civilizada, creía en entidades independientes y autónomas -magos, brujas, espíritus, demonios, dioses, etc.- capaces de producir ciertos cambios psicológicos en el hombre (Jung, 1940). Basta echar una breve mirada a la mitología y leyendas populares universales para constatar aquello y nuestro lenguaje cotidiano aún está plagado de modismos y palabras que aluden a dicha vivencia psicológica³¹. En la misma dirección, otra creencia popular propia de los pueblos primitivos que se presenta como antecedente histórico de la teoría de los complejos, es la noción de que en un mismo individuo pueden coexistir una multiplicidad de almas (Jung, 1947a).

La autonomía e independencia de los complejos respecto a la consciencia y su relativa cohesión interna, refuerza la tendencia a que aparezcan por lo general para el yo consciente *de forma personificada*. Esto se ve claramente en los motivos mitológicos clásicos. Allí estos aspectos anímicos autónomos toman forma y consistencia de dioses,

³¹ Es frecuente escuchar frases como “estaba fuera de sí”, “se encontraba como poseído por el diablo”, “no se sabe qué bicho le había picado”, etc. Una breve mirada etimológica a palabras como “entusiasmo” (con-dios-adentro o tener un dios dentro de sí), “furia” (divinidades menores griegas iracundas y terribles), o pánico (en alusión al terror psicológico causado por el dios griego *Pan*) sirvan para ilustrar el punto.

piénsese en Martes, Venus, en Eris, en Eros, etc. Las personificaciones de esta naturaleza son multitud. Hay también temperamentos deificados, caracteres emocionales convertidos en dioses. Baste pensar en las expresiones que todavía hoy se emplean a base de jovial, de dionisiaco, etc. Deriva todo ello de la autonomía que es el atributo de los afectos y que, en cierto modo, invita a personificarlos. (Jung, 1934b, pp. 139-140)

Otro lugar por excelencia donde se pueden observar claramente el funcionamiento y personificación de los complejos de carga afectiva es en la vida onírica, ya que en ella encontramos la encarnación simbólica y gráfica de las distintas sub-personalidades del soñante de forma perceptible y definida.

Ontogenéticamente hablando el complejo se origina en un proceso de escisión del aparato psíquico, el cual por supuesto, está lejos de ser aleatorio. Sucede cuando la psique recibe algún tipo de choque emocional o traumatismo específico, lo que redundaría en que esa parcela del aparato psíquico queda escindida del funcionamiento general (Jung, 1934b). Por lo general Jung creía que dicho trauma en parte tiene que ver con un *conflicto moral* en que un aspecto de la experiencia anímica es inaceptable para el yo. De esta forma, parte de la natural manera en que un complejo se origina tiene que ver con la conocida dificultad del hombre de autoconsciencia y de reconocimiento de la completa y paradójica naturaleza humana. Como ya se adivina, éste es el corazón del problema *del complejo de la sombra*, que revisaremos a continuación, en la próxima sección.

Al estado de *posesión transitoria* que nos referimos anteriormente, que caracteriza la emergencia del complejo en la vida psíquica consciente, Jung le denominó *constelación del complejo*. Cuando un complejo *se ha constelado* quiere decir que ha adquirido cierta fuerza y cantidad de energía para tomar control momentáneo del funcionamiento global de la personalidad. Este estado se caracteriza por una momentánea *pérdida de libertad* y de modificación del estado de consciencia ordinario del yo. Como afirmamos anteriormente, tanto la voluntad como la memoria se ven comprometidas cuando un complejo está activado en la consciencia. Esto sucede de forma automática, espontánea e involuntaria sin que, por lo general, el yo tenga la suficiente fuerza para resistirse a los contenidos autónomos y emocionales que emergen del inconsciente y que tienen su origen en la energía psíquica que dispone ese complejo específico. “Un complejo activo nos sume

durante un tiempo en un estado de *no libertad*, de pensamientos obsesivos y de acciones forzadas, estado que se relaciona en ciertos aspectos con la noción jurídica de *responsabilidad limitada*” (Jung, 1934b, p. 220, cursiva del original). Baste un autoanálisis somero, que cuente con un mínimo de sinceridad y autoconsciencia, para constatar las innumerables reacciones personales que nos resultan extrañas a nosotros mismos y a las que estamos haciendo alusión con estas definiciones (“¿por qué hice eso?”, “¿por qué le dije aquello y de esa forma?”, “¿por qué reaccioné emocionalmente de esta otra manera?”, etc.). Queda clara la importancia y las enormes repercusiones prácticas que dicho concepto conlleva. Relevancia que Jung no hace más que acentuar cuando compara las antiguas posesiones de la edad media con las manifestaciones de los complejos en el hombre moderno (como en los *lapsus linguae*, los cambios incomprensibles de estados anímicos, las ideas obsesivas, etc.). Entre ambos fenómenos sólo existen, al menos desde el punto de vista psicológico, diferencias de grado e intensidad, ya que el proceso de irrupción y modificación de la consciencia en un comienzo es el mismo (Jung, 1934b).

Naturalmente, en su ingenuidad moderna [el hombre contemporáneo] no se ha dado cuenta de que en sus estados mórbidos está tan poseído como los posesos en la más oscura Edad Media. La diferencia carece de importancia, entonces se le llamaba Diablo, hoy neurosis. Es lo mismo. Es la misma antiquísima experiencia: un hecho psíquico objetivo, algo extraño, indómito, se erige inamovible en medio de nuestra voluntad soberana. (Jung, 1933, p. 142)

Sin embargo, y pese a la impresión que este último punto puede causar, los complejos no son necesariamente malsanos en sí mismos, de igual forma que el inconsciente, como ya señalamos, en términos amplios tampoco lo es. Los complejos son, por el contrario, *manifestaciones espontáneas y vitales de la psique*, y dependen en parte importante, lo volvemos a subrayar, de la actitud de la consciencia hacia ellos para saber cómo será su manifestación final (Jung, 1934b). Sobre este punto se abre un aspecto teórico de importantes repercusiones para la clínica pues, según Jung, los complejos *también se modifican*, cambian y evolucionan según el tipo de relación que establezcan con la consciencia (Jung, 1947a). De esta forma no es indistinto que la persona sea consciente o inconsciente respecto de “sus” complejos, ya que la investigación psicoterapéutica ha

demostrado que los complejos, en la medida que permanezcan inconscientes, se mantienen en un estado primitivo, sin evolución. Permanecen intactos, independiente del paso del tiempo (como cualquier persona puede comprobar, por ejemplo, ante un hombre de la tercera edad que se obnubila y se pone momentáneamente infantil y emocional ante la constelación de su complejo paterno), y presentan un carácter claramente más compulsivo en tanto el yo tenga un grado mayor de inconsciencia sobre sí mismo. De forma análoga, un yo que *dialoga con lo inconsciente* y que *se conoce a sí mismo*, es decir, que conoce las distintas subpersonalidades anímicas personificadas que tienen origen en su psique inconsciente, contribuye a generar un estado de flexibilidad y de enriquecimiento mutuo, tanto para lo inconsciente como para la consciencia³². El complejo en la consciencia se transforma, pierde su carácter automático y compulsivo, y suele hacerse menos amenazante para el yo en la medida que se establece una saludable *relación* con “aquello otro” que habita en él. Lamentablemente, hay que decirlo, esta situación es más bien escasa y anómala en la historia de la humanidad. El hombre masa de las sociedades contemporáneas ante la sola posibilidad de dirigir la mirada hacia su interioridad y pagar el precio que el doloroso y penoso autoconocimiento conlleva (¿no era sino a Caronte, el viejo barquero que lleva al inframundo, al que debía pagársele con monedas de oro?) prefiere volver la vista en otra dirección y entretenerse con los objetos del mundo externo, sumiéndose en una carrera alocada, lo más lejos de sí mismo que pueda, en la que no es consciente de las pesadas cadenas que arrastra consigo en su absurdo viaje (Jung, 1944)³³. De ahí que el autoconocimiento y con él, el verdadero proceso terapéutico de autoexploración, sea una joya tan invaluable (y escasa como buena joya) que tenga tanto poder transformador para el sujeto como totalidad psíquica.

Finalmente explicitaremos breve y esquemáticamente un aspecto teórico del que hemos estado hablando de forma tácita: el yo también cuenta con las características necesarias para referirnos a él como un complejo.

Aunque el yo comparte con los otros complejos las características de autonomía y coherencia en torno a un centro o núcleo organizativo, cuenta con ciertas características que

³² Lo que simbólicamente puede relacionarse con que la figura mitológica del dios del inframundo, Hades, es *al mismo tiempo* Plutón, dios de la riqueza y la abundancia.

³³ Recordemos la lúcida y célebre frase de Jung (1961) al respecto: “Lo que no se hace consciente se manifiesta en nuestras vidas como destino”.

le hacen un complejo único y particularmente significativo. De partida el yo, a diferencia del resto de los complejos, se define por su equivalencia parcial con la consciencia. Es, en cierta medida, el centro del campo de la consciencia, abarcando la personalidad empírica, “el sujeto de todos los actos de consciencia personales” (Jung, 1951, p. 17). Sus características centrales son: su relativa autoconsciencia, su capacidad de orientación espacio-temporal, el poseer memoria y, por sobre todo, el disponer de un monto energético limitado que le confiere un grado de *atención y voluntad*. Para Jung (1934b) la atención es un aspecto de la voluntad que permite dirigir un monto de energía específico en una dirección deseada. La voluntad, en tanto, se constituye como un poder precioso para el yo, una fuerza creadora conquistada tardíamente en la evolución de la humanidad, que de igual forma sólo aparece posteriormente en el desarrollo ontogenético del individuo.

Por otra parte, el complejo del yo consta de dos bases específicas, una somática (esto es, experiencias corporales asociadas al sentido de identidad) y otras de tipo psíquico (experiencias anímicas en relación al yo). Ambos aspectos del complejo del yo, el corporal y el psíquico, tienen aspectos conscientes e inconscientes (Jung, 1951). De esta forma, la voluntad y el *libre albedrío* que dijimos caracteriza al yo, aunque concretos y reales, también están limitados tanto por la necesidad de adaptación al mundo externo por una parte, como por las influencias del inconsciente autónomo y sus complejos, por otra. El complejo del yo es una especie de *ente organizador de la experiencia*, un mediador entre las demandas externas e internas que puede llegar a facilitar o no el desarrollo integral de la personalidad. Porque cabe el caso que la personalidad total este también *tomada* por completo por el complejo del yo, lo que redundaría en una lamentable obnubilación auto-referencial de la consciencia, que se piensa limitada exclusivamente al yo y la personalidad consciente. Para Jung en cambio, el yo ocupa el paradójico lugar de ser de extrema importancia para la realización de la propia individualidad, y, a la vez, de encontrarse supeditado a la personalidad total, a la que denominó *Self*, concepto que desarrollaremos con más detalle en la próxima sección. Sólo baste adelantar por el momento que así como el yo es el centro de la personalidad consciente el *Self* o *sí-mismo* se constituye como el centro de la personalidad inconsciente. El yo se comporta en ese sentido respecto del sí-mismo como la parte en relación con el todo (Jung, 1951).

3.2 Los Arquetipos

Los arquetipos son un concepto de difícil definición y, por su propia naturaleza, comprensión racional. Jung constantemente sintió que debía volver a redefinir la realidad anímica a la que estaba haciendo alusión con dicha hipótesis teórica. En más de una ocasión se quejó de ser malinterpretado y distorsionado en su pretensión de estudiar la psicología de los fenómenos religiosos, siendo acusado ya de “psicologismo reduccionista”, ya de “misticismo”, según el bando del que provenían las críticas.

En términos generales es posible comenzar entendiendo los arquetipos desde la metáfora tópica: así como los complejos “habitan” en el inconsciente personal, los arquetipos son los contenidos del inconsciente colectivo. Comparten con los complejos las características de autonomía y de tener un núcleo organizador, y, a la vez, les sirven de base instintiva, de fundamento colectivo suprapersonal a las más específicas y personales formas de manifestarse del complejo (Jung, 1958a).

El arquetipo es entonces un patrón o propiedad estructural de la psique, una condición de posibilidad experiencial heredada, que de alguna forma se vincula con la estructura cerebral humana (Jung, 1940). Los arquetipos son formas o patrones de comportamiento transmitidos genéticamente, *esquemas vacíos de contenido específico* (sus contenidos están dados por la cultura y la experiencia de vida particular del sujeto). *No son* representaciones colectivas dadas, sino más bien *posibilidades* de experiencia anímica herederas del acervo imaginal de la humanidad (Jung, 1944).

Son sistemas de disposición, a la vez imagen y emoción. Se heredan con la estructura del cerebro: son su aspecto psíquico. Constituyen por una parte un prejuicio instintivo de la máxima fuerza, y por otra son la ayuda más eficaz imaginable para las adaptaciones instintivas. (Jung, 1927a, p. 31)

Sin embargo, el propio Jung se preocupa en señalar que dicho concepto dista mucho de ser una invención suya. Reconoce que la idea de arquetipo aparece en el pensamiento occidental en una larga tradición, desde Filón de Alejandría (con su postulado de la *Imago Dei* que existe en el hombre), se encuentra en los primeros siglos de nuestra era en Cicerón y Plinio, pasa a Ireneo y Dionisio Areopagita, hasta encontrar una expresión teológica en

ciertas nociones neoplatónicas de San Agustín (Jung, 1934c, 1940). De hecho el mismo Jung comparó a los arquetipos con la noción platónica de *idea*, aunque sin los supuestos filosóficos metafísicos de postular que en algún “lugar celeste” se encuentren las ideas puras desde donde las formas devendrían. Jung, como empírico, afirma que no se puede pronunciar sobre esos postulados, ya que sólo es posible, desde el punto de vista psicológico, dar cuenta únicamente de la realidad anímica de la vivencia de la idea arquetípica, si se permite la expresión, y no de su origen. Al mismo tiempo, como un antecedente teórico más contemporáneo, Jung (1940) reconoce la presencia de la idea de arquetipo en Adolf Bastian y en Nietzsche, así como en el desarrollo del concepto de Lévy-Bruhl de *representaciones colectivas*, con que éste designa los contenidos simbólicos presentes en las cosmovisiones primitivas, un paralelo que, aunque con diferencias sutiles, va hacia la misma dirección que el concepto de arquetipo (Jung, 1934c). En este último sentido Jung (1918) señala que la influencia del arquetipo es justamente lo que explica las notables semejanzas simbólicas en las estructuras de los mitos universales y las leyendas populares, que han surgido en toda la tierra desde lo inconsciente de manera espontánea e independiente.

Una de las características principales que indica la presencia de un contenido arquetípico es la aparición del afecto que el teólogo protestante Rudolf Otto (1917) denominó como *numinoso*. Con esta denominación Otto estaba haciendo alusión a la particular cualidad del afecto que emerge en una experiencia religiosa: la consciencia sufre un impacto tan intenso y poderoso, en ocasiones dramático, que se llena de *mysterium*, *tremendum* y *fascinans*. Esto quiere decir que la experiencia de lo numinoso está caracterizada por la paradójica vivencia simultánea de *terror* y *fascinación*³⁴, a la vez que es vivido como algo inefable y misterioso.

Ésta es justamente la cualidad que eligió Jung para denominar la vivencia del arquetipo: es tan grande su fuerza y potencia anímica que ejerce una atracción hipnótica y fascinante sobre la consciencia, a la vez que infunde terror (temor y temblor) dada su realidad

³⁴ Nótese por ejemplo la gran cantidad de veces en la biblia que la aparición de un ángel o del mismo Yahveh, produce un terror fulminante que obliga a caer de bruceas al piso a sus consternados espectadores. Ver por ejemplo también la reacción de *pavor* de los discípulos ante la transfiguración de Jesús (Mt 17, 1-6; Mc 9, 1-8; Lc 9, 28-36).

suprahumana y divina. Lo numinoso del arquetipo engloba estos “afectos dinámicos no causados por un afecto arbitrario, sino que, por el contrario, el afecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima” (Jung, 1940, p.22). De esta forma, “la aparición de los arquetipos tiene un declarado carácter numinoso que, si no se quiere llamar ‘mágico’ hay que llamar *espiritual*. Por eso este fenómeno es de la mayor importancia para la psicología de la religión” (Jung, 1947a, p.185).

Por otra parte el arquetipo presenta una doble faz en la medida que su vivencia para el complejo del yo puede ser en extremo benéfica o, por el contrario, completamente destructora. Su efecto depende de variados factores, de entre los que destacan la fuerza y entereza del complejo del yo, la vinculación con una tradición religiosa que facilite la integración de dichos contenidos del inconsciente colectivo, y de, nuevamente, el *estilo relacional* que se establezca entre el yo y lo inconsciente. El arquetipo tiene entonces una naturaleza bífida, no solo por la polaridad de su efecto, en tanto catalizador del proceso de crecimiento espiritual humano o destructor de la psique consciente en la medida que puede inundarla o arrasarla fácilmente con ella; sino que también en su misma constitución parece encerrar una tirantez que se expresa en que, para Jung (1947a), éste se define ya como factor espiritual, ya como poseedor de un significado oculto inherente al instinto.

En relación a este último punto (el aparente carácter instintivo-espiritual del arquetipo) nos abrimos a una dimensión que ha sido fuente de importantes confusiones: la *naturaleza* del arquetipo. Ante este punto Jung sólo se limitó a afirmar los grandes impedimentos epistémicos que nos imposibilitan contestar adecuadamente esta pregunta, pues, de hecho, *al arquetipo sólo se le conoce por sus resultados y nunca directamente*.

El arquetipo es en sí, [...] un factor no evidente, una disposición que en un momento dado comienza a actuar sobre el espíritu humano, y ordena formando determinadas figuras, el material inconsciente [...] Se me ha preguntado con frecuencia de dónde viene el arquetipo, si se adquiere o no. Esta pregunta no se puede contestar directamente. Los arquetipos son, de acuerdo a su definición, factores y motivos que combinan elementos psíquicos para construir ciertas imágenes (llamadas arquetípicas), y de tal forma y manera que siempre son reconocidos por su efecto. (Jung, 1942, p. 261)

Dando un paso más en esta dirección Jung diferencia entre el arquetipo en sí y la representación arquetípica. El primero es, por definición, incognoscible, no intuible (recordemos el *mysterium* de Otto), un factor de carácter psicoídeo³⁵ que pertenece al espectro ultravioleta del psiquismo, por usar la metáfora cromática. En cambio lo que es dable de ser conocido es la representación del arquetipo en la consciencia, de la cual no se puede afirmar con seguridad ni su equivalencia ni deformación respecto a la entidad psicoide que la origina³⁶ (Jung, 1947a). Lo que sí es posible afirmar en cambio es que la manifestación del arquetipo, en general, viene acompañada de ciertos fenómenos psicofísicos de coincidencia acausal, a los que Jung se refirió con el nombre de sincronicidad:

debemos admitir [...] que el *arquetipo psicoide*, es decir, la sustancia inconsciente y no representable, no es un mero postulado, pues también posee propiedades de índole parapsicológica que yo he resumido bajo el término de *sincronicidad*. Señalo con ello que en los casos de telepatía, precognición y otros fenómenos inexplicables por el estilo suele observarse también una situación arquetípica. (Jung, 1958a, p. 417, cursivas del original)

3.2.1 Tipos de Arquetipos

Sucinta y un tanto arbitrariamente, en aras de una claridad esquemática, podemos puntualizar que existen a lo menos tres tipos de manifestaciones arquetípicas: los arquetipos personificados, los arquetipos en tanto procesos y la dimensión relacional de los arquetipos.

Los arquetipos que aparecen personificados son innumerables. Recordemos que, teóricamente hablando, los arquetipos representan toda la infinita gama de posibilidades de la experiencia humana. Les hace justicia Jung (1947a) en ese sentido cuando recurre a la metáfora de inconmensurabilidad del firmamento para referirse a la cantidad y variedad en

³⁵ Palabra que Jung toma de Bleuler para usarla como adjetivo que denomina un cierto tipo de procesos prepsíquicos, que difieren de los fenómenos vitales y de los procesos propiamente psíquicos (Jung, 1947a).

³⁶ Jung (1947a) compara esta “penosa” situación epistémica de la psicología de lo inconsciente con la no menos dificultosa limitación de la física moderna, la que también se ha visto en la necesidad de plantear la existencia de determinadas partículas mínimas, en sí mismas no aprehensibles, en base a sus efectos y patrones observables.

que parecen manifestarse: “la oscura psique [es] como un cielo nocturno sembrado de estrellas, cuyos planetas y constelaciones representan los arquetipos en toda su luminosidad y numinosidad” (p. 173). Pese a ello, Jung realizó cierto énfasis teórico respecto a los arquetipos centrales del aparato psíquico. Entre ellos destacan la Persona, la Sombra, la sicigia Anima-Animus y el Self. Como en este lugar no nos es posible detenernos en detalle sobre cada uno de ellos dadas nuestras limitaciones de espacio, enunciaremos brevemente el arquetipo del Self por ser uno de los que tiene directa relación con el problema que aquí nos convoca.

El Self o sí-mismo tiene un lugar central en los postulados junguianos respecto a la totalidad anímica ya que ocupa un rol preponderante entre todos los arquetipos. Si continuamos con la metáfora de la psique como firmamento, el Self ocuparía sin duda el lugar del sol central de la galaxia. Se “sitúa” en el centro del mundo de lo inconsciente y guarda una particular relación con el complejo del yo. El paradójico arquetipo del Self es, a la vez, la totalidad del aparato psíquico en su dimensión consciente e inconsciente, y, desde otra perspectiva, señala el centro de la personalidad total.

Como es una entidad que representa la totalidad psíquica, sus símbolos en general apuntan a la noción de *complexio oppositorum*, una conjunción de opuestos complementarios. “El sí-mismo tiene carácter paradójico, antinómico. Es varón y mujer, niño y anciano, poderoso e indefenso, grande y pequeño” (Jung, 1951, pp. 236-237). Su carácter paradójico para la consciencia racional se relaciona con el hecho que, por una parte, parece ser

lo más absolutamente pequeño, que fácilmente puede pasarse por alto o hacerse a un lado. Sí; necesita ayuda y debe ser protegido y en cierto modo construido por la consciencia [...] Pero en contraste con eso la experiencia lo muestra presente desde mucho atrás, más viejo que el yo [el viejo sabio/hechicero oscuro], y como nada menos que *el espíritu rector de nuestro destino* [...] Además, el sí-mismo es el arquetipo que representa invariablemente una situación en la cual está contenido el yo [...] se comporta como una atmósfera que envuelve al hombre. (Jung, 1951, p. 178, la cursiva es nuestra)

Por estas razones es que, para el occidental promedio, Cristo representa simbólicamente la imagen del sí-mismo: una totalidad divina, un ser humano transfigurado que, como

segundo Adán, encarna la cualidad numinosa de la totalidad psíquica (Jung, 1951). Volveremos sobre esta cuestión en profundidad más adelante.

Una segunda forma de pensar los arquetipos es en relación a la noción de *patrones de transformación anímica*. Más que encarnar una entidad definida personificada, se suelen presentar como situaciones, caminos, medios, momentos transitorios que cuentan con una estructura arquetípica definida. Ejemplo de ellos son determinados momentos del ciclo vital como el parto-nacimiento, la infancia, pubertad, madurez, la vejez y la muerte. De igual forma, estos *patrones de transformación arquetípicos* parecen verse poderosamente ilustrados en las conocidas cartas del tarot, las que ilustran simbólicamente estas vivencias arquetípicas procesuales (Jung, 1934c).

Finalmente consignar sobre el problema de la naturaleza del arquetipo y su forma de manifestarse, que Jung (1958a) también realizó interesantes intentos por señalar la *dimensión relacional* del arquetipo, factor que muchas veces se ha pasado por alto y no se le ha otorgado la importancia que amerita. Y es que para Jung el arquetipo está lejos de ser un fenómeno que se experimente exclusivamente de forma intrapsíquica, como si fuera algo que acontece solamente “*dentro de la cabeza*” de un sujeto. Por el contrario, el arquetipo tiene cierta tendencia a manifestarse en un entorno relacional vincular *entre* las personas, incluso llegando a afectar a grupos humanos completos. De esta forma, hay relaciones humanas que, en determinado momento, pueden estar influenciadas por una connotación arquetípica, donde el estilo (pauta) de relación y las vivencias de ambos o más participantes, pueden estar influenciadas directamente por un arquetipo específico³⁷. Según Jung, el arquetipo se manifiesta también como un *patrón de vinculación humana*, como su desarrollo teórico en torno al marco arquetípico que soporta la relación transferencial terapéutica (la que vinculó con los procesos de transformación propios de la alquimia medieval) lo demuestra (Jung, 1946e). En cuanto un arquetipo se constela en una relación específica,

la conversación entre dos personas tropieza con lo fundamental, esencial y numinoso, y se produce una cierta sintonía detectable, surge [así] el fenómeno que Levy-Bruhl ha llamado con razón *participation mystique*, una identidad inconsciente en la que las dos esferas

³⁷ Piénsese por ejemplo en patrones arquetípicos vinculares como el del maestro-discípulo, víctima-victimario, la pareja de amantes, etc.

psíquicas individuales se interpenetran hasta tal punto que resulta imposible decidir qué pertenece a cada una de ellas. (Jung, 1958a, p. 419, cursiva del original)

3.2.2 *Sobre la constelación del arquetipo*

Como hemos mencionado brevemente más arriba uno de los problemas más dramáticos en relación a la forma de manifestarse de los arquetipos tiene que ver con la *constelación* de sus contenidos en la consciencia del individuo y de grupos humanos completos. Problema que como se verá tiene implicancias terapéuticas y sociopolíticas de gran alcance.

Dada su enorme carga energética y su carácter numinoso específico, el arquetipo tiene impactos mucho más dramáticos y grotescos sobre la consciencia si se le compara con la constelación de los complejos de carga afectiva del inconsciente personal. Como se señaló anteriormente, cuando el arquetipo afecta la consciencia abiertamente, puede derivar de ello la vivencia religiosa de un santo o la patología psiquiátrica de un enfermo mental grave, pero su efecto nunca es indiferente ni superfluo. Jung mismo fue construyendo su teoría de los arquetipos gracias al estudio sostenido de pacientes psicóticos graves, quienes presentaban una sorprendente similitud en los contenidos de sus episodios delirantes con ciertos relatos mitológicos y primitivos universales, aún cuando no hubiesen estado expuestos a dichos relatos durante su vida consciente.

Comprendió de esta forma que estos factores universales autónomos –los arquetipos– en su irrupción a la superficie de la consciencia podían fácilmente desintegrar la personalidad de su víctima posesa. No sin razón los antiguos comprendían la locura como una potencia anímica avasalladora que podía provenir directamente de origen divino, ya sea Yahveh el causante (piénsese en la locura impuesta a Nabucodonosor por ejemplo) o los dioses del Olimpo (cuyas víctimas fueron Heracles, Áyax, Orestes, entre otros).

Aunque sin duda no toda constelación de un arquetipo da origen a la locura, su influencia sí se deja sentir poderosamente en la personalidad consciente, afectándola y modificándola evidentemente. Jung (1938) ilustra este caso recurriendo al ejemplo de un hombre tomado por el arquetipo del Anima: nuestro otrora varonil sujeto puede de

imprevisto y para sorpresa de sus prójimos verse transformado en un ser femenino, caprichoso, vanidoso e inadaptado culturalmente.

En una línea de estudios sobre casos de mayor complejidad psicopatológica existen algunos pioneros desarrollos postjunguianos que postulan una estrecha relación entre determinadas patologías psiquiátricas severas (esquizofrenia, paranoia, depresión, manía) y la constelación y posesión de contenidos arquetípicos específicos (la Sombra, el Anima-Animus, etc.)³⁸.

Con otro matiz teórico Jung (1938) también postuló que puede ocurrir la lamentable situación anímica en que sea el yo el que se identifique con contenidos arquetípicos específicos. Esto suele producir un nefasto cambio de personalidad que tiene como consecuencia inmediata un acentuado afecto ilusorio ya sea de pequeñez o de grandeza. Se produce entonces un estado de *inflación psíquica*, caracterizado por la pérdida de los saludables límites del yo, quien se apropia -de forma ilegítima- de contenidos inconscientes autónomos que, por definición de salud mental, debieran estar fuera de la esfera del complejo del yo (Jung, 1928a). El caso más grotesco y evidente de inflación psíquica lo constituyen los clásicos delirios de grandeza de ciertos cuadros psicóticos.

Pero el proceso de inflación psíquica no siempre tiene resultados tan toscos y evidentes y por lo demás es un estado del alma desgraciadamente mucho más común de lo que uno podría pensar de entrada. De hecho para Jung (1928a) la inflación psíquica temporal muchas veces es incluso parte molesta del proceso de asimilación de lo inconsciente, propio de todo proceso psicoterapéutico profundo. Cualquier persona ligada en algún grado al mundo académico y, por sobre todo, a los círculos de personas que han tenido la experiencia de una psicoterapia de exploración de lo inconsciente, sabe que uno de los pecados favoritos del gremio es el orgullo y la soberbia. Nos referimos aquí a ese fenómeno complejo, reconocible por el afecto (aquel goce sutil de la suficiencia de espíritu) del que se sabe diferente del hombre plebe, ignorante de sí mismo. El que se sabe -o se imagina a sí mismo- iniciado en algún tipo de conocimiento “esotérico” (en el sentido más ordinario del término), y que posee algún tipo de *joya* especial de autoconocimiento, corre con no pocos riesgos de sucumbir a algún grado inflación psíquica. “El saber hincha”, advertía ya San

³⁸ Para una interesante y valiosa aportación teórica en esa dirección véase Sandner & Beebe (1995).

Pablo en 1Corintios 8, 1 como bien nos lo recuerda Jung, y parece ser un conocimiento que es parte universal de las grandes tradiciones espirituales sobre los riesgos que asechan al iniciado. De ahí se entiende la insistencia sistemática de éstas en fomentar la humildad de espíritu, la comprensión de la vacuidad del propio yo, o de acentuar la relación de dependencia con la divinidad, según sea el caso.

Igualmente, variados relatos mitológicos milenarios parecen ilustrar simbólicamente dicha situación anímica. Baste recordar los riesgos de la apropiación -ilícita nuevamente- de conocimiento del Génesis o de un robo prometeico del fuego de los dioses, para ilustrar el punto. Jung (1951) justamente utiliza el motivo arquetípico de la *Hybris* para representar la situación anímica en que el complejo del yo, borracho de autoconfianza, poder, orgullo y engrandecimiento de sí mismo es castigado severamente por los dioses con alguna desgracia compensatoria. Psicológicamente sucede, como ya hemos afirmado, cuando el yo se identifica indebidamente con contenidos arquetípicos, por ejemplo del Self, perdiendo sus límites y no reconociendo la *autonomía* de lo inconsciente.

En ambos casos aquí descritos -la irrupción violenta de un arquetipo que arrasa con el complejo del yo y el caso de que el yo se apropia indebidamente de contenidos autónomos-, hay una situación de equilibrio natural de las relaciones entre el yo y lo inconsciente que es alterada patológicamente con nefastas consecuencias para la personalidad global.

Sin embargo, la constelación del arquetipo puede incluir además una dimensión de repercusiones políticas y culturales de mayor peligro y amenaza, como ya hemos venido advirtiendo. Y es que cuando el arquetipo emerge en un grupo colectivo humano y lo domina por completo, la fuerza anímica desatada, primitiva y salvaje, puede arrastrar a civilizaciones completas al desastre. Recordemos que para Jung las guerras y los movimientos revolucionarios colectivos sociales son verdaderas *epidemias psíquicas*, en extremo contagiosas y mortales, y, como la historia de los conflictos bélicos del mundo lo atestigua, capaces de destruir pueblos completos. Una idea arquetipal desatada que posee a un grupo humano es más mortal que cualquier virus o enfermedad física de la naturaleza que conozcamos (Jung, 1940). El fascismo y el comunismo del siglo XX son nuestros tristes recordatorios de aquella verdad psicológica.

No deja de ser notable que Jung publicara su conocido artículo “Wotan” en el año 1936, sólo unos pocos años antes del gran estallido de la segunda guerra mundial, dando muestra de una enorme agudeza perceptiva psicológica de su medio social. En dicho artículo postula el despertar de esta deidad germana, dios de la tormenta y ebriedad, que comanda y explica la naturaleza *apasionada y furibunda* del nacionalsocialismo y su efecto magnético sobre las masas, las que Jung consideraba hipnotizadas y poseídas por la deidad:

Si no queremos deificar directamente a Hitler, algo que ya se ha hecho, el único recurso que queda es Wotan, un sugestionador capaz de hacer que los varones sean poseídos [...] Wotan es una característica fundamental del alma alemana, un ‘factor anímico’ de irracional naturaleza, un ciclón que reduce y suprime la alta presión cultural. (Jung, 1936, pp.178-179)

Fue dicho factor arquetipal profundo el que, liberado de las amarras de la racionalidad y culta erudición del pueblo alemán, guió a la embriaguez –religiosa como se puede apreciar– colectiva y precipitó el desastre de un pueblo entero convertido en *berserker*³⁹. Esto se explica además porque para Jung, la psicología del comportamiento grupal afecta irremediablemente al individuo volviéndolo turba y disminuyendo su nivel de consciencia violentamente. Sólo un individuo con un desarrollo muy diferenciado e integrado de sí mismo puede soportar la fuerza colectiva del grupo que lo arrastra a un primitivismo caótico e irracional:

convertidos en hombres turba, desencadénanse los dinamismos del hombre colectivo, las bestias o demonios que dormitan en todo individuo, hasta quedar convertidos en partículas de una masa. En la masa el hombre inconscientemente desciende a un nivel moral e intelectual inferior, al nivel siempre existente por debajo del umbral de consciencia [...] Es sorprendente la transformación que se opera en el carácter de un individuo al irrumpir en él las fuerzas colectivas. Un ser humano afable y sensato puede tornarse un maníaco o una bestia salvaje. [...] En rigor vivimos siempre sobre un volcán y, por lo que sabemos, la humanidad carece de medios preventivos contra una eventual erupción que aniquilaría a toda persona a su alcance. (Jung, 1940, pp. 32-33)

³⁹ Feroces guerreros vikingos que entraban en batalla en un notorio estado de trance hipnótico. Se les conocía por su extremo salvajismo, gran insensibilidad al dolor y energía bélica imparable.

Como se ve para Jung el problema de la correcta canalización de la energía arquetípica es un problema de máxima urgencia no sólo para la evolución de la raza humana en su totalidad, sino que inclusive para evitar su completa auto-aniquilación irracional.

Este último punto se hace aún más urgente si se constata el gran debilitamiento de las instituciones religiosas, que en su función original justamente debían facilitar la vivencia numinosa de la experiencia espiritual, en el mundo secular moderno. Sabido es que para Jung (1938) existe una predisposición religiosa natural del alma humana, dada la naturaleza de lo arquetípico recién comentada. En ese sentido, en la medida que la necesidad religiosa del hombre no encuentre un canal adecuado de expresión, la carga energética que le corresponde investirá necesariamente otros objetos mundanos y ordinarios, que súbitamente serán elevados a la categoría numinosa de lo sagrado⁴⁰. Si los canales tradicionales de expresión religiosa de lo arquetípico se encuentran tapados y oxidados, el torrente de la energía numinosa de la necesidad espiritual humana inundará los valles contiguos más inmediatos, sean estos adecuados o no. Jung mismo se lamentaba respecto de la ineficiencia de la iglesia contemporánea al no lograr promover la *experiencia de lo religioso* en el hombre moderno. Perdida en discursos doctrinales comportamentales rígidos y añejos e inmiscuida en lamentables luchas de poder político, se extravió de su esencia y dejó de elicitar la experiencia del símbolo religioso vivo en el corazón de los hombres (Jung, 1934c). Pasivamente no pudo más que contemplar en calidad de espectadora ver pasar sobre sí el siglo de la muerte de Dios y de la compensatoria emergencia de una política y una ciencia megalomaniacas y todopoderosas⁴¹, usurpadoras del trono divino, que fueron investidas de una religiosidad y energía anímica numinosa que no les corresponde:

Si desaparece la *Ecclesia* y su *Eros* maternal el individuo queda indefenso, a merced de cualquier “ismo” y de la psique de masa correspondiente. Cae en una inflación nacional o social; trágicamente con la misma actitud anímica con que antes perteneció a una iglesia. Si por el contrario es lo bastante independiente como para reconocer la estrechez del “ismo”

⁴⁰ “Quien consigue despojarse de una fe religiosa, sólo puede hacerlo merced a la circunstancia que tiene a mano otra” (Jung, 1938, p. 69).

⁴¹ No cabe otro adjetivo para describir la pretenciosa y omnipotente actitud tanto de una ciencia que piensa resolver todo misterio del universo o de una política, sea del ismo que sea, que pretenda instaurar el *paraíso en la tierra*.

social, queda entonces bajo la amenaza de la inflación subjetiva. (Jung, 1947a, p. 206, cursiva del original)

Desde esta perspectiva se comprende que para Jung (1940) *no exista ser humano en el mundo que no esté más o menos poseído por un arquetipo*. De hecho, *debe* estarlo, es la condición básica de la existencia. La fuerza de una idea o una vocación, de un *daemon* personal o de un *sino* particular llama a todo hombre y así lo ha hecho desde el comienzo de los tiempos. La pregunta específica es solamente bajo el alero de qué “deidades” se pondrá (¿o nos preguntaremos mejor por la “deidad” específica que *lo ha elegido y reclamado* para sí?), a qué dioses servirá y de qué forma se relacionará con ellos. En palabras de Jung:

nadie puede estar tan fuera de la humanidad como para que no le quede ninguna *représentation collective* dominante. Precisamente su materialismo, su ateísmo, su comunismo, su socialismo, su liberalismo, su intelectualismo, su existencialismo, etcétera, atestiguan en contra de lo que él ingenuamente afirma. En todos lados, sea así o sea asá, mucho o poco, el hombre siempre está poseído por una idea superior. (Jung, 1938, pp. 67-68)

Es en este contexto que la pregunta por la tradición religiosa vuelve a ser urgente y más que necesaria, pues el hombre sin escuela y sin guía espiritual específica -salvo espíritus excepcionales- fácilmente se extravía en los vastos senderos de su alma. Aunque el narcisismo espiritual *new age* de nuestra época (“yo vivo la religión a mi manera y nadie me dice lo que tengo que hacer”) tan reaccionario ante toda estructura y verticalidad reclame otra cosa, lo cierto es que los caminos de las grandes tradiciones espirituales existen por una buena razón y con un sentido específico: facilitar la experiencia de lo numinoso y de profundización en el mundo de lo inconsciente. Requerimos, eso cualquiera lo ve, de un hilo de Ariadna que nos ayude a encontrar la senda extraviada del conocimiento sobre lo humano y lo trascendente.

Para sorpresa y espanto del librepensador progresista moderno, Jung (1940) atribuye al dogma parte de esa cualidad *pontifical* (en el sentido de hacer puente entre este mundo y lo otro) capaz de mediar y hacer inteligible la experiencia de lo arquetípico, que, de otra

forma, podría ser abrumadora e incluso peligrosa para la consciencia. Es una especie de factor protector de la experiencia espiritual desequilibrante y permite, en su aspecto positivo, que la emergencia de lo arquetípico cuente con un marco “explicativo” y digestivo que salvaguarde la integridad y salud mental de la consciencia.⁴²

El dogma reemplaza lo inconsciente colectivo formulándolo con gran amplitud [...] La vida de lo inconsciente colectivo ha sido captada casi íntegramente en las representaciones dogmáticas arquetípicas y fluye como una corriente encauzada y domada en el simbolismo del credo y del ritual. (Jung, 1934c, p. 20)

De ahí se entiende la poderosa *eficacia* del dogma y del ritual, pues encarnan, de manera delicada y sutil, la experiencia arquetipal de considerables almas humanas que deambularon por dichos senderos religiosos y, en ese sentido, han sido purificados máximamente de los factores individuales para expresar magníficamente una verdad objetiva de la psique colectiva, es decir, arquetípica. De esta forma, el símbolo religioso vivo para que sea eficaz completamente “*debe atraer, convencer, fascinar, dominar*. Para eso existen. Han sido creados de la materia virgen de la revelación y reflejan la experiencia primera de la divinidad” (Jung, 1934c, p. 15, la cursiva es nuestra).

El lenguaje del dogma en ese sentido es insuperable. No existe teoría ni postulado científico que pueda expresar tan acertadamente la realidad a la que apunta el dogma y que, por tanto, pueda tener tanto valor como éste

y ello por el simple motivo de que una teoría es por fuerza abstracta y exclusivamente racional, al paso que el dogma expresa por su imagen una totalidad irracional [...] una teoría científica pronto es superada por otra; un dogma perdura por siglos incontables. El Hombre-Dios que sufre tiene, por lo menos, cinco mil años; y la Trinidad acaso sea aún más vieja. (Jung, 1940, pp. 78-79)

⁴² No obstante Jung (1957) también se refirió extensamente al aspecto negativo y desfavorable del dogma en la medida que *previene de la vivencia real de lo religioso*, dejando a la espiritualidad reducida a un mero aspecto de “una fe que cree”, sucedáneo pobre y desabrido de la verdadera experiencia espiritual. “La experiencia individual es, justamente, en su pobreza, vida inmediata, cálida sangre roja que pulsa por las venas de los hombres. Quien busque la verdad, la encontrará más persuasiva que en la mejor de las tradiciones. Y la vida inmediata es siempre individual, pues el individuo es el sustentáculo de la vida” (Jung, 1940, pp. 84-85).

IV. EL PROBLEMA DE LA SOMBRA Y EL MAL

El camino recorrido hasta aquí nos ha permitido cimentar las bases teóricas desde las que podremos reflexionar en profundidad sobre el problema del mal desde la particular óptica de Jung. Para ello, revisaremos en este apartado una introducción al concepto estructural de la sombra y sus niveles, a la vez que trataremos de bosquejar los postulados de Jung sobre la realidad del mal y la figura anímica de Satanás, el demonio.

4.1 Los niveles de la Sombra

Al hablar de sombra Jung recurre a una imagen que en sí misma es en extremo gráfica y expresiva simbólicamente, pero que ha sido compleja de definir en términos teóricos y psicológicos. Al afirmar que el complejo del yo, por su propia naturaleza tendiente a la unilateralidad de la consciencia, “proyecta una sombra” de la que es apenas consciente, se quiere hacer énfasis, por una parte, a la relación indisoluble e inseparable entre el yo y este otro complejo (*que le sigue como una sombra*), y por otra, apuntar a la general ingenuidad e inconsciencia del hombre común respecto a la sombra que proyecta (Stein, 2009).

Para poder hacer más comprensibles los postulados teóricos de Jung sobre la sombra, los que se encuentran dispersos en gran parte de sus escritos de forma transversal y poco sistemática, discriminaremos en este lugar al menos tres niveles específicos en que la sombra es concebida, a saber, la sombra como complejo del inconsciente personal, el problema de la sombra colectiva, y la sombra de los arquetipos. Especificaremos finalmente, dentro de este último nivel, el abstruso tema de la sombra del arquetipo central o Self.

Jung (1951) entendía en términos generales a la sombra como los aspectos oscuros de la personalidad que han sido rechazados, negados o reprimidos de la psique consciente por ser difíciles de reconocer para el sentido de identidad y autoimagen del yo. La sombra *en tanto complejo* corresponde entonces a contenidos del inconsciente personal y, de esta forma, se relaciona directamente con la experiencia vital del individuo.

En la medida que se la define como un complejo del inconsciente personal comparte la característica de poseer un grado de autonomía, un monto de energía específico y un núcleo organizativo con un tono afectivo particular. La sombra es entendida como un factor emocional autónomo que, por su cercanía con la consciencia, puede influenciarla fácilmente tiñendo el funcionamiento cotidiano del yo... las más de las veces de forma harto penosa e inexplicable:

los rasgos de carácter oscuros, o minusvalías, que constituyen la sombra muestran que tienen naturaleza emocional y cierta autonomía, y son por consiguiente del tipo de obsesión o, mejor, de la posesión. Pues, en efecto, la emoción no es una actividad sino un suceso que a uno le sobreviene. Lo emocional ocurre por regla general en los momentos de mínima adaptación, y pone a la vez de manifiesto la base de esa adaptación disminuida, o sea cierta minusvalía, y la presencia de cierto nivel inferior de personalidad. En este plano más profundo, con sus emociones poco o nada sujetas a control, uno se comporta más o menos como un primitivo, que no sólo, carente de voluntad, se constituye como víctima de sus afectos, sino que además tiene aún una incapacidad notable de juicio moral. (Jung, 1951, p. 23)

Los contenidos de la sombra son variables dependiendo de la cultura y los grupos sociales de pertenencia, en la medida que ellos definen parcialmente qué características específicas son apreciadas y cuáles son rechazadas, así como de la crianza y vida particular de ese individuo. Por lo general encontramos en la sombra todas las características “clásicamente” repudiables como el egoísmo, la pereza mental, la agresividad, la glotonería (en su sentido amplio), la cobardía, codicia, etc. (Von Franz, 1964). Aunque también Jung (1951) pensaba que se podía llegar a encontrar el anómalo caso donde el yo consciente está identificado con aspectos negativos de sí y en su sombra se encuentran las características positivas. Salvo esta excepción la sombra se constituye como una *personalidad inferior* que contiene todo aquello que no quiere adaptarse ni acomodarse a las leyes de la vida consciente, está constituida por lo rechazado de sí no sólo por razones morales sino de conveniencia adaptativa (Jung, 1942). Se entiende de esta forma que muchas veces la sombra no sólo contiene los aspectos negativos u oscuros del yo, sino que además suele encerrar parte de la vida instintiva, pulsional y primitiva de la psique individual.

Por lo general la sombra tiene una cualidad inmoral o al menos despreciable, que contiene las características de la naturaleza de un individuo que son contrarias a las costumbres y convenciones morales de la sociedad. La sombra es el lado inconsciente de las operaciones del yo en cuanto a intención, voluntad y defensa. Es el otro lado del yo por así decir. (Stein, 2009, p. 146)

Aunque la sombra en tanto complejo claramente no constituye la totalidad del inconsciente personal, es un hito crucial en el conocimiento del yo respecto la totalidad psíquica (Von Franz, 1964). Es el primer gran escollo que debe atravesar el yo en el proceso de autoconocimiento, enfrentando al sujeto con el problema del mal no a nivel teórico abstracto, sino en el reconocimiento de “lo maligno” dentro de sí, a través de la relación que establecemos con la personificación de la sombra (Recuero, 2007). Sabemos de esta forma que el complejo de la sombra por lo común emerge a la conciencia como una figura sombría, siniestra y malvada, con la que entrar en disensión implica fatalidad (Neumann, 1949). La sombra suele aparecer con mayor facilidad cuando entablamos relación con una persona del mismo sexo (ya que su personificación toma el mismo género de la persona), donde la proyección puede concretarse más fácilmente. En sueños y mitos es frecuente que se manifieste como un *alter ego oscuro* amenazante y grotesco (Von Franz, 1964). Como señala el junguiano Erich Neumann (1949) en relación a la manera de manifestarse simbólicamente en la cultura el fenómeno anímico de la sombra:

Las figuras mitológicas de los hermanos enemigos: Osiris-Set, Baldur-Loki, Abel-Caín, Jacob-Esaú, y las de la contraparte hostil: Sigfrido-Hagen y también Fausto-Mefistófeles, el doctor Jekyll-Mister Hyde, así como el ‘Doble’ de las consejas y la literatura, son proyecciones de esa relación de oposición entre el Yo y la Sombra. Ya la aparición de tales figuras en la mitología demuestra que estamos en presencia de un problema humano general, el cual trasciende al marco de la problemática del individuo. (p. 162)

Volveremos sobre el problema de la manifestación arquetípica de la sombra en unos momentos.

Podemos entender el desarrollo de la sombra como un resultante natural del proceso de crecimiento de la claridad de la conciencia. Este proceso conlleva e implica un

oscurecimiento del lado menos claro, lo que desemboca en que tarde o temprano se produzca una grieta en el sistema psíquico (Neumann, 1949). Al no reconocer esta grieta el proceso deviene en externalización del conflicto, poniendo al mal *allá afuera*. El hombre moderno aprende naturalmente a identificarse por completo con el yo como centro de la consciencia y con los valores morales colectivos, reprimiendo y proyectando los anti-valores (Neumann, 1949). Al mismo tiempo, el proceso de diferenciación natural de la consciencia y su identificación con una de las funciones dominantes⁴³ favorece que la función opuesta quede relegada en lo inconsciente y, desde ahí, se ligue a la sombra. La función entonces *se hace sombría* y desde ahí puede tener un poderoso efecto sobre la consciencia:

La cuarta función, llamada inferior o de minusvalía, es autónoma frente a la consciencia y no se deja arrastrar al servicio de los propósitos conscientes. Es la base de toda disociación neurótica y sólo puede ser ligada a la consciencia cuando los contenidos inconscientes correspondientes se hacen, al mismo tiempo, conscientes. (Jung, 1942, p. 305)

Cuando, por ejemplo, pensamos en la clásica imagen del hombre intelectual academicista que presenta una diferenciada y desarrollada función intelectual pero cuya función sentimental es del todo primitiva e inconsciente, haciéndole propenso a ataques emocionales caprichosos e infantiles, la imagen de la ligazón de la función de minusvalía con la sombra que señala Jung puede hacérsenos más inteligible.

Por otra parte Jung (1951) era claro en señalar que los contenidos de la sombra personal son asimilables por el yo con un poco de esfuerzo, flexibilidad y voluntad introspectiva, aunque sabemos que ciertos aspectos de la sombra son tremendamente resistentes de ser integrados y que son constantemente expulsados de la identidad personal mediante el mecanismo de la proyección. Es una constatación psicológica recurrente la observación que tendemos a ver los defectos personales (proyectados) en los otros cuando no los podemos asumir en nosotros mismos. De esta forma, la noción de sombra se emparenta con el antiguo:

⁴³ Ver página 81.

¿y por qué te fijas en la pelusa que tiene tu hermano en un ojo si no eres capaz de ser consciente de la viga que tienes en el tuyo? [...] Hipócrita, saca primero la viga de tu propio ojo, y entonces verás con claridad. (Lucas 6, 41:42)

Para poder *ver con claridad*, es necesario primero retirar las proyecciones de la sombra personal de los prójimos y el mundo. Señala Jung (1918) al respecto:

Lo inconsciente de uno se proyecta en el otro, es decir: lo que uno pasa por alto en sí mismo se lo reprocha al otro. Este principio es de tan sospechosa universalidad que cada vez que tenemos que manifestar un enojo sobre alguien haríamos bien en sentarnos antes y considerar detenidamente lo que significa para nosotros mismos lo que achacamos a la otra persona. (p. 24, cursiva del original)

De esta forma, la sombra proyectada en el mundo nos aísla del mismo, en la medida que el sujeto queda relacionándose con una realidad ilusoria teñida por sus contenidos personales. Esto mismo, desgraciadamente, acrecienta el replegarse sobre sí y un “sentimiento de incompletitud” en la medida que el sujeto empieza a defenderse de un mundo cargado de malignidad externa, dando pie a un círculo vicioso relacional muy difícil de cambiar (Jung, 1951).

Es interesante en este punto aclarar una especificación teórica necesaria respecto a la forma de comprender el mecanismo de la proyección, que en ocasiones ha dado pie a evidentes malentendidos. Pues para Jung (1938), a diferencia de la noción psicológica popular de recriminación al prójimo sobre “estar proyectando”, el mecanismo de la proyección no se encuentra bajo voluntad consciente del yo. La proyección es un proceso inconsciente y automático que siempre es dable de ser reconocido exclusivamente a posteriori, “*uno no hace la proyección, la encuentra hecha*” (Jung, 1951, p. 23, cursiva del original). Baste además señalar que la proyección cesa en la medida que se puede reconocer, es decir, cuando este contenido se hace consciente y se reconoce como parte de la propia psique.

Por último en relación a la sombra personal señalaremos que ella no es depositaria exclusivamente de las características o aspectos considerados más arquetípicamente oscuros o destructivos, sino que además contiene parte importante de la vida impulsiva e

instintiva natural del individuo, las que por el proceso de socialización y “civilización” han sido reprimidos del funcionamiento general.

De ordinario, la sombra es tan sólo mezquina, inadecuada y molesta, y no absolutamente mala. Asimismo contiene propiedades pueriles o primitivas que en cierto modo vivificarían y embellecerían la existencia humana; mas choca uno con las reglas tradicionales. El público culto -flor y nata de nuestra civilización actual- hállase un tanto separado de sus raíces y en vías de perder su conexión con la tierra [...] el hombre culto procura reprimir en sí mismo al hombre inferior, sin reparar que con ello le obliga a rebelarse. (Jung, 1940, pp. 128-129)

De esto último vuelve a desprenderse la importancia de *la actitud del yo* y de la flexibilidad de aceptación y diálogo con la totalidad de la vida psíquica que habitan en él, pues la sombra adquiere características más oscuras, dañinas y destructivas en la medida que la actitud del yo sea más rígida, intolerante y neurótica. Volveremos a este punto cuando nos refiramos a la noción de *trabajo* de integración de la sombra.

Señalaremos en cambio una segunda distinción en relación a los niveles de la sombra, refiriéndonos brevemente al problema de *la sombra comunitaria*.

Como afirmamos hace unos momentos, cada cultura posee determinados valores o características que destacan en desmedro de otras. Cada grupo humano colectivo en ese sentido tiene una cierta “personalidad”, una particular tendencia de la forma de ser de ese pueblo específico:

Ciertamente, en otro estadio anterior e inferior del desarrollo psíquico, cuando todavía es imposible hallar una diferencia entre las mentalidades aria, semítica, hamítica y mongólica, todas las razas humanas tienen una psique colectiva común; pero al iniciarse una diferenciación racial, sobrevienen también esenciales diferencias en la psique colectiva. Por esta razón no nos es posible traducir globalmente el espíritu de otras razas a nuestra mentalidad, sin perjudicarla sensiblemente. (Jung, 1928a, p. 92)

De esta forma, los contenidos inconscientes de ese grupo humano específico también adquieren un matiz particular, que es propio de la sombra de ese pueblo. Un ejemplo gráfico de esto lo podemos constatar en el ya señalado caso alemán, pueblo que claramente sufrió una dramática arremetida de su sombra comunitaria constelada durante la época de las guerras mundiales. Sólo un pueblo con tan alto grado de diferenciación y refinación cultural consciente, un pueblo caracterizado por representar la cima de la ilustración moderna, con su fe (religiosa) en la luminosidad (divina) de la Razón, pudo ser castigado con la compensatoria constelación (*¿hybris?*) de una sombra colectiva tan grotescamente irracional, destructiva y agresiva.

Como se desprende de lo anteriormente señalado, respecto a la fuerza de la psique colectiva en comparación con la pequeña y generalmente frágil consciencia del individuo, sucede que en los fenómenos de aparición de la sombra de una colectividad la fuerza de esos contenidos anímicos es tan poderosa y atrayente que con una facilidad pasmosa arrasan con la psique individual. Una rápida mirada a las guerras mundiales, internacionales y locales, basta para constatar con qué facilidad grupos humanos enteros son arrastrados por completo, presa de factores anímicos y emocionales exaltados de un fuerte carácter sombrío. Sólo los hombres notables, dueños de una gran diferenciación y desarrollo evolutivo de la consciencia, pueden resistir el convertirse en un hombre-masa primitivo en contextos anímicos colectivos de gran agitación emocional.

El individuo que no está anclado en Dios no es capaz, simplemente por su modo de entender las cosas, de ofrecer resistencia al poder físico y moral del mundo. Para ello necesita el hombre la evidencia de una experiencia interior de trascendencia que es la única que puede liberarle de caer en la masificación, de otro modo inevitable. (Jung, 1957, p.245)

Este riesgo de masificación, y por tanto disminución del nivel de consciencia a umbrales pre-civilizados, se intensifica en el caso de los regímenes dictatoriales en los que el estado se inviste de una energía religiosa numinosa, mientras que el servicio y cooperación hacia él se diviniza (Jung, 1957). Piénsese, por ejemplo, el caso relativamente reciente de nuestro país y la dictadura militar de los años setenta y ochenta para ilustrar gráficamente lo que se refiere al problema de la masificación del individuo y la disminución del nivel de consciencia colectivo (*¿cómo si no puede explicarse que*

ciudadanos del todo cultos y civilizados cooperaran y permitieran atrocidades como el asesinato político y la tortura?) y la “deificación” del régimen. Constelación sombría colectiva que como se adivina no es propiedad de una tendencia política en particular, como lo atestiguan las atrocidades criminales y genocidas de los regímenes comunistas de todo el mundo. En ese sentido no hay “ismo” que en su cualidad fanática y polarizada no cuente con una sombra oscura y temible capaz de los más terribles actos criminales (ya sea en nombre de la patria, la revolución, la seguridad de estado, Dios o la iglesia), a los que nos encontramos tan tristemente acostumbrados.

Nadie está al margen de la negra sombra colectiva de la humanidad. Que el crimen se haya cometido muchas generaciones antes o que se esté produciendo hoy no deja de ser el síntoma de una predisposición existente en todo momento y en todas partes, y se hará bien, consecuentemente, en tener una ‘imaginación para el mal’, pues sólo el necio puede dejar a la larga de atender a las condiciones preexistentes en su propia naturaleza. Esa negligencia constituye incluso el mejor medio para convertirse en instrumento del mal. (Jung, 1957, p. 279)

Se entiende desde este lugar la “urgencia política” que conlleva este problema para la psicología analítica, el cual, sin embargo, debe ser abordado sólo a través del desarrollo evolutivo de la consciencia del individuo, único agente eficaz de transformación psicosocial de la realidad circundante (Jung, 1958b). Pues las colectividades no se transforman desde fuera forzadamente, simplemente imponiéndose un nuevo paradigma económico, religioso, social o político; sino desde el interior de la auto-comprensión personal y del conocimiento de sí fruto del trabajo del individuo:

Se buscan medidas colectivas reforzando de ese modo la masificación, que es precisamente lo que se quiere combatir. Frente al efecto masificador de toda medida colectiva existe sólo *un* medio: acentuar y aumentar el valor del *individuo*. Esto requiere un *cambio mental*, es decir, un verdadero reconocimiento del hombre *completo*. (Jung, 1958b, p. 353, cursivas del original)

La sombra colectiva es, en ese sentido, la depositaria de las características rechazadas de un grupo determinado, las que fácilmente encuentran asidero en el prójimo, el que es súbitamente investido con una cualidad cuasi demoníaca sombría. Lo que rechaza una cultura o civilización puede caer así en grupos humanos colectivos completos, piénsese lo que significaban los judíos para los nazis, los marxistas para los capitalistas y viceversa, y hoy en día en nuestro país los grupos marginales y excluidos socialmente (gitanos, homosexuales, indígenas, etc.).

Todo lo que desaparece del inventario psicológico propio reaparece fácilmente bajo el disfraz del vecino hostil, que forzosamente suscita la ira y lo vuelve a uno agresivo. Es sin duda preferible saber que ese enemigo tan malo habita precisamente en el propio corazón. (Jung, 1946d, p. 216)

La dolorosa experiencia de reconocer lo sombrío en la propia personalidad es una cruz personal que pocos están dispuestos asumir, “por eso preferimos localizar el mal en delincuentes individuales o en grupos de delincuentes mientras nos lavamos las manos en la inocencia e ignoramos la potencialidad general para el mal” (Jung, 1957, p. 280). Parte importante de nuestros conflictos colectivos, nuestras guerras cotidianas y violencias desmedidas, están llenas de ese material inconsciente proyectado en que se deposita la sombra personal y de la propia colectividad, en ese otro o en esos otros que, de no existir, “todo marcharía tan bien”:

La agitación política en todos los países está llena de tales proyecciones, en gran parte parecidas a las cotillerías de vecindad entre grupos pequeños e individuos. Las proyecciones de todo tipo oscurecen nuestra visión respecto al prójimo, destruyen su objetividad, y de ese modo destruyen también toda posibilidad de auténticas relaciones humanas. (Von Franz, 1964, p. 175)

Este último punto vuelve a resaltar la crucial noción junguiana de *trabajo sobre la sombra*. Con esto Jung quiere hacer énfasis en la importancia del proceso de concientización de los propios aspectos oscuros, el retiro de las proyecciones sobre los prójimos (que nos permitirá finalmente establecer una relación humana real) y la

integración en el propio autoconcepto de los aspectos anteriormente relegados al inconsciente sombrío. El conocimiento de la propia sombra se constituye entonces como el primer hito en el proceso de autoconocimiento, es la puerta estrecha que conduce hacia las propias profundidades, proceso arduo y que produce por lo general un inmenso pavor al neófito⁴⁴.

Esa es la primera prueba de coraje en el camino interior; una prueba que basta para asustar a la mayoría, pues el encuentro consigo mismo es una de las cosas más desagradables y el hombre lo evita en tanto puede proyectar todo lo negativo sobre su mundo circundante. (Jung, 1934c, p. 30)

Aquel hombre que comienza el trabajo de auto observación sistemática que requiere la consciencia de la propia negatividad,

se ha convertido en tarea seria para sí mismo, dado que ya no puede decir que son *otros* quienes hacen tal o cual cosa, ni que son *ellos* los culpables, y que hay que *combatirlos*. Vive en la ‘casa del autoconocimiento’, de la concentración íntima. Sea cual fuera la cosa que ande mal en el mundo, este hombre sabe que igual ocurre también dentro de él mismo, y si aprende sólo a ‘componérselas’ con su sombra, habrá hecho en verdad algo para el mundo. (Jung, 1940, p. 135, cursiva del original)

Se entiende entonces que para Jung este retiro sistemático de las proyecciones sea uno de los desafíos más urgentes para la situación anímica del mundo. Sin embargo, solía mostrarse escéptico y renuente a considerar la posibilidad que dicho proceso pudiese ocurrir de forma generalizada. Al contrario, pensaba que la historia de la humanidad había dado pruebas con creces que la confrontación interior sólo es emprendida por un número limitado de individuos. La inmensa mayoría prefiere seguir viviendo dramas humanos vitales externamente, los que en cambio podrían vivirse de forma más constructiva en la propia confrontación interior.

⁴⁴ “El terror y la resistencia que cada ser humano natural experimenta cuando trata de ahondar profundamente en sí mismo es, en el fondo, el miedo a viajar al Hades” (Jung, 1944, p. 361).

La integración de los contenidos inconscientes es un acto individual de realización, comprensión y valor moral. Es una tarea muy dificultosa que exige un elevado grado de responsabilidad ética. Sólo de un número de individuos relativamente reducido cabe esperar la capacidad para un logro semejante, y estos no son los líderes políticos de la humanidad sino sus líderes morales. (Jung, 1946d, p. 212)

Finalmente nos gustaría intentar bosquejar en este lugar el abordaje del difícil problema de la sombra de los arquetipos y, destacando de entre ellos, la sombra del Self.

Para ello resulta necesario volver a insistir en una tesis que ya desarrollamos anteriormente al referirnos a la forma de presentarse de todo arquetipo, pues claramente para Jung (1927a, 1934c, 1946a, 1946d, 1951) cada uno de los arquetipos posee un aspecto ambiguo y polar: luminoso y oscuro a la vez, portador tanto de salud mental como de “fatalidad”. Cada arquetipo en ese sentido cuenta con su sombra, con su aspecto temible y amenazante, oscuro y poco benévolo.

Quizás si se ilustra este punto mediante un ejemplo concreto pueda hacerse más inteligible lo que aquí se intenta señalar. Piénsese entonces el caso de los arquetipos específicos paterno y materno.

Sabido es de la trascendencia de ambos arquetipos en la formación de la personalidad del infante. Tienen la vivencia subjetiva del niño respecto de sus cuidadores originales: parte importante de la *numinosa* vivencia relacional de ambos padres que tiene la conciencia del infante, tan precariamente diferenciada de lo inconsciente aún, tiene que ver con la influencia de ambos arquetipos (Jung, 1927a). Sólo con el correr de los años comienzan a aparecer las reales personalidades psicológicas de los padres, las que pierden sus anteriores características *divinas* con las que estaban investidas, lo que como es sabido suele acarrear uno de los más tristes desengaños de la primera parte de la vida. Veamos entonces cómo es que Jung (1927a) concibe a ambas figuras simbólico-arquetípicas:

La madre que proporciona calor, protección, la madre nutricia es también el hogar, la cueva o la cabaña protectora, y la vegetación circundante. La madre es también el terreno nutricional, y su hijo, trigo divino, el hermano y el amigo del hombre. La madre es la vaca que da leche y el rebaño. El padre va de un lado a otro, habla con otros hombres, caza, camina, hace la guerra, hace estallar sus malos humores como una tormenta; movido por

pensamientos invisibles cambia por completo toda la situación como movido por un súbito viento huracanado. Es la lucha y el arma, la causa de todos los cambios; es el toro, dominado por la violencia impulsiva o la apatía perezosa. Es la imagen de todas las fuerzas elementales, favorables o dañinas. (pp. 35-36)

De esta aproximación se desprende que ambos arquetipos contienen un aspecto luminoso y uno sombrío. Mientras que la madre puede encarnar la contención suave, la patria, la naturaleza bondadosa fértil y nutricia, en su dimensión propicia y bondadosa, también puede expresar su lado sombrío a través de la imagen de la madre posesiva, envolvente y asfixiante, una reina tirana ya sea fría y abandonadora, ya sea agresiva y violenta cual furibundo cataclismo natural. El padre en cambio en sus aspectos luminosos puede expresarse simbólicamente a través de la protección, la verticalidad estructurante, la razón juiciosa que aclara y discierne con sabiduría, la actividad fecundadora creativa del verbo *pneumático*. Por otra parte, en su dimensión oscura encuentra expresión en las figuras del tirano cruel, el dictador autoritario, el loco impulsivo e irresponsable, o en la rigidez del juicio opresivo.

Los arquetipos, contenido de lo inconsciente colectivo que se manifiesta en los fenómenos psíquicos de masas, son siempre bipolares, tienen un lado positivo y otro negativo. La aparición de un arquetipo es siempre algo crítico que no permite saber de antemano por dónde seguirá el camino. Depende por regla general de la actitud que adopte la consciencia. (Jung, 1946c, p. 221)

El arquetipo es naturaleza y como tal es independiente de las valoraciones y juicios racionales o éticos que como hombres civilizados podamos tener hacia ellos. Es una potencialidad psíquica autónoma, una estructura de posibilidades humanas, que depende en gran medida de la forma en que nos logremos relacionar con ella (aunque no por completo claro está) si es que se convertirá en un genio aliado y benigno, revelador de los profundos misterios del alma humana, o en cruel demonio capaz de los más pasmosos actos de posesión anímica individuales y colectivos.

Las catástrofes que nos amenazan no son acontecimientos elementales de índole física o biológica sino sucesos psíquicos [...] en cualquier momento puede apoderarse de millones de seres una idea delirante [arquetipo], y tendremos otra vez una guerra mundial o una revolución devastadora. En vez de estar expuesto a animales salvajes, a rocas que se desprenden, a inundaciones, está ahora expuesto el hombre a sus fuerzas anímicas elementales. Lo psíquico es una gran potencia que supera con mucho a todos los poderes de la tierra [...] Todo arquetipo contiene lo más profundo y lo más elevado, el mal y el bien, y es por lo tanto capaz de lo más encontrados efectos. (Jung, 1946c, p. 227 y 229)

No obstante, Jung también concede que la sombra arquetipal-colectiva⁴⁵ contiene cierta independencia en sí misma. Al igual que la sombra individual tiene cierto grado de autonomía y energía que le es propia, es un factor anímico independiente que en grado sumo puede afectar nuestra cotidianidad psico-política de las formas más diversas y por lo general, terribles. En su interesante artículo sobre “La lucha con la sombra” (1946d), Jung analiza el carácter de Hitler como expresión de la sombra arquetípica, señalando lo siguiente:

igual que el resto del mundo [los alemanes] no entendieron que Hitler simboliza algo en cada uno de ellos y que en eso constituía su significado. Era la sorprendente encarnación de todas las inferioridades humanas. Tenía una personalidad psicopática, totalmente incapaz, inadaptada, irresponsable, llena de fantasías infantiles, pero poseía también el agudo olfato de una rata o de un marginado social, cual si cargara con una maldición. *Representaba la sombra, la parte inferior de la personalidad de cada cual en grado hiperbólico*, y esta fue otra razón por la que se dejaron atrapar por él. (p. 214, la cursiva es nuestra)

Esta última distinción nos acerca al problema –por hacer uso de una metáfora más expresiva– del *mal puro*, la noción de la sombra arquetípica, cuya profundidad anímica e inconmensurabilidad, como ya se adivina, guarda una poderosa relación con la figura arquetípica maligna del Satanás neotestamentario.

⁴⁵ Se entiende que aunque hemos separado ambos términos en aras de una mayor claridad conceptual, en la realidad estos aparecen más entrelazados y superpuestos de como aquí los estamos desarrollando.

Una de las formas de abordar este problema es introducir la distinción teórica de lo que Jung denominó como la sombra del Self. Con ello quería hacer alusión al aspecto sombrío del arquetipo de la totalidad, que, justamente, en la medida que expresa todas las posibilidades existenciales humanas, debe, por necesidad, contar con una dimensión oscura y terrible. Como ya señalamos, para Jung el Self, en tanto arquetipo central, implica la paradójica noción de conjunción de opuestos complementarios, de entre las que destacan por cierto la del bien y el mal, la luminosidad y oscuridad. Como se ha dicho,

todos los arquetipos desarrollan efectos favorables y desfavorables, claros y oscuros, buenos y malos. [Por lo que] en última instancia, debe reconocerse que el *sí-mismo* representa una *complexio oppositorum*, precisamente porque de modo general, no hay ninguna realidad sin polos de oposición. (Jung, 1951, p. 280, cursiva del original)

Como arquetipo el Self es igualmente amoral, lo que a Jung (1958a) le recuerda las paradójicas características del Yahveh veterotestamentario: “Yahvé es justo e injusto, bondadoso y cruel, veraz y mentiroso. Esto es totalmente aplicable al arquetipo” (p. 416).

Ahora, si recordamos que anteriormente afirmamos que la figura de Cristo representa uno de los símbolos por excelencia del arquetipo central ¿qué pasa entonces con su aspecto oscuro sombrío?, pues un simple vistazo a Cristo en tanto símbolo nos demuestra que en él no existe oscuridad alguna, todo lo contrario: es la encarnación humana de la luminosidad del amor divino. Ésta, por cierto, es una pregunta que Jung se hizo muchas veces y que se confesaba a sí mismo no siempre estar en condiciones de poder responder adecuadamente dada su enorme complejidad y misterio. Sin embargo, intentó una tentativa de respuesta reflexionando sobre el tema desde la perspectiva gnóstica de los primeros siglos de nuestra era acerca el problema del mal. Encontró por ejemplo que en los comentarios de San Irineo sobre el gnosticismo ya se apreciaba la idea mitológica que Cristo había *nacido con cierta sombra*, la que después había cercenado de sí. Señala Jung (1951) al respecto:

sí damos algún peso a esta concepción, no nos será difícil reconocer en la figura del Anticristo esa contraparte cercenada. El Anticristo se desarrolla en la leyenda como un imitador perverso de la vida de Cristo. Es un auténtico *antimimòn pneûma*, un maligno

espíritu de contrahechura, que en cierto modo sigue los pasos de Cristo como la sombra sigue al cuerpo. (p. 54, cursiva del original)

De esta forma para Jung el problema de la sombra del *sí-mismo* se relaciona directamente con la figura del Anticristo⁴⁶, encarnación simbólica de la mitad oscura de la totalidad humana. Independientemente de que se adopte el punto de vista gnóstico o el de los primeros padres de la iglesia respecto al origen o relación de identidad entre Cristo y el Anticristo, lo cierto es que dicha figura –como hemos visto en el primer capítulo– es parte importante del mensaje de varios de los escritos neotestamentarios, y, desde el punto de vista psicológico, representa al menos el aspecto sombrío del arquetipo central de la totalidad.

El concepto psicológico del sí-mismo, que por una parte deriva del conocimiento del hombre total, y por otra parte se representa espontáneamente en los productos del inconsciente en la forma de ese cuaternio arquetípico articulado por antinomias internas, no puede pasar por alto la sombra perteneciente a la figura luminosa, pues sin ella le faltaría el cuerpo y con él la cualidad de humano. Luz y sombra forman en el sí mismo empírico una unidad paradójica. En la concepción cristiana, en cambio, el arquetipo se escinde irremediabilmente en dos mitades imposibles de unir, en cuanto al final se llega a un dualismo metafísico: la separación última entre el reino de los cielos y el mundo de fuego de la condenación. (Jung, 1951, p. 55)

Jung con ello quiere resaltar este duro problema para el pensamiento cristiano respecto a la realidad de Satanás, el problema del mal y la aparición al comienzo del eón cristiano de esta figura tan misteriosa como terrible a la que se le llamó Anticristo. Psicológicamente al menos, afirma que es comprensible que la aparición en escena de la encarnación de Dios en la tierra y la emergencia de una figura de tanta magnificencia y pureza como Cristo, tan unilateralmente “buena”, haya necesitado la compensación anímica para restablecer el equilibrio psíquico: esto se produce sin duda por esta especie de contragolpe de Satanás, de

⁴⁶ La cual como se ve, coincidiendo en esto el punto de vista doctrinal y psicológico, tiene cierto grado de consustancialidad con Satanás, al igual que Cristo con Dios padre.

la mano de la venida futura del Anticristo. Movimiento de enantiodromía⁴⁷ gatillado por la encarnación de Dios en la tierra, que ya los primeros escritores neotestamentarios no dejaron de intuir.

Dejemos hasta aquí estas reflexiones. Volveremos sobre estos puntos en nuestro último capítulo donde intentaremos discernir algunas consecuencias que se desprenden de lo hasta aquí señalado. Antes de finalizar este capítulo revisaremos entonces algunas puntualizaciones específicas de Jung sobre el problema del mal.

4.2 Jung y la realidad del Mal

Los postulados de Jung a este respecto son –como deberíamos estar ya acostumbrados– paradójicos y es complejo aproximarse a ellos lineal y racionalmente. Su postura difícilmente se encuentra definida taxativa y explícitamente como la esperaríamos hallar en un diccionario enciclopédico al que solo debiéramos remitirnos a la letra “M” para saber qué es lo que nuestro autor piensa y postula. Muy por el contrario, sus pensamientos en torno al mal se encuentran desparramados de forma intermitente, ora un comentario en este texto, ora una opinión divergente en aquel otro, por lo que formarse una idea general de su pensamiento requiere de una hermenéutica compleja y siempre insegura de estar perdiéndose de algún aspecto esencial que podría estar encerrado, por ejemplo, en una idea intempestiva encontrada de bruces ante un inesperado pie de página.

No obstante lo anterior nos parece significativo tratar de ordenar y esclarecer algunos de los aspectos esenciales que Jung postuló en torno a esta temática que, como se evidencia en todo lo discutido hasta ahora, le apasionó en grado sumo.

En términos generales Jung comienza definiendo el bien y el mal en tanto *principios universales*, esto es, ideas relativamente autónomas y abstractas que existen por sobre los límites de la acotada vida humana.

‘Principio’ viene de *prius*, lo que está ‘antes’, ‘en el inicio’. El principio último pensable es Dios. Los *principia*, llevados a sus últimas consecuencias, son aspectos divinos. El bien y

⁴⁷ Concepto que alude a la “carrera de los opuestos” o el movimiento de devenir psíquico pendular mediante el cual un opuesto prontamente se convierte en su contrario.

el mal son principios de nuestro *juicio* ético. Llevados hasta su última raíz *óptica* se trata de ‘inicios’, aspectos divinos, nombres de Dios. (Jung, 1959, p. 425, cursiva del original)

En ese sentido son aspectos arquetípicos *numinosos*, que por lejos trascienden a la consciencia.

No obstante, Jung fue tremendamente enfático en la dificultad de la traducción de estas nociones abstractas sobre conductas o situaciones específicas. En general al juicio subjetivo humano, si quiere ser honesto con la propia condición de la consciencia (limitada, parcial y finita), le acontece la duda e incertidumbre sobre su propio discernimiento respecto a lo bueno y lo malo. *La certeza sobre el juicio es una propiedad de la divinidad*. Por lo demás, conocido es que la certeza apodíctica del juicio es uno de los atributos por excelencia de la locura. En la medida que existe una razón saludable, consciente de su parcialidad e incompletitud, no se tendrá certeza de que una situación o evento juzgado *a priori* como malo no pueda devenir en revelarse como últimamente benigno. Lo mismo es válido, claro está, para la situación inversa. La sabiduría popular hace eco de dicha situación anímica con declaraciones del tipo *no hay mal que por bien no venga*, y otras similares. Dicho proceso de “subjetividad” de aplicabilidad práctica de lo bueno y malo, Jung también lo relacionó con el símbolo oriental taoísta del *yin-yang*, en que en medio del aspecto luminoso se encuentra el oscuro, y en plena luminosidad existe una semilla de lo sombrío.

Estas reflexiones por cierto, hay que decirlo, están íntimamente ligadas a la condición de terapeuta de Jung, ya que existen pocas situaciones relacionales en que tan claramente se aprecie la posibilidad de error del propio juicio. Aquello que se consideraba bueno o adecuado para un paciente, o malo y evitable para otro, muchas veces suele desdibujarse ante el peso del paso concreto del tiempo y sus enseñanzas. El devenir vital nos vuelve a invitar una y otra vez a la humildad y prudencia del juicio:

la paradoja es precisamente que en esta persona, en esta concreta situación, en este estadio de su proceso de maduración, [lo malo] puede resultar bueno. Por otra parte también es cierto que lo bueno, en el momento y lugar inadecuados, puede ser lo más erróneo [...] Es una presunción pensar que siempre podríamos decir qué es bueno o malo para un paciente [...] Quizás *deba* experimentar y soportar el mal y su poder, porque sólo así será capaz de abandonar su fariseísmo en la relación con los demás. Quizás el destino, o lo inconsciente,

o Dios -llámenlo como quieran- le obligue a fracasar o meter la pata, porque sólo una vivencia fuerte ‘surte efecto’ y puede sacarle un poco de su infantilismo, hacerle más maduro. (Jung, 1959, p. 426, cursiva del original)

Jung de esta forma se guarda de la soberbia de espíritu que pretende saber de antemano y de forma definitiva la realidad de lo que es bueno o malo, comparando la moral tradicional, apegada a la impecabilidad de la ley, con el funcionamiento de la física clásica: ordenada, predecible y maquina. La *situación ética* en cambio, aquella que tironea y hace sufrir al hombre en medio de la realidad de estos principios superiores que lo envuelven y trascienden -y donde sin embargo Dios se encuentra presente⁴⁸- como en la física contemporánea cada situación depende de la propia constelación subjetiva que intenta, a duras penas, discernir sobre lo vivenciado.

Sin embargo, quien piense que por ello Jung relativizaba el bien y el mal no puede estar más equivocado, pues consideraba un imperativo ético nombrar al mal por su nombre y hacerle frente desde su incompleta y frágil humanidad. Para Jung la realidad anímica del mal es incuestionable, de ahí se entiende el entusiasmo y apasionamiento (furor si se quiere incluso) con que combatió directamente las teorías éticas y religiosas que querían menospreciar el impacto y poder del mal. “Que adopte una actitud empírica no significa que relativice el bien y el mal *en sí*. Puedo ver exactamente que eso está mal” (Jung, 1959, p. 426), aclara. Y ante la actitud clásicamente postmoderna de pretender estar más allá del bien y del mal, afirmando haber trascendido el “rígido y jerárquico” juicio intelectual racional de la modernidad, Jung (1951) responde enérgico:

ninguna comprensión de la relatividad y fragilidad del juicio moral nos permite liberarnos de ellas, y quienes se imaginan estar más allá del bien y del mal son por lo común los más malignos demonios que atormentan a la humanidad, y que se retuercen en el tormento y la angustia de su propia fiebre. (p. 65)

⁴⁸ Significativa es la anécdota que Jung (1959) relata de Santa Teresa de Ávila, quien se queja ante Dios, debido a que durante un accidente en su carruaje al cruzar un río, éste le había echado al agua. Santa Teresa perpleja protesta ante Dios por la razón de permitir dicha experiencia negativa a lo que Dios le contesta “así trato a mis amigos”. La santa medita y le responde: “por eso tienes tan pocos”. Según Jung la experiencia por mala y desagradable que sea, le abre a la santa la certeza de la paradójica experiencia de Dios que la rodea en medio de su desgracia.

De esta forma nos encontramos en la paradójica situación de no poder tener certezas últimas sobre nuestros juicios humanos éticos, lo que nos invita a la prudencia y la humildad, y por otra parte, estar frente a la necesidad de nombrar al mal por su nombre (en nosotros y en nuestra comunidad) y hacer los esfuerzos pertinentes para poder hacerle frente.

Para Jung, como se dijo, el mal es una realidad concreta y dolorosa, frente a la que como psicólogo y observador de los fenómenos anímicos tuvo que vérselas constantemente:

¿Y se quiere que el mal, en el mundo que vivimos directamente real para nosotros, no sea real? ¡El mal es una terrible realidad! Lo es en cada vida individual. Si se quiere ver como real el *principio* del mal, también puede llamársele Diablo. (Jung, 1959, p. 432)

Y en otra parte afirma:

La naturaleza humana es infinitamente capaz de maldad, y las malas acciones son tan reales como las buenas, hasta donde se extiende la experiencia humana, es decir, hasta donde el alma pronuncia espontáneamente el juicio discriminatorio. Sólo la inconsciencia ignora el bien y el mal. (Jung, 1951, p. 65)

Desde este lugar y comprensión personal se entiende la particular aversión y crítica con la que escribió contra la teoría de la *privatio boni*⁴⁹ cristiana, pues creía ver en ella el fundamento teológico metafísico que le quitaba realidad y sustancialidad a la realidad del mal, con lo cual, desde su pensamiento, se queda en una condición de mayor vulnerabilidad ante su influjo. La *privatio boni* según Jung (1942) es un presupuesto católico que pretende definir el mal sólo en relación con el bien en la medida que es entendido como una *mera* ausencia del mismo. El mal entonces implica una “falta accidental de una perfección”, con lo cual para Jung, se le quita peso y realidad anímica, dejándolo como una sombra que tiene una existencia relativa dependiente de la luz, única poseedora de realidad:

⁴⁹ El mal como una *privación* del bien.

cuando se piensa que el mal es sólo una *privatio boni*, se niega la contraposición bien-mal. Pero ¿cómo puede siquiera hablarse de ‘bien’, cuando no hay ‘mal’? ¿Cómo de una ‘claridad’ sin ‘oscuridad’, de un ‘arriba’ sin un ‘abajo’? Resulta indispensable que si se confiere sustancia al bien, se haga lo mismo con el mal. Si el mal no tiene sustancia, el bien permanece en calidad de sombra, ya que no tiene nunca que defenderse de un enemigo sustancial sino sólo de una sombra, una simple *privatio boni*. (p. 278, cursiva del original)

Jung (1951) confiesa que su actitud polémica frente a estos postulados de índole metafísicos se deben exclusivamente a que con ellos, piensa, se interfiere en el orden de la experiencia imponiéndosele una particular forma de interpretarla:

mi crítica a la doctrina de la *privatio boni* sólo es válida hasta donde alcanza la experiencia psicológica. Desde el punto de vista científico, el fundamento de la *privatio boni*, como resulta evidente a cualquiera, es una petición de principio, por la cual, según es notorio, siempre se obtiene como conclusión lo que se ha puesto como premisa. (p. 65, cursiva del original)

Por otra parte, Jung señala como antecedentes históricos de esta postura teológica sobre el problema del mal a San Basilio el Grande y Dionisio Areopagita (ambos del siglo IV), aunque ella no llegaría a su máxima expresión hasta plasmarse en el pensamiento religioso de San Agustín. Sin embargo, ya en Taciano (siglo II) se encuentra una noción religiosa, propia de la cristiandad temprana, que Jung emparenta fuertemente con la teoría de la *privatio boni*, ésta se refiere a considerar a Dios como *summum bonum* (Dios como el Bien sumo) y al hombre como único culpable del pecado, la caída y la maldad (Jung, 1951). San Basilio en esa misma línea explícitamente niega toda relación de Dios con el origen o la causa del mal y además da el paso siguiente de quitarle toda sustancialidad al mal, el cual afirma no existe en sí mismo sino como expresión de un estado lamentable del alma (una *mutilación del alma*), un estado anímico opuesto a la virtud (propio de los *frívolos*), originado por pura responsabilidad humana (Jung, 1951). En los siguientes autores que Jung (1951) cita al respecto, encontramos declaraciones de principio similares: “el mal no es sino un apartamiento del bien, por lo tanto, respecto al bien es secundario el mal” (San Juan Crisóstomo), “el mal no puede proceder del bien pues si viniera del bien, no sería

malo” (Dionisio Aeropagita), “lo que es malo por vicio, precisamente es bueno por naturaleza [...] el mal no es ninguna naturaleza, sino que recibió ese nombre de la privación del bien. De ahí que pueda haber bien sin mal, pero no puede haber mal sin bien, ni puede haber mal donde no haya bien” (San Agustín). Declaraciones todas que por cierto no se terminan de comprender adecuadamente sin aludir al contexto de discusión teológica del momento, ya que la iglesia se estaba intentando defender de las amenazas del dualismo metafísico, tanto del proveniente de la escuela gnóstica en los primeros casos, como la de la visión religiosa maniquea propias del tiempo de San Agustín, en el último.

Jung desarrolla ácidos argumentos para rebatir a estos autores, pues postula que pese a declararse monista, la cosmovisión cristiana y su declaración de principios frente al problema del bien y del mal, tenía por suerte que caer en un *dualismo de facto* mal disimulado. Pues las contradictorias afirmaciones dogmáticas respecto a Satanás, su poderío y su relación con la divinidad, son difícilmente conciliables en el marco del monismo católico. Contesta Jung (1951) sobre este punto:

Así cuando San Basilio afirma, por una parte, que el mal no tiene sustancia propia, sino que resulta ‘de una mutilación del alma’, y, por otra, está convencido de que hay realmente mal, funda la realidad relativa del mal en una real ‘mutilación’ del alma, que debe tener igualmente una causa real. Si el alma ha sido creada originalmente buena, entonces se ha corrompido realmente, y por una causa real [...] Si el diablo, por su parte, se apartó de Dios en uso de su libre albedrío, esto demuestra por un lado, que el mal ya estaba en el mundo antes del hombre, y éste no puede ser el único causante de aquél; y, por otro, que ya el diablo tenía un alma ‘mutilada’, mutilación de la que ha de responsabilizarse a una causa igualmente real. El defecto fundamental de San Basilio es la petición de principio, que lleva a contradicciones insolubles: se establece a priori que la independencia sustancial del mal debe negarse, aún frente a la eternidad dogmática del diablo. (p. 60)

En esta misma línea Jung (1951) para tratar de ilustrar la “absurdidad”, a su juicio, del principio de la *privatio boni*, señala que el argumento metafísico de la privación de sustancia del mal es comparable con intentar definir al frío extremo como una especie de “ausencia de calor”. Aunque técnicamente concede que es dable de definir que el frío del ártico de varias decenas de grados bajo cero contiene apenas un nivel de calor (en la medida

que aún está lejos del cero absoluto), se puede definir igualmente al mal como una privación –parcial o intensa– del bien, aunque, según su opinión, esto no quede más que como una petición de principios eufemística. “Como nosotros, pese a un calor de 230° sobre el cero absoluto nos congelamos miserablemente, así también hay hombres y cosas que, siendo creados por Dios, son mínimamente buenos y por ende máximamente malos” (p. 64). De esta forma Jung vuelve a intentar hacer énfasis en acotar sus intervenciones en el dominio estrictamente de lo psicológico donde el mal claramente tiene una realidad anímica en sí misma y dista mucho de concebirse como una simple falta de bondad.

Pese a las críticas que recibió en vida sobre estos postulados, Jung (1951) insiste en que se le califique de una especie de *neomaniqueo* o un dualista metafísico encubierto es un soberano sinsentido. Afirma que queda claro en sus postulados sobre el arquetipo central o *sí-mismo* en tanto *complexio oppositorum*, que a nada se inclina menos que al dualismo. Por otra parte, ironiza polémico frente a las contradicciones metafísicas católicas en torno a la reflexión sobre el mal, aseverando que dicha tradición no logra hacerse cargo de ellas:

¿Qué pasa con la eternidad del infierno, de la condenación y del diablo? Teóricamente todo esto debiera consistir en nada, pero ¿cómo se relaciona con el dogma de la condenación eterna? Y, si consiste en algo, difícilmente podría ser en un bien. Entonces ¿dónde está el peligro del dualismo? (p. 72)

Finalmente señala que su crítica contra la *privatio boni* también se asienta en que dicha teoría tiene una naturaleza demasiado optimista sobre el mal en la naturaleza humana y por otra parte, demasiado negativa sobre el alma⁵⁰ (Jung, 1951).

Se desprende de todo este recorrido que Jung tenía ideas definidas y críticas sobre el problema del mal y más específicamente sobre la realidad anímica de Satanás en la tradición judeocristiana. Pues Satanás encarna la personificación anímica viviente de la realidad del mal en el universo religioso occidental. Se subentiende que todo lo afirmado

⁵⁰Aludiendo con ello a la interpretación cristiana clásica de se desprende del *Summum bonum*: “todo lo bueno viene de Dios y todo lo malo del Alma del hombre”.

sobre el mal en el pensamiento de Jung en las reflexiones precedentes bien es aplicable también a la figura arquetípica de Satanás.

De esta forma Jung (1957) considera que al menos desde una perspectiva de la experiencia psicológica es parcialmente correcto postular un principio maligno externo que, al menos, facilite y gatille la tendencia humana hacia el mal,

esta última concepción tiene la gran ventaja de librar a la consciencia humana de una responsabilidad excesiva atribuyéndosela al Diablo, con lo que se hace honor, de manera psicológicamente correcta, a que el hombre es antes víctima de su propia constitución psíquica que su inventor arbitrario. (p. 280)

Si es que además Jung critica tanto a la *privatio boni* es porque considera que parte del discurso católico tiende a querer desembarazarse demasiado rápidamente del problema del mal, reduciendo a Satanás a una especie de duende maligno y juguetón, sin ningún poder real, líder de un ejército de traviesos gnomos y pequeños demonios. Por otra parte, si nos tomamos en serio parte de la dogmática católica respecto al problema del mal y reconocemos que aunque creado por Dios, Satanás tiene una poderosa (y peligrosa) *autonomía*, tiene además la cualidad de *eternidad*, y, por último, encarna el considerable rol de ser *el adversario de Cristo*, que incitó al pecado a los hombres y por tanto desencadenó la historia de la humanidad (en ese sentido él mismo hizo necesaria la encarnación de Dios para salvación de los hombres); entonces no nos queda más que reconocer en él un factor anímico autónomo poderosamente eficaz, dueño de una realidad operativa pragmática difícil de ocultar:

si el diablo tiene el poder para poner en peligro el sentido de la creación divina, o hasta para pervertirla, y Dios no le impide esta nefasta actividad sino que se arriesga a que decida el hombre, tan notoriamente torpe, inconsciente y fácil de pervertir, el espíritu maligno debe representar indudablemente, a pesar de cualquier aseveración en contra, un factor de fuerza incalculable. (Jung, 1942, p. 279)

Un análisis desde la perspectiva de la psicología de la religión lleva a Jung a reflexionar en torno al simbolismo trinitario cristiano, en contraposición con el problema de la

cuaternidad, símbolo que, gracias a sus propias investigaciones de la fenomenología de las vivencias religiosas, consideró como expresión del arquetipo central de la totalidad. Como no nos es posible abordar este problema en profundidad en este lugar, nos limitaremos a afirmar que Jung relacionó tempranamente la emergencia de símbolos cuaternarios (de entre los que destacan el símbolo del mandala y la cruz) con la manifestación operativa del *sí-mismo* en la consciencia, como bien lo demostró en los estudios que realizó sobre las vivencias religiosas comunes, y en el trabajo sobre la fenomenología onírica del proceso de individuación⁵¹. De esta forma postuló que la trinidad cristiana, de fuerte carácter masculino y diferenciado, en la medida que tendía hacia la manifestación de la totalidad psíquica naturalmente incorporaba *el cuarto perdido* que simbólicamente encontraba su expresión, ya sea en la incorporación del elemento femenino a través de la divinización de la virgen María (de ahí se entiende que considerara tan significativa y psicológicamente acertada la declaración del dogma de la ascensión de María en el reciente 1950), o en el elemento oscuro de la divinidad en la oposición de Satanás a la trinidad. Desde el punto de vista de la fenomenología de las vivencias religiosas es del todo correcto asumir la fórmula 3:1, ya que dicha relación parece ser universal, esto es arquetípica, propia de una de las formas de manifestarse del Self.

Desde esta comprensión, recoge el trabajo del célebre teólogo católico Georg Koepgen, y afirma junto con él que la noción de Satanás sólo es dable de entender en la medida que se relacione con el aspecto trinitario de Dios (Jung, 1940). Un diablo poderoso es incompatible con la imagen de Yahveh pero no sucede de igual forma si se la compara con el misterio de un Dios tripersonal, ya que pareciera ser que desde las profundidades divinas nace una libertad que permite a un diablo personal y contrario a la divinidad.

Por lo tanto, el diablo tiene personalidad autónoma, libertad y eternidad, y posee estas propiedades metafísicas en común con la divinidad, en tal forma que hasta puede existir contra Dios. Según ello, no es posible negar ya que sea católica la idea de la relación del diablo con la Trinidad y aún su pertenencia (negativa) a ésta. (p. 100)

⁵¹ Para un estudio más detallado ver Jung (1944).

El concepto de “proceso de individuación” ocupa un lugar central dentro del universo teórico junguiano. Con él se quiere hacer referencia a una tendencia natural y espontánea de la psique de crecimiento y realización de las potencialidades del individuo. Implica la paradójica noción de “llegar a ser/convertirse en lo que uno realmente es” y en cierto sentido se constituye como el paralelo psicológico del proceso transformación y crecimiento corporal (Recuero, 2007).

Pero esta relación sigue siendo oscura y abstrusa para la teología católica. Al menos desde el punto de vista psicológico Jung (1942) afirma el imperativo de validar al diablo como un factor anímico eficiente y real, lo que abriría la necesidad ya sea de reconocerle como antítesis de Cristo, en tanto opuesto equivalente⁵², o de incorporar la fórmula cuaternaria definitivamente.

El diablo es, sin duda, una figura escabrosa. En cierta manera no encaja con el orden cristiano. Por ello se disminuye con gusto su importancia por medio de un menosprecio eufemístico e inclusive desechando en forma consecvente su existencia; más bien se le carga a la cuenta de deudas del hombre y quienes así lo hacen son gente que protestaría enérgicamente si el hombre pecador pretendiera atribuirse igualmente el origen de todo lo bueno. Pero una ojeada a los textos sagrados es suficiente para hacernos ver la importancia del diablo en el drama divino de la redención. Si el poder del diablo hubiera sido tan insignificante como lo quieren ciertas opiniones, el mundo no habría necesitado ni siquiera el descenso de la divinidad o estaría en la mano del hombre hacer bueno al mundo, lo que, sin embargo, no ha sucedido todavía. (p. 282)

⁵² Lo que derivaría en una noción similar a la gnóstica en la cual Dios tuvo dos hijos, Satanael, el hijo rebelde y oscuro, y Cristo su segundo hijo.

Tercera Parte

Hacia un análisis simbólico hermenéutico de la figura de Satanás

*“En adelante, el Espíritu Santo interprete,
que el Padre les enviará en mi Nombre,
ese os lo enseñará todo y
os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho”.*

Juan 14, 26

Introducción

Llegados a este punto de nuestra investigación intentaremos realizar una propuesta integradora respecto del trabajo precedente. De esta forma trataremos de *tender puentes* entre el acercamiento predominantemente teológico de nuestro primer capítulo y sus conclusiones, respecto de los postulados psicológicos junguianos que acabamos de discutir.

Para ello este capítulo tendrá dos momentos, uno predominantemente simbólico interpretativo de Satanás y su *modus operandi* según los datos de la fenomenología anímica occidental, y una segunda parte en que ofreceremos una perspectiva hermenéutica sobre el *sentido y rol* de Satanás soportado por el trabajo investigativo realizado hasta este lugar. No es ocioso insistir en que las reflexiones y análisis siguientes son introductorios y tentativos, y que se ofrecen como hipótesis de trabajo a la espera de mayores investigaciones psicológicas que puedan enriquecer y complementar lo que aquí esbozaremos.

I. FENOMENOLOGÍA ANÍMICA DE SATANÁS

Si dejamos de lado momentáneamente el énfasis de Jung en la *realidad sustancial* del mal y Satanás, tal y como fue desarrollado en la parte final del capítulo anterior, podremos hacer una pausa reflexiva para así poder tomar el sendero de la *perspectiva fenomenológica* de la psicología de la religión (Jung, 1940). Recordemos, cómo sostuvimos en el segundo capítulo, que para Jung la psicología puede ocuparse de los fenómenos y vivencias religiosas en tanto *experiencias psíquicas* sin que con ello se impliquen “declaraciones de fe” sobre la realidad ontológica de las mismas.

La psicología, así entendida, sólo se ocupa del fenómeno de la experiencia religiosa como actividad de la psique humana, es decir, de cómo se manifiestan en la mente del hombre las ideas religiosas, las ideas que este tiene de Dios o del hecho que no tenga ninguna [...] En nuestra opinión, esos criterios metodológicos que propone Jung valen sea cual fuere la posición que se adopte acerca de la esencia de lo religioso [...] Creemos, por lo tanto, que observándolos con rigor puede elaborarse una auténtica psicología de la religión, una psicología de la religión que si bien estudia desde su particular ángulo, nada tiene que ver con las cuestiones propiamente teológicas o metafísicas. (Butelman, 1949, pp. 9-10)

Esto significará para nosotros que nos interesará discutir el problema de Satanás *en tanto experiencia psíquica concreta y real para la consciencia religiosa occidental*. Que Satanás exista como idea y vivencia anímica es un hecho psicológico apenas discutible. Como psicólogos deberíamos preguntarnos entonces: ¿Qué significa para el alma el fenómeno anímico Satanás?

Trataremos discernir, por tanto, la particular forma en que el factor anímico Satanás, aparece e influencia la consciencia: ¿tiene algún grado de coherencia o patrón en cómo se manifiesta fenomenológicamente en nuestra tradición espiritual?, ¿posee un *modus operandi*?, ¿con qué procesos psicológicos se relaciona?

Estas preguntas nos llevarán a considerar dos aspectos de la fenomenología religiosa en torno al problema de Satanás, a saber, el motivo arquetípico de la tentación y el problema de la *Hybris* espiritual, los que intentaremos enunciar introductoria y esquemáticamente a continuación. Se cerrará este aparatado sosteniendo algunas hipótesis respecto a las posibles consecuencias de desterrar a Satanás de nuestro universo simbólico de la mano del problema de la *hybris* negativa.

1.1 Sobre la Tentación

Revisando la literatura religiosa y psicológica en torno al *modus operandi* de Satanás según nuestra tradición, dimos con dos figuras anímicas universales, ambas en extremo complejas y dignas cada una por sí misma de un estudio en profundidad, a saber, la figura de la tentación y la posesión.

Hemos elegido discutir el problema de la tentación específicamente porque hemos considerado que corresponde de mejor manera con el espíritu del presente estudio. Por otra parte desde la perspectiva religiosa pareciera ser que la tentación es una vivencia anímica de mayor frecuencia y universalidad que la posesión en los procesos espirituales comunes del hombre occidental⁵³ (Fortea, 2004).

⁵³ El problema de la posesión es en sí mismo vastísimo y sumamente imbricado. Pese a lo interesante de su discusión para las ciencias sociales, y para la psicología analítica arquetipal específicamente, vamos a tener que renunciar a desarrollarlo dadas las limitaciones de espacio que tenemos para el presente estudio. Su análisis nos llevaría muy lejos de nuestros objetivos, por lo que lamentablemente deberá ser abordado en otra

Para poder entender de mejor manera el fenómeno anímico de la tentación, metodológicamente recurriremos a un análisis simbólico hermenéutico de la caracterización de la “personalidad” de Satanás tal y como aparece en la tradición judeocristiana, tanto en su documentación bíblica como en la tradición espiritual vivida de la que somos herederos, retomando así la perspectiva desarrollada en el primer capítulo de este trabajo. Al mismo tiempo, y como explicaremos en detalle más adelante, será valioso incluir también viñetas clínicas terapéuticas apropiadas para la discusión del fenómeno.

Para comenzar nos apoyaremos en el lúcido y valioso análisis interpretativo que realiza el filósofo católico Fabrice Hadjadj (2009) respecto a la *lógica de mal* y más específicamente de Satanás y sus particulares características. Con un estilo dinámico, honesto y poseedor de un notable sentido del humor Hadjadj parece compartir el interés interpretativo que nos alienta en este trabajo: intentar comprender la particular forma de operar de Satanás y cómo dicha figura anímica afecta concretamente la psique y el desarrollo espiritual del creyente.

Hadjadj (2009) señala que el encuentro de Satanás con Cristo, en el discutido pasaje de las tentaciones del desierto, es paradigmático y rico en enseñanzas espirituales expresadas de manera simbólica. Ya desde ese punto de partida, Satanás se muestra a sí mismo en una doble condición de insuperable *teólogo biblista* por una parte y temible *pedagogo* del pecado.

Nos vemos en la necesidad de transcribir el pasaje aludido de forma íntegra para poder desarrollar este punto:

Jesús fue conducido del Espíritu de Dios al desierto, para que fuese tentado allí por el diablo. Y después de haber ayunado cuarenta días con cuarenta noches, tuvo hambre. Entonces, acercándose el tentador, le dijo: ‘Si eres el Hijo de Dios, di que esas piedras se conviertan en panes’. Más Jesús le respondió: ‘Escrito está: No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios’. Después de esto le transportó el diablo a la santa ciudad de Jerusalén, y le puso sobre lo alto del templo y le dijo: ‘Si eres el Hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues está escrito: Que te ha encomendado a sus Ángeles, los cuales te tomaran en las palmas de sus manos para que tu pie no

ocasión. Para una interesante perspectiva comprensiva del fenómeno desde un punto de vista junguiano ver Craig (2009).

tropiece contra alguna piedra'. Replicole Jesús: 'También está escrito: No tentarás al Señor tu Dios'. Todavía le subió el diablo a un monumento muy encumbrado y mostrole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos. Y le dijo: 'Todas estas cosas te daré si, postrándote delante de mí, me adoras'. Respondiolo entonces Jesús: 'Apártate de ahí Satanás, porque está escrito: Adorarás al Señor Dios tuyo, y a él sólo servirás'. Con esto le dejó el diablo; y he aquí que se acercaron los Ángeles y le servían. (Mateo 4, 1:11)

Sorprende de entrada la sutileza de las tentaciones. Estas se encuentran realizadas con suma inteligencia y fina observación psicológica. Se puede apreciar desde ya que Satanás, como tentador, teje su ardid de forma suave, inteligente y natural.

La tentación aparece primero que nada como una cordial *sugerencia*, una *invitación* llena de buenos motivos, una pregunta inocente “¿y por qué no..?”, realizada bajo argumentos sensatos. Jesús está hambriento. Lleva cuarenta días y cuarenta noches de ayuno en medio de la soledad del desierto. La lógica satánica muy bien podría preguntarse sobre la anómala efervescencia y apasionamiento espiritual del practicante, aduciendo la desproporción de semejante ayuno, tal vez acusándole de arrogancia y ambición espiritual, o quizás comentando sobre la relativa inoperancia e ineffectividad de tal acción e invitándole mejor a involucrarse en actividades de desarrollo espiritual comprometidas con una transformación política y social concreta. Hadjadj (2009) muestra aquí la faceta de Satanás de *pedagogo del pecado*, de la mano de sus recomendaciones prácticas juiciosas:

¿Qué mal hay en contentar el hambre tras cuarenta días de ayuno? Vamos solo se trata de obrar un milagrito discreto, sin alharacas, en el secreto de las arenas [...] ¿Qué hay de malo en reponer fuerzas para ir después a comenzar la predicación? (p. 39)

Aludiendo a Santo Tomás (1274) Hadjadj nos recuerda que la tentación viene a cada uno según su condición, generalmente realizada sobre la base de lo que esa persona en específico se encuentre más apegada. Al hombre espiritual no se le tienta con pecados graves y grotescos, sino por pequeños deslices insignificantes (¿qué no eres humano acaso que no necesitas...?) que pueden cimentar la base de posteriores acciones más graves. Satanás

adopta su pedagogía en función de sus alumnos, primero se esfuerza en conocerlos y proponerles el crimen del que son capaces en breve. Rasca exactamente donde nos pica. Golpea, no tanto donde está el defecto de la coraza, sino donde brilla más, en el punto del que más orgullosos estamos y por eso menos prevenidos. (Hadjadj, 2009, p. 40)

La otra faceta de Satanás, la de biblista, se adivina también en medio de la confrontación que tiene con Cristo. Como discutimos en el primer capítulo, la comprensión del pasaje de las tentaciones sólo se comprende cabalmente si se hace referencia al Deuteronomio, de donde provienen las citas bíblicas de Cristo y que hacen referencia a los 40 años que el pueblo de Israel vagó por el desierto durante el éxodo. Como se aprecia en el relato una vez que Jesús le responde la primera incitación a la transfiguración de los panes con el Deuteronomio, Satanás replica con elegancia de notable exégeta aludiendo al salmo 91 para volver a tentarle.

En concordancia con ello, se aprecia en la fenomenología de los rituales de exorcismos, según los sacerdotes de mayor experiencia al respecto (Fortea, 2004), que Satanás se revela como un experto en conocimiento teológico, capaz de citar cualquier pasaje de las Escrituras con una tremenda propiedad. Pero como nos lo recuerda Hadjadj (2009) su uso de la biblia es frío y desencarnado, legalista y fundamentalista. El uso que hace Satán del texto bíblico está orientado a la ideología de la tentación, lo que lo hace más dramáticamente eficiente y difícil de discernir para el religioso:

emplea la letra de las Escrituras para corromper su espíritu. Y lo hace con una pertinencia, con un propósito, que extraviaría sin duda a esos protestantes que se saben de memoria muchos pasajes de la biblia y se los asesta a los católicos menos sabios para desanimarlos. *Sola scriptura*, esa consigna le gusta enormemente al diablo, si es que quiere decir Escritura sola y separada de Dios. (p. 35)

Satanás se vuelve a poner aquí sus ropajes antiguos del *fiscal del cielo* que, como vimos en el primer capítulo, le caracterizó durante su época veterotestamentaria. Su rol de acusador y perseguidor espiritual se tiñe de una inteligencia demoniaca, superior con creces a la de cualquier habilidad legalista humana. El tentador es dueño del argumento preciso y de la palabra -¡divina!- correcta, de un poder de convicción arrollador ante el que el

hombre, criatura débil, confusa y autocomplaciente, se encuentra en extremo indefenso, requiriendo con urgencia de acompañamiento⁵⁴ y protección divina para poder resistir dichas embestidas. Pues, por muy religiosa que sea la naturaleza del tentado, Satanás, como abogado maligno, buscará hacerle tambalear en su fe, sembrar dudas, acentuar contradicciones y alentar comportamientos autocomplacientes. Satán en tanto biblista, exégeta insuperable, es un problema anímico concreto y de difícil abordaje para la vida del creyente que busca inspiración en sus textos sagrados, ya que

la evidencia muestra que no hay ‘versículos satánicos’, sino un uso satánico de los versículos, sean los que fueren. Habría podido decir muy bien: ‘Está escrito: ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’, por tanto acuéstate con esta chica que te desea’. O también: ‘insulta a tu padre y a tu madre, pues está escrito: ‘A Dios solo darás culto’. Ningún versículo aislado está protegido frente a desviaciones. (Hadjadj, 2009, p. 38)

Como se ve, la biblia en tanto revelación divina, no está libre de desviación interpretativa y puede ser usada perfectamente para justificar las pretensiones y acciones lo más *demoniacas* imaginables, como, dicho sea de paso, lo atestigua la historia religiosa de la cristiandad (Hadjadj, 2009).

Esta imagen de Satanás como un terrible seductor atraviesa toda la historia de la experiencia religiosa de la cristiandad y se encuentra plásticamente ilustrada, por ejemplo, en la novela de Nikos Kazantzakis (1951) *La última tentación* en la que Satanás disfrazado de ángel logra hacer bajar de la cruz al mismo Jesús y convencerle de llevar una vida humana y terrenal. Sorprende de dicha obra literaria el arte camaleónico del tentador (aparece con una suave y hermosa apariencia de ángel), su gran potencia retórica en cómo sutil y paulatinamente va logrando convencer y seducir, hasta hacer justificables el adulterio y la poligamia bajo un disfraz compasivo, contenedor y amoroso con la naturaleza humana de Cristo. Descripción simbólica que encuentra su correlato en la imagen de Satanás como un monje mendigante, austero, sabio y bondadoso, que tan popular fue entre la iconografía medieval religiosa (Hadjadj, 2009). Satanás en ese sentido nos remite a la

⁵⁴ De ahí se entiende el énfasis que le otorga la iglesia católica al proceso de acompañamiento y discernimiento espiritual. El cual, por ejemplo, en el caso de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, contiene un prolijo y sutil nivel de diferenciación y *discernimiento de los espíritus*, justamente para comprender el origen divino o demoniaco de la inspiración (De Loyola, 1548).

figura arquetípica del lobo con piel de oveja, que pasta y se camufla entre el rebaño a la espera del momento oportuno para atacar.

Psicológicamente dichas metáforas anímicas significan para el creyente la necesidad de sostener una actitud interna de *atención y auto-vigilancia*, propia de quien tiene la mirada puesta en su interior y se ha comprometido con algún tipo de empresa espiritual, lo cual por otra parte coincide con una recomendación actitudinal que es común a todas las grandes tradiciones espirituales de la humanidad, pues el iniciado sabe que *su enemigo es interior* y aparece fenomenológicamente en la propia subjetividad a través de una serie de argumentos, emociones, sensaciones e intuiciones que buscarán hacerle perder el camino de esfuerzo y sacrificio que es la condición *sine qua non* de la transformación religiosa. Simbólicamente hablando dicha experiencia anímica se ve personificada en Satanás y en la recomendación cristiana de vigilancia y prudencia frente a las asechanzas del enemigo: “sean sobrios y estén despiertos, porque su enemigo, el diablo, ronda como león rugiente, buscando a quien devorar” (1Pe 5, 8).

Por otra parte, y muy relacionado con el punto anterior, sabemos que la personalidad de Satanás se revela en su dimensión de hábil *imitador* (Hadjadj, 2009). Es un imitador de la compasión, la fe, la humildad y cualquier otro valor espiritual verdadero. Suele presentarse bajo un disfraz espiritual, pues bien que mal Satanás es puro espíritu, portando una “compasión idiota”⁵⁵ e indulgente, una fe mesiánica y virulenta, una humildad visible, propagandística y compungida. Volviendo al pasaje de la tentación del desierto, no deja de llamar la atención que los tres lugares donde Satanás elige tentar a Cristo -el desierto, el templo y la montaña- son una réplica exacta de los tres lugares por excelencia donde se producía la revelación para el judío antiguo (Hadjadj, 2009).

Esta intuición temprana de la tradición judeocristiana, sobre el carácter imitador de Satanás, se encuentra ya presente en el mito de la caída de Satanás tal y como aparece en los apócrifos, en que se revela la pretensión satánica de una torcida *imitatio Dei*, un deseo mal llevado de equipararse al todopoderoso, una pálida parodia especular de Dios, que además vuelve a emerger con fuerza en el motivo religioso del deseo de Satanás de

⁵⁵ Término acuñado por Chogyam Trungpa para hacer referencia a una compasión falsa, complaciente, cómoda y falta de límites saludables, que infantiliza y no promueve el crecimiento de la persona (Midal, 2005).

concebir a su propio hijo, parodiando a la relación de Dios con Cristo, en la figura arquetípica del anticristo. Volveremos sobre esto más adelante.

Por mientras retomemos nuestro hilo argumentacional de usar el pasaje bíblico de las tentaciones como *amplificación arquetípica*⁵⁶ de lo que constituye dicha experiencia psicológica.

De partida diremos, siguiendo a Hadjadj (2009) en ello, que llama mucho la atención que las tres tentaciones consideradas en conjunto representan incitaciones contrarias en esencia y espíritu a las peticiones que aparecerán posteriormente en el padrenuestro. Lo que no hace sino resaltar la importancia de dicho pasaje y la fina sutileza demoniaca del *modus operandi* de la tentación:

donde el demonio le propone a Jesús transformar las piedras en panes, la oración pide a nuestro Padre de los Cielos *nuestro pan de cada día*. Donde lo lleva a la cima del Templo para que Jesús fuerce caprichosamente la voluntad divina, la oración responde: *Hágase tu voluntad*, la de Dios, no la mía. Donde le ofrece todos los reinos de la tierra si Jesús se prosterna ante él, la oración dice simplemente: *Venga tu reino*, el de la Verdad y el Amor, y no el mío. (p. 44, cursivas del original)

La relación especular inversa que emerge entonces entre el padrenuestro y el episodio de las tentaciones del desierto, viene a poner en evidencia su trascendencia como guía espiritual concreta de desarrollo humano, a la vez que revela los riesgos de la tentación sobre el camino religioso.

Con la primera tentación, la de convertir las piedras en panes, se encuentra expresada de forma simbólica la invitación al error de hacer caso exclusivo y predominante a la realidad del cuerpo por sobre el Espíritu (Hadjadj, 2009). La “pancarta” de Satanás se tiñe aquí de cualquier *ismo* que pretenda, bajo su plan de acción concreto y absoluto, resolver de forma definitiva la situación del sufrimiento del hombre. Poco importa si es comunismo,

⁵⁶ La amplificación es una metodología de análisis interpretativo desarrollada por Jung. Se la puede definir como “el enriquecimiento, a los fines de la interpretación, de todo símbolo o imagen producido por la fantasía, con material afín extraído de todo tipo de *creaciones espirituales de sentido similar*, es especial imágenes y símbolos mitológicos y folklóricos” (Butelman, 1949, pp. 13-14, la cursiva es nuestra). De esa forma la amplificación arquetípica buscaría iluminar la semejanza entre un *patrón organizativo específico* de la experiencia del individuo con un motivo vivencial universal humano (arquetípico), relacionándolo con contenidos simbólicos universales mitológicos, religiosos, literarios, etc. (Mattoon, 1980).

socialismo, capitalismo o fascismo, lo central es no perder de vista que la urgencia de nuestra civilización fue, es y seguirá siendo corporal, material y económica por sobre todas las cosas, y la promesa y misión central debiera ser la de realizar el paraíso en la tierra, a como dé lugar y *por nuestras propias fuerzas*. Según Hadjadj (2009) es la tentación del *humanitarismo*, pues ¿no es acaso el hambre la prioridad número uno que debiéramos subsanar antes que cualquier preocupación anímica y para qué decir espiritual? Como vemos es la misma consternación ante el derramamiento del perfume sobre Jesús en la cena de Betania de parte de Judas (o la de los discípulos según el evangelista que narre dicho episodio) quien protesta enérgicamente por el derroche de dinero que era perfectamente utilizable para dar ayuda a los pobres (Mc 14,1; Mt 26,6; Jn 12, 1).

Por lo demás ¿esa primacía del pan no formaba parte de la política de los emperadores, junto con los juegos, para debilitar toda contestación? Se puede entender entonces que, en el argot de otros tiempos, al diablo se le llamara el ‘Panadero’. Si la iglesia sólo se ocupara del pan se identificaría con el poder temporal, competiría con el estado, de suerte que el aparente abajamiento sería también su extensión totalitaria. Y además sustituyendo con el pan el sentido y la libertad, el hombre podría ser tratado como un animal. (p. 49)

Sin embargo, ya la segunda tentación nos previene para el error interpretativo fundamentalista opuesto a lo que llamamos humanitarismo, a saber, el *quietismo* espiritual. Pues, comienza su discurso el diablo, “si eres hijo de Dios”, si realmente esa es tu naturaleza entonces *déjate caer hacia abajo y permite que Él y sus ángeles te sostengan*. Gráficamente Hadjadj (2009) sostiene que Satanás podría argumentar aquí sobre la naturaleza espiritual y *elevada* del practicante espiritual, invitándole a dar vuelta la espalda a toda realidad ordinaria y mundana. La tentación se reviste de una falsa entrega a la “gracia divina”, o “al dejarse fluir con el río de la vida”, invocando quizás la perfección de la creación y la única necesidad de retirarse a algún lugar retirado del mundanal ruido para practicar el *wu wei* del verdadero Tao⁵⁷. Si es que alguien vendría a importunar a la puerta con asuntos ordinarios, políticos o económicos Satanás probablemente recomendaría, sostiene nuestro autor, dar la espalda a ello para sumergirse de nuevo en la más elevada

⁵⁷ Wu wei se refiere al concepto taoísta de “no-hacer” o “no-acción” propio del sabio y el hombre virtuoso que vive de acuerdo al orden perfecto del mundo (Soubllette, 1990).

contemplación, sabiendo que *no sólo de pan vive el hombre* y que Dios tiene su plan dispuesto para todo y para todos. ¿Por qué interferir?

La tentación aparece con su cara bífida, ya sea que dejemos el Caribdis del humanismo que da la espalda al espíritu y exalta el problema de lo material, para enfrentarnos a la Escila del quietismo espiritual que reniega de la carne para abrazar la contemplación desencarnada.

Abandonarse a Dios es abandonarse a la causa primera de todo obrar. Eso no conduce a la inercia, sino a una actividad superior, menos dispersa, más recogida, que sabe ir a lo esencial [...] Dejarlo actuar no es no hacer nada. *No tentarás al Señor tu Dios*. No harás como si, siendo él el creador, no debiera obrar por medio de ti, su criatura. (Hadjadj, 2009, p. 50, cursiva del original)

Finalmente en la última tentación Satanás invita, a través del rendirse y adorarle, a obtener un poder y control sobre todos los reinos de esta tierra, lo que Hadjadj (2009) relaciona con el *evangelismo* o el activismo misionero cristiano. Dicho en otros términos, la pretensión totalitaria cristiana de esparcimiento de la buena nueva, de la conversión del mundo bajo cualquier precio y a cualquier costo: la seducción de poder ver el propio credo finalmente reinando en todos los confines del planeta... *si tan sólo postrándote me adorases*. A la tentación del maligno se le opone la correcta comprensión de que

el Reino de Dios se anuncia en la pobreza. Se ama al prójimo en la proximidad. En el riesgo de un abrazo donde ese prójimo puede abrirse o puede estrangularnos. Un abrazo y no una llave de judo. Nada de seducciones psicológicas. Nada de palo y zanahoria, sino el pobre y el feo crucifijo... porque debe consumarse un encuentro personal ante el cual nosotros debemos desaparecer. *Al señor tu Dios adorarás*, tú y no un clon, y *sólo a él darás culto*, si bien no serás esclavizado por poder alguno de la tierra o del cielo, sino que serás libre en ese solo a Solo, en donde puesto que el Solo es también el Creador de todos los seres, podrás tener intimidad con cada ser. (p. 52, cursivas del original)

Así cada una de las tres tentaciones se presenta como una *imitación torcida* de virtudes espirituales verdaderas en el universo cristiano: humanitarismo maníaco y omnipotente en vez de amor a los pobres, quietismo e inercia contemplativa en vez de genuino abandono en

la Providencia y evangelismo mesiánico totalitarista en vez de humilde anuncio de la buena nueva.

Pero como ha sido dicho, el problema de la tentación dista mucho de ser una experiencia exclusiva de los maestros espirituales de la humanidad, ya sea que estemos hablando del enfrentamiento de Cristo con Satanás, o del paralelo arquetipal que encontramos en las tentaciones que sufrió Gautama Buda de parte de Mara, o de la vida religiosa espiritual de algún santo específico. Muy por el contrario, el motivo de la tentación durante el proceso de individuación es poderosamente arquetípico y universal, como se ve en los registros espirituales de nuestros antepasados religiosos, y como se puede apreciar hasta el día de hoy en las experiencias espirituales de muchos de nuestros contemporáneos (Fortea, 2004).

Desde este lugar es que nos parece significativo en este espacio incluir algunas viñetas oníricas, clínicas y de experiencias de estados modificados de consciencia, por su correspondencia simbólica con el patrón arquetípico de la tentación. Dicho sea de paso, el material que aquí presentaremos es inédito y es fruto de mi experiencia clínica como psicoterapeuta en los años que trabajé en la amazonia peruana, en el centro de tratamiento de adicciones Takiwasi⁵⁸ y corresponden a experiencias reportadas por pacientes en tratamiento por adicción, visitantes por breves estadías específicas y psicoterapeutas miembros del equipo terapéutico.

Dice la primera cita pertinente que se desarrolla en el transcurso de un trabajo en estado ampliado de consciencia:

[...] Después empezaron a aparecer y materializarse presencias oscuras por la sala, sentí que eran brujos y criaturas oscuras que estaban interfiriendo con los cantos, molestando a los curanderos. Sentía sus voces a mi lado, a veces inteligibles y otras no. Me empezaron a seducir con la posibilidad de ser curandero: “imagínate qué podrías hacer con la fuerza que tienes si la usarás sin

⁵⁸ Takiwasi, es un centro de tratamiento de adicciones y preservación de las medicinas tradicionales de los pueblos originarios, ubicado en la alta amazonia peruana. Cuenta con un vanguardista sistema terapéutico, de veinte años de experiencia clínica, que integra el trabajo de los curanderos locales a través de la toma de plantas maestras (algunas de las cuales como el brebaje Ayahuasca provoca estados ampliados de consciencia) en conjunto con la psicoterapia occidental. Más información ver www.takiwasi.com.

miedo”, sentí mi capacidad destructiva y de influir sobre la gente de mala forma, para mi propio goce, y me asusté porque en algún lugar mío algo le atrajo esa idea. Me daba vértigo enfrentar la posibilidad de aprender de curandero y me daba cuenta de que era algo que mentalmente había estado desechando hace tiempo pero que tenía el deseo de manera latente y se estaba manifestando. En un momento sentí que me pude desmarcar de esa voz que me estaba tratando de seducir elogiándome o hablándome de lo genial y fuerte que era y VI una criatura oscura que me estaba parasitando y que al verse descubierta se enojó y empezó a retorcerse sobre todo cuando me puse a rezar, encomendándome... ahí vino una oleada desde lo bajo y empecé a vomitar de una forma que nunca lo había hecho, fue con violencia, con contorsiones y con mucho ruido, tenía ganas de gritarle a esa cosa que se fuera, que me dejara en paz, y vomité con enojo, con repulsión y a parte del vómito salía otra cosa que no era material.

Como se aprecia en el relato, el patrón arquetípico es el de la seducción, la tentación con el poder y la posibilidad de establecer un *pacto* con lo demoniaco: “*te daré poder sobre todos los reinos de este mundo si postrándote me adorases*”. La tentación, como recordemos señalaba Santo Tomás (1274), aparece como invitación u oferta. No hay obligación para nadie, hay a lo sumo un intento de confusión mental aludiendo a las necesidades infantiles irresueltas de poder, reconocimiento y omnipotencia. Pero el paso final queda siempre sujeto al libre albedrío del individuo, que finalmente optará o no por seguir la lógica del mal.

Un interesante paralelo colectivo de esta vivencia religiosa lo encontramos en la actualización contemporánea de historias modernas de fuerte carácter arquetípico, como son “La guerra de las galaxias”, “El señor de los anillos” y “Matrix”, por nombrar unas pocas. La fuerza con que *fascinan* a las personas podría guardar relación con que en ellas se expresan motivos arquetípicos antiquísimos respecto del alma, recubiertos bajo una nueva forma simbólica. Recordemos que las historias y leyendas de una cultura se encuentran vivas en la medida que atraigan y afecten a sus habitantes y que detrás de las historias nuevas muchas veces se encuentra la estructura de un mito antiguo reinventado (Campbell, 1959). ¿No nos resulta familiar en ese sentido la invitación *ominosa* de “Darth Vader” de

unirnos al lado oscuro? *“Sólo tienes que rendirme culto y pleitesía y el poder del lado oscuro será tuyo”*. Como se ve el patrón estructural arquetípico guarda poderosas similitudes con lo que hasta aquí hemos desarrollado.

La fuerza corruptora del lado arquetípico oscuro es, cuando menos, una constatación de la fragilidad humana ante el poder de la figura anímica de Satanás (Jung, 1942) que explica la insistencia de la iglesia de cuidarse de sus andanzas (dejando a un lado el -mal- uso mediático de satanización del enemigo y de proyección de los propios aspectos sombríos sobre el mundo). En ese sentido y como señala la experiencia, mientras más espiritual sea la naturaleza de la personalidad, con mayor insistencia se verá tentada (Ávila, 1583). Volviendo al motivo anímico de nuestra última viñeta, la realidad muestra una triste tendencia en el amplio grado de corrupción que sufren algunos curanderos amazónicos en su camino de maestría de los estados alterados de consciencia. El curandero cuyo fin es ayudar al crecimiento y sanación de las personas, puede en su camino personal devenir brujo y “pactar” con la lógica del mal llenándose de orgullo, autocomplacencia y vanidad. El poder que van acumulando más temprano o más tarde amenaza volverse en su contra y los esclaviza haciéndolos proclive a sucumbir al mal uso de la verticalidad que es propia de la relación de ayuda maestro-discípulo, llevándolos a abusar de sus pacientes y aprendices, ya sea económicamente, ya sea sexualmente, y como se dice en lenguaje amazónico el curandero finalmente “se tuerce” (Mabit, 1996). Por supuesto, esto no es propiedad exclusiva de los curanderos amazónicos. Basta echar una somera mirada a las atrocidades de las que son capaces los sacerdotes católicos y los maestros espirituales orientales budistas, respecto a su desigual grado de desarrollo y muchas veces franca patología que padecen en las dimensiones sexual y ética (Wilber, 2007) para constatar cuán preocupante es la situación anímica de nuestro tiempo al respecto. Y como “quien esté libre de pecado que arroje la primera piedra”, nuestro gremio clínico no debiera pecar de fariseísmo acusativo, pues todo psicoterapeuta sabe cuán tristemente frecuentes son los abusos sexuales y de poder que se dan al interior de la díada clínica y que tan difíciles de nombrar, denunciar y tomar acciones concretas resultan para nuestras organizaciones de psicólogos (Guggenbühl-Craig, 2009).

¿Cómo hemos de responder entonces? ¿Qué defensas tiene la débil, ambiciosa e inestable naturaleza humana? El mismo Jung (1952b) en su ensayo “Respuesta a Job” comenta la desproporción de fuerzas entre la naturaleza puramente espiritual de Satanás y la realidad limitada e imperfecta de la consciencia humana:

Pero Yahveh se olvida de su hijo Satán. Si en ocasiones ni siquiera él ha escapado de sus argucias, ¿cómo puede pensar que vaya a hacerlo un hombre con una consciencia tan reducida y un saber tan imperfecto? [...] El hombre no podrá jamás enfrentarse a la astucia de Satán a menos que el Creador pueda o quiera poner freno a este poderoso espíritu [...] En realidad, sería necesaria una inteligencia sobrehumana para escapar a las astutas trampas de Satán. (pp. 428-429)

Este problema nos trae de vuelta a la lección religiosa que se desprende de los pasajes bíblicos, comentados en el primer capítulo⁵⁹, de la narración de la caída de los ángeles en la segunda carta de Pedro (2Pe 2, 4) y la carta de Judas (Jds 6), donde San Miguel al enfrentarse a Satanás se limita a decirle: “¡Que el señor te reprenda!” (Jds 9). Llama la atención en ese sentido la abierta abstinencia de la iniciativa personal combativa, la ausencia de acciones más enérgicas y decididas, y la ausencia de la pretensión de poder entrar en lucha directa con el tentador. Pasajes que, como veremos, apuntan justamente a lo que la tradición enseña de realizar cuando la personalidad humana se ve enfrentada con el tentador.

En concordancia con eso Hadjadj (2009) muestra de forma muy interesante la estructura de la forma de desencadenarse de la primera tentación y el primer pecado del hombre, a saber, el proceso relacional entre Eva y la serpiente del paraíso. En dicho pasaje, afirma nuestro autor, justamente se echa de menos la invocación religiosa apropiada de boca de Eva: “¡que el señor te reprima!” ante la invitación al diálogo de la serpiente. En cambio encontramos que Eva entra en el juego de Satanás (si asumimos la lectura cristiana clásica de relacionar la serpiente con Satanás) y pretende así poder enfrentarse por sus propios medios contra el tentador. “Ver cómo el astuto ha embaucado a la mujer es ver también cómo nos embauca a nosotros, y cómo nosotros nos dejamos cazar tontamente porque pretendemos responderle por nosotros mismos” (p. 106).

⁵⁹ Ver página 60.

Comienza el pugilato. Dice la serpiente a la mujer, “¿Cómo es que Dios os ha dicho: no comáis ninguno de los árboles del jardín?”. Respondió la mujer a la serpiente: ‘Podemos comer del fruto de los árboles. Más del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: ‘No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte’” (Gen 3, 1-3).

El cebo de la primera interpelación destaca por su absurdidad y grotesco error, dejando la impresión de estupidez en la serpiente, lo que, dicho sea de paso, infunde confianza y suficiencia a la mujer: “estúpido animal que no comprende nada, ¿cómo es que piensa que el humano de carne y hueso puede sobrevivir si es que Dios le hubiese prohibido alimentarse de los frutos de los árboles?” El tentador aparece premeditadamente pronunciando una declaración en apariencia torpe y falta de inteligencia para dar pie a la suficiencia humana. En este caso dicha breve interpelación ya es suficiente para que la misma Eva dé el siguiente pie en falso, focalizando su discurso en la prohibición de Dios y además... ¡añadiendo una prohibición extra! Pues, en ninguna parte aparece de la boca de Dios la prohibición de *no tocar* el árbol de la ciencia del bien del bien y del mal, como Eva afirma en su diálogo con la serpiente. Además se sabe que el árbol que estaba en medio del jardín del Edén es el de la vida (no se sabe la ubicación exacta que en el capítulo precedente del Génesis Dios le da al árbol de la ciencia del bien y del mal), por lo que el énfasis en el árbol del conocimiento delata el ansia que ya se encontraba en Eva sobre ese árbol en específico. Eva misma de esta forma pavimentaba el camino a la serpiente para que ella dé su golpe final, después de haber conocido el anhelo escondido en el corazón de su víctima, a través de la conocida invitación a comer del árbol del conocimiento: una vez realizado dicho acto al contrario de la muerte espera el conocimiento divino del bien y mal y la igualdad definitiva con Dios, afirma la serpiente seductora (Hadjadj, 2009).

No deja de llamar la atención que la tentación se construye sobre la base de un deseo del todo legítimo y universalmente presente en el corazón del hombre, pues Eva añora para sí la sabiduría y el conocimiento divino; ¿existe pues en la tierra alguna naturaleza medianamente despierta que no comparta en lo profundo de su corazón dicha añoranza? ¿Por qué entonces la radicalidad del castigo? La serpiente adivina ya de entrada el profundo deseo de verdad y conocimiento que anida en su alma (deseo que por lo demás proviene de la misma constitución con que Dios dotó a su criatura), el problema aparece en cambio con *la invitación a apropiarse de forma indebida de dicho conocimiento.*

De la mano de la tentación emerge el motivo igualmente arquetípico de la *transgresión* o el robo del conocimiento divino de parte del no-iniciado. Como nos enseña el texto del Génesis:

lo malo no es la cosa que se vislumbra, sino la manera de alcanzarla. El verbo empleado (*laqakh*) puede traducirse por ‘tomar’, ‘adquirir’, ‘apoderarse’. Ahora bien, para la verdadera sabiduría, ya proceda de los oídos de una fe amante o bien de los ojos de una alma bienaventurada, no se trata ni de tomar ni de soltar la presa. Se trata de dejarse tomar por la gracia. (Hadjadj, 2009, p. 141)

En la transgresión espiritual se produce un *robo prometeico* del conocimiento divino de parte de un buscador que no tiene ni la preparación ni la maduración de un proceso iniciático adecuado. La tentación se constituye como una especie de atajo del necesario sufrimiento y esfuerzo que requiere la transformación espiritual verdadera.

Destaca en ese sentido el poderoso paralelo que existe entre dicho motivo arquetipal con el terrible problema de la drogadicción de las sociedades modernas, pues resulta notable y simbólicamente coherente con lo que aquí estamos postulando que todas las plantas y sustancias que se constituyen como drogas en nuestra cultura son en su origen plantas sagradas, *plantas de conocimiento* de hecho, para las sociedades tradicionales (Mabit, 1997). Piénsese sin más en el uso ritual y religioso de la coca, el alcohol, el cannabis, la amapola, por nombrar unas pocas y sus paralelos adictivos en el “mundo civilizado”. La tentación para los adictos modernos se actualiza justamente como una invitación a apropiarse de dichas plantas de conocimiento sin el contexto ni la preparación adecuados, un atajo para obtener la experiencia divina en que la deidad se vuelve demonio y se apodera del alma del sujeto como consecuencia de su trasgresión espiritual (Mabit, 1995). Nuevamente el problema, como en el jardín del Edén, no es el deseo, en sí mismo noble y respetable, de conocer a Dios, sino el actuar demoniaco de querer hacerlo por las propias fuerzas y bajo los propios medios, un robo satánico ilegítimo que, como señalaba Hadjadj, usurpa el lugar de la gracia y la misericordia divina que se regala a manos llenas al humilde y perseverante buscador espiritual, que por lo demás cuenta con el amparo de la estructura de su tradición religiosa. Requisitos todos que en el caso del uso recreativo,

autocomplaciente, narcisista y adictivo de las antiguas plantas sagradas de los consumidores modernos, están lejos de cumplirse.

Pero volvamos de esta digresión. Hemos dicho que la tentación opera como una invitación, una seducción por lo general sutil y discreta a transgresiones menores que van *in crescendo* según la naturaleza del tentado. También dijimos que se manifiesta en el motivo anímico de realizar un *pacto* (el mito de la venta del alma al diablo) alimentando las fantasías infantiles de omnipotencia, reconocimiento y poder. Pero es importante especificar que la tentación no opera exclusivamente en este sentido. Satanás parece operar tanto alimentando el orgullo personal para fomentar el espejismo de una exaltación personal grandilocuente, como empujando al miedo y la desesperanza a través de la debilidad y el error humano (Hadjadj, 2009).

En este último sentido destaca un *modus operandi* satánico, no ya desde la invitación a la autosuficiencia y la soberbia, sino a la *disminución del valor humano* haciéndolo caer en la duda y la desesperanza, con lo que busca anularle y hacerle abandonar su búsqueda espiritual. Ilustrémoslo nuevamente con una viñeta de un estado modificado de consciencia, esta vez de un paciente con adicción al cannabis que padecía de una fuerte depresión:

[...] de pronto estaba en medio de un pantano gigantesco, era desolador, gris y parecía totalmente muerto, a no ser por un árbol tétrico y moribundo que estaba en el centro del pantano. El árbol era el corazón del pantano en cierta medida... era una especie de criatura que se alimentaba de la tristeza y la desesperanza... yo podía ver las raíces de este árbol que sobresalían en el aire y se movían como serpientes, era repugnante. Yo sabía que el árbol tenía que ver con mi depresión y tenía un componente maligno demoniaco evidente... esa cosa no quería que me mejorara, quería dejarme en medio de ese pantano, chupándome la energía y la sangre... quería que me entregara y me rindiera, que me muriese ahogado en medio del fango y la soledad de ese lugar de mierda.

La tentación aquí aparece invertida, simbolizada en la vivencia afectiva del pantano y la entidad autónoma central de esta especie de árbol-parásito. Para dicho paciente era una tentación que le invitaba a la desesperanza y a la depresión, a la cual por otra parte se había

rendido y entregado en más de una ocasión en su vida. Según su relato buscaba infundirle una falta de confianza en su proceso de crecimiento y búsqueda, seduciéndole con el dejarse dominar y parasitar por la desidia, la tristeza, la desesperación, lo que por otra parte sabía le mantenía en un lugar infantilizado y en extremo dependiente.

Otra viñeta, de un terapeuta esta vez, que va en una dirección símil señala:

Sentí que había una presencia horriblemente oscura y pesada en la sesión como nunca antes había sentido. De pronto empezaron unos efectos como si hubiese fumado marihuana y estuviese con paranoia, sólo que aumentado exponencialmente y sostenido en el tiempo. Sentí una angustia como no pensé que se podía. Se me impuso el pensamiento que todo era una farsa. Todo era una gran mentira: No había espíritu. No había Dios. No había conocimiento. No había nada y sentí una desolación enorme y pensaba de que todo Takiwasi, todos los curanderos, toda mi vida era una gran mentira. Esa era la gran revelación, y sentía que un velo profundo se había roto y ya no había cómo repararlo salvo mintiéndonos y haciendo como si nada. (...) Se me vino la imagen de las crónicas de Narnia y el resplandor del amanecer, donde llegan a una isla donde tus sueños –oscuros- se hacen realidad. Cada uno escuchaba y percibía demonios y espejismos propios... y estábamos todos encerrados en ello. Nadie sabía nada y esa era la más profunda verdad (...) Sentí que la sesión se había salido por completo de control. Y ya no sabía en qué confiar. De hecho sabía que NO SE PODÍA CONFIAR EN NADA. Yo aguantaba como podía en mi puesto para no desbordarme, gritar que pare todo de una buena vez. Estaba en la boca de una entidad oscura y demoniaca, de inconmensurable poder que ponía pensamientos en mi cabeza a su merced y me trituraba entero, me di cuenta que no podía confiar en ninguna percepción ni pensamiento que viniera de ese lugar, pues estaba en medio de un ataque fuertísimo de nihilismo y sin sentido... una desolación y vacío aterrador me envolvió.

Como se ve gráficamente la tentación aquí toma la vertiente de la *duda* que erosiona la confianza básica que sostiene la posibilidad de la exploración psicológica y espiritual. Los testimonios de ataques de dudas, falta de fe, desolación, sin sentido y lejanía de la presencia

de Dios, son abundantes en los relatos experienciales cristianos y han sido relacionados de modo general con el motivo anímico de lo que San Juan de la Cruz llamó la noche oscura del alma (Marrion, 2000). Aunque dicho sea de paso, no todos los religiosos que atraviesan estos estados de desolación y falta de fe coinciden en atribuirle a Satanás el origen de esas vivencias.

Aún así, vemos como en esta doble vertiente de la acción de la tentación se aprecia en la fenomenología anímica aquel factor psicoide y autónomo denominado Satanás sobre el alma del hombre, ya sea en el debilitamiento del espíritu a través del tormento del miedo, la duda y la desesperanza, ya sea a través del engrandecimiento del orgullo del autoensalzamiento personal: “Ahí lo tenemos debatiéndose [a Satanás]. Pisotea al hombre para aliviar sus celos, se prohíbe por tanto enorgullecerlo. Lo eleva, por el contrario, para cazarlo en su orgullo, se impide entonces aliviar su envidia” (Hadjadj, 2009, p. 131).

No quisiéramos cerrar este apartado sobre la tentación sin dejar de explicitar un aspecto de la tentación que desarrollaremos con mayor profundidad en la segunda parte del presente capítulo, a saber, el problema del *sentido* espiritual de la tentación (y por tanto de la acción de Satanás). Pues para un porcentaje importante del pensamiento católico el problema de la tentación de Satanás es interpretado bajo el contexto de la prueba espiritual, *permitida y alentada por Dios*. Con esto nos referimos a que si bien Satanás opera, como se ha visto, movido fundamentalmente por el odio y envidia hacia los hombres, sus acciones son reprogramadas por la providencia como una forma de santificar, purificar y perfeccionar el espíritu humano, como se intuye por ejemplo en el relato de Job (Hadjadj, 2009). El mismo Santo Tomás (1274) insiste en señalar que pese a que el ataque de la tentación proviene de la malicia de los demonios que intentan impedir el progreso espiritual de los hombres, paradójicamente suelen, en el mejor de los escenarios se entiende, cooperar y permitir la evolución anímica de aquellos. *Dios sabe servirse del mal, ordenándolo hacia el bien*. Volveremos sobre este punto más adelante.

1.2 Siguiendo a Lucifer: del orgullo y la hybris

Aunque desde una perspectiva rigurosamente exegética no existe razón alguna para igualar a Lucifer con Satanás (Haag, 1981), y aunque de igual forma muchos religiosos e incluso exorcistas católicos prefieren separar a Satanás de Lucifer por considerarlos dos entidades demoniacas distintas (Fortea, 2004), desde una perspectiva simbólica nos permitiremos considerar a Lucifer como otro nombre con el que se señala aquella realidad anímica autónoma denominada Satanás. Lucifer en ese sentido nos abre metafóricamente a un aspecto de Satanás que en este punto resulta importante volver a destacar, a saber, la predominancia del pecado de orgullo y soberbia como el distintivo por excelencia de lo demoniaco⁶⁰.

Lucifer, como *portador de la luz*, nos retrotrae inmediatamente al mito de la caída del más glorioso y perfecto de los ángeles de Dios, el que en un arrebato de orgullo y amor propio quiso igualarse y rebelarse contra su creador. Dice el conocido pasaje bíblico al respecto:

¿Cómo caíste del cielo, Lucifer, hijo de la Aurora? ¿Cómo tú, el vencedor de las naciones, has sido derribado por tierra? En tu corazón decías: ‘Subiré hasta el cielo, y levantaré mi trono encima de las estrellas de Dios, me sentaré en la montaña donde se reúnen los dioses, allá donde el norte termina; subiré a la cumbre de las nubes, seré semejante al Altísimo’. Mas ¡ay! has caído en las honduras del infierno, al fondo del sepulcro. Y todos los que te vean, te despreciarán. (Isaías 14:12)

Aunque conocido es que dicho pasaje se refiere a la caída del rey de babilonia, el texto ha servido de base para la posterior construcción simbólica de la leyenda sobre la caída de Lucifer y la noción de que el orgullo es el más grave de los pecados (Salmo 19:14). En ese sentido se nos vuelve a hacer presente la cualidad de *pedagogo del pecado* de Satanás, ya que su propia historia de autocondenación viene a ilustrar uno de los riesgos principales del camino de desarrollo espiritual, el que hemos estado comentando a través del análisis de la figura de la tentación a la soberbia: Satanás

da testimonio con su propio ejemplo: él, el jefe de los ángeles, la primera de las criaturas, tomó ocasión de su propia excelencia para hacer un solo, como se dice en la música, y

⁶⁰ Ver página 65.

Lucifer, el portaluz, se convirtió en príncipe de las Tinieblas. Cuanto mayor es el don de Dios, siempre que no se trate de Dios mismo, mayor también es el riesgo de enorgullecerse. (Hadjadj, 2009, p. 41)

Psicológicamente dicho motivo anímico nos trae de vuelta al problema de la *hybris* que discutimos en el segundo capítulo⁶¹, pues una de las formas en que la soberbia puede ser entendida psicológicamente es pensando a un complejo del yo que no reconoce su relación de dependencia e inferioridad respecto de los contenidos de lo inconsciente y, específicamente, en relación al arquetipo central del Self. De esta forma el complejo del yo se apropia ilegítimamente de contenidos que debieran permanecer autónomos por definición y que necesariamente tienen que tener la característica de ser experimentados como un *otro* interior. Lucifer se asemeja a un complejo del yo que pretende constituirse como el único dueño de la casa en que habita, tomando como propios los contenidos del self, *inflándose*, renegando de su condición de criatura y dependencia última con la divinidad, y extendiéndose más allá de sus límites naturales.

Lo problemático del camino espiritual es que, como dijimos que afirmaba San Pablo, *el saber hincha*, y es en extremo grande el riesgo de que el yo se siente con apropiarse de la revelación, identificándose con ella en un *furor curandis* mesiánico, carismático y evangélico, que puede intentar dar testimonio de ella y, de paso, de forma sutilmente demoniaca auto-promocionar la propia comprensión y entendimiento.

En la medida que nuestro conocimiento de la verdad crece, en la medida que se manifiesta nuestro empeño en transmitirla, en esa medida aumenta la capacidad de pecar gravemente: no sólo en lo formal porque pecamos bajo el sol, sino porque podemos disfrazar, aunque fuera una sola iota, el depósito de la fe [...] Los fariseos, perdón, los cristianos de hoy, y no los publicanos y las prostitutas, son los únicos capaces de acercarse a la perfección demoniaca, a esa fe orgullosa, segura de su salvación, despreciativa con los demás pecadores. (Hadjadj, 2009, pp. 178-179)

¿No está plagado el Nuevo Testamento de historias donde Cristo desenmascara la espiritualidad soberbia, refinada y orgullosa de los fariseos y maestros de la ley? Existe

⁶¹ Ver página 101.

cierta concordancia interpretativa en considerar que el ejemplo de humildad y servicio de Cristo que aparece en las escrituras tiene una finalidad prescriptiva para la vida espiritual de los creyentes, e invita en ese sentido a un real camino de auto-desprendimiento como antítesis radical del auto-ensalzamiento luciferino (Ávila, 1583; Aquino, 1274; Hadjadj, 2009). Lo complejo es que, como señala el motivo anímico de la tentación, Lucifer cuenta con inteligencia sobrehumana y cuenta con una hábil forma de “meter la cola” sin que siquiera nos demos cuenta de ello, pues puede fácilmente disfrazarse bajo un ropaje piadoso, humilde y compungido... siempre que sea bien visto y reconocido por un amplio y nutrido escenario.

¿Quién puede estar demasiado seguro de sí?

El borracho que regaña por lo bajo con lo invisible atraerá siempre la indulgencia y la simpatía. El religioso imbuido de sí mismo provocará la mayor de las repugnancias. En *El triunfo de la humildad*, una pieza dramática de Santa Teresita, Lucifer se dirige a San Miguel a propósito del mal que amenaza especialmente a las carmelitas: ‘Me da mucha risa tu ejército de vírgenes... ¿no sabes que yo también tengo derechos sobre él? Soy el príncipe del orgullo; ahora bien si las vírgenes son castas y pobres, ¿qué tienen más que yo? También yo soy virgen y, prodigando riquezas a los hombres, las desprecio para mí como si fueran humo... Me vas a contestar: ¿y tú practicas la obediencia?... Ay, Miguel, soy tan astuto como tú... No, yo no obedezco de buen grado, pero me someto a las órdenes de Dios contra mi voluntad; las vírgenes también pueden obedecer guardando en el fondo de su corazón su propia voluntad, pueden obedecer y desear mandar; ¿Qué hacen entonces más que yo?’. En verdad hacen menos, si realmente son religiosas: dejan hacer al Esposo. (Hadjadj, 2009, p. 206)

Un contenido onírico de un hombre de mediana edad y de fuerte conciencia religiosa viene a complementar simbólicamente el punto en discusión:

Veía a un joven que había decidido tomar un camino de vida sencillo y humilde. Gente de su familia lo habían puesto en una situación donde tendría que ir a perfeccionarse y a estudiar lejos para el auto-engrandecimiento familiar. Veo una escena del joven peleando con su padre o alguien similar, diciéndole algo así: ‘¿Es

que no entiendes?... paso todo mi día orando a Dios, anhelándolo a él, rezando y esforzándome por escuchar la voz de Dios en mí. ¡Estoy desesperado! Quiero consagrarme a él'. Y luego en otro lugar veo al joven afirmar: 'Haré lo que tenga que hacer', en relación a tomar la invitación de su familia, de su madre específicamente, de ir a estudiar lejos para convertirse en abogado, aunque él dejaba en claro que lo que lo movía a irse era el deseo de Dios. Su madre llegaba y le seducía con la invitación y él la tomaba pero decía que la despreciaba en su interés de que luego de su formación, a su vuelta, pudiese ayudarla a posicionarse bien socialmente.

El joven empezaba a hacer sus maletas, le rodeaba esta gente especial, amigos suyos de mucho tiempo, con quienes había crecido. Él decía entonces en voz alta: 'Además parto porque hubo una profecía respecto de mí... 'serás un hombre que será conocido por largas generaciones y tendrás un lugar importante en la historia... pero serás conocido no por el Amor a Dios sino por 'el hombre que hizo cumplir la ley'. Ante el peso y tristeza de la revelación uno de los hombres le pregunta: 'Entonces, ¿por qué partes de todas formas Caifás?'. Y con un estremecimiento, yo que contemplaba toda la escena, comprendía que el joven era Caifás y el que le había preguntado era Cristo y que todos los ahí reunidos participarían más adelante de una u otra forma, en uno u otro bando, en la pasión de Cristo e incluso los que eran amigos íntimos como Caifás y Cristo cumplirían con roles opuestos y antagónicos, lo que hacía más dramático y doloroso el proceso de la muerte de Cristo en manos de sus antiguos amigos. Yo pensaba en el sueño: ¿Cómo ese joven con tanta sed de Dios podría convertirse en el cómodo y rígido Caifás de después? ¿Cómo llegaría a corromperse tanto en su afán de poder? Caifás ante la apelación triste y con conocimiento de lo que iba a pasar a Cristo (el único que sabía dolorosamente el destino de todos), le responde mientras seguía haciendo sus maletas: 'Si es que ese es mi destino y la voluntad de Dios, que así sea'.

Este sueño, como producto inconsciente compensatorio espontáneo de una consciencia comprometida en cuestiones de índole religiosa, viene a ilustrar gráficamente el riesgo del *apasionamiento espiritual* autocomplaciente, soberbio y luciferino en un

proceso de involución espiritual de aquel que se deja seducir con la tentación del poder, la fama y el reconocimiento –recordemos que quien seduce a este Caifás onírico es *su familia*, la madre y el padre de ese aspecto psíquico específico. Este Caifás onírico nos recuerda fuertemente la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-17) en que el fariseo satisfecho de sí mismo ora con la frente en alto, lleno de autosuficiencia y orgullo espiritual, dando gracias *por no ser como los otros hombres*. La auto-exaltación dramática de sí –“¡YO que oro hacia ti día y noche y que no me importa lo terrenal!”– con el autoengaño de pretender estar más allá del deseo de gloria y poder (cuando justamente es lo que aparece como fuerte motor motivacional) y el optar deliberadamente por pasar a la posteridad por hacer cumplir la justicia más que el amor de Dios, configuran a este Caifás moderno como el que va a traicionar al Cristo –interior– verdadero por su apego a la ley por sobre el *caritas*. Sueño que como se ve puede ser fuertemente compensatorio de una conciencia inflada, ciega a estos aspectos sombríos de su vida religiosa.

Nuevamente aparece aquí la posibilidad de establecer una *amplificación arquetipal* con el mito contemporáneo de *Anakin Skywalker* en el proceso de convertirse en *Darth Vader*, tal y como aparece en la saga de “La guerra de las galaxias”. Anakin es un joven y extremadamente talentoso aspirante a “jedi” (nombre de una orden religiosa-marcial) que destacaba del común de sus pares por sus inmensos dones en fuerza, poder y habilidad. Cuenta la historia que lo que mueve en apariencia a Anakin para tomar el camino de la corrupción espiritual (representado en el motivo de “pasarse al lado oscuro de la fuerza”) es el amor a su mujer y el deseo de rescatarla de una muerte inminente. Pero, de forma paradójica, es justamente a través de este *pacto con el lado oscuro* que él terminará transformado en el autor de su aniquilación. Así como Anakin “se tuerce” para salvar a su amada y termina asesinandola, allí nuestro Caifás dice abrazar el poder *para hacer la voluntad de Dios*, sin darse cuenta que con ese acto se convertirá él mismo en quien dictará la sentencia y asesinará a su “amado Cristo”.

Pero esta lección anímica de la vida espiritual de nuestro soñante ya se encuentra reflejada casi textual en otro pasaje neotestamentario:

No es el que me dice ¡Señor!, ¡Señor!, el que entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre del Cielo. En el día del juicio muchos me dirán: Señor, Señor, profetizamos en tu Nombre, y en tu Nombre hicimos muchos milagros.

Yo les diré entonces: No los reconozco. Aléjense de mí todos los malhechores. (Mt 7, 21-23)

El orgullo espiritual se constituye de esta forma como una de las tácticas favoritas por excelencia de Lucifer: aunque se hicieran muchos milagros, se expulsaran demonios y se gritara a viva voz la propia fe (mientras más estridente mejor), todo esto se tuerce en una fe demoniaca en la medida que la personalidad no se haga transparente y maleable para dejar actuar la verdadera voluntad del aquel “gran Otro” interior.

Pero ¿cómo definir mejor ese desorden en el impulso por servir a Dios y parecerle? Santo Tomás emplea palabras sorprendentes. Lo llama ‘*posesión de la bienaventuranza postrera por las propias fuerzas*’. ¿No es ésa la virtud primordial del hombre lleno de confianza en sí mismo? Y sin embargo, querer obtener la propia felicidad y la de los demás por uno mismo supone cambiar necesariamente la providencia por el planning, seguir una rutina sin acontecimientos, no encontrar la resistencia del otro, en fin, no acoger a Aquel que viene. El diablo es un hacedor. Sabe hacer caridad en tanto que no sea para vivir de ella. (Hadjadj, 2009, pp. 79-80, cursiva del original)

Esta última dimensión de Satanás como *soberbio hacedor espiritual* se abre paso en el carácter narcisista y orgulloso de algunos movimientos espirituales contemporáneos con pretensiones mesiánicas de instauración del anhelado paraíso en la tierra, de la mano del mito (en su sentido simbólico, no peyorativo) del fin de los dos milenios de influencia de la constelación de piscis y el cambio a la era de acuario. El renacimiento en la posmodernidad de la idea de una *new age*, la posibilidad de una nueva era en que se produciría un salto evolutivo de consciencia a nivel colectivo mundial, muchas veces se ha disfrazado de un sectarismo de iniciados, poseedores de la nueva y última gran revelación de la espiritualidad o de la psicología evolutiva, develando el aspecto sombrío de estos movimientos llenos de soberbia y fundamentalismo (Babbs, 1991). Aquí la posibilidad de cambio y transformación real de las personas suele quedar como telón de fondo bajo la aplastante lumbrera sanadora, ya sea el caso de una “vanguardia radiante”, de un “movimiento integral” o de un “*evolutionary enlightenment*”. El punto es que cuando el emisor del mensaje se hace más importante que el mensaje en sí mismo empiezan los

problemas, y podemos comenzar a sospechar de cierta “soberbia espiritual”. No es que el querer cambiar las cosas y hacerlas mejores, favorecer la evolución y el desarrollo del alma humana, sea algo en sí mismo diabólico. Nada de eso. Muy por el contrario es dable de pensar que el impulso evolutivo de perfeccionamiento que vive en el corazón de los hombres guarda relación con una tendencia natural y orgánica de la creación (Wilber, 2007) y desde la perspectiva teológica incluso es atribuible a la naturaleza de la revelación y al misterio de la encarnación (Keating, 1992). Lo “satánico” corresponde a la *pretensión de realizar el cambio por la propia fuerza*, obnubilado por la propia capacidad, derramando amor compasivo hacia los prójimos mientras se contempla a través del rabillo del ojo en el espejo. Aunque lo que se busque y anhele sea extirpar el mal de la humanidad, el propio Satanás estará de nuestro lado alentándonos en la empresa, mientras se confíe exclusivamente en la propia suficiencia y capacidad, ya sea esta intelectual, emocional o espiritual... omniquadrante y omninivel.

El que testimonia con suficiencia, testimonia contra sí mismo, sea cual sea la veracidad de su testimonio, porque el verdadero testigo de la Verdad no puede ser autosuficiente: signo puro, debe ser transparente para Aquel de quien da testimonio, que él reconoce como mayor y ante el cual se humilla y desaparece para que el otro pueda ir a su encuentro. (Hadjadj, 2009, p. 176)

Coincidimos con Hadjadj en apelar a C.S. Lewis (1942) en su lúcida sátira *Cartas del diablo a su sobrino* para señalar que uno de los objetivos fundamentales de los demonios debiera ser mantener a la iglesia lo más pequeña posible para poder gatillar en sus miembros esa mórbida excitación anímica, ese estado espiritual de soberbia farisaica y agresiva, propia de las sociedades secretas e iniciadas:

mientras conceda más importancia a las reuniones, a los panfletos, a la política, a los movimientos, a las causas y a las cruzadas que a las oraciones, a los sacramentos y al amor al prójimo, será de los nuestros –y cuanto más ‘religioso’ sea (como nosotros lo entendemos), con más seguridad nos pertenecerá. (p. 29)

Pues bien, hasta aquí con estas reflexiones. Hemos intentado analizar introductoriamente la forma de manifestarse de Satanás, en tanto factor anímico, de la mano del motivo de la tentación y del problema de la soberbia y la *hybris* espiritual. No quisiéramos, sin embargo, cerrar esta parte de este capítulo sin aventurar breve y esquemáticamente las posibles consecuencias psíquicas de la erradicación de la figura de Satanás del mundo imaginal simbólico, retomando así la discusión sobre el estado actual de la reflexión teológica contemporánea de nuestro primer capítulo y los comentarios de Jung sobre las posibles consecuencias psicológicas de no incluir adecuadamente el factor anímico Satanás revisadas en el capítulo segundo. Nos guía para eso la pregunta: ¿Qué es lo que sucede psíquicamente cuando el factor de carácter arquetípico Satanás, en tanto encarnación del Mal, es erradicado del universo simbólico?

Jung (1952b), en “Respuesta a Job” esboza ciertos comentarios al respecto señalando el riesgo de lo que aquí denominaremos como *hybris negativa*, o la identificación e inflación de la consciencia con la fuerza arquetípica oscura, una vez que la realidad sustancial de Satanás ha sido eliminada.

Coincidimos con Jung (1952b) en que existe cierta limitada interpretación católica que, justamente con el fin de prevenir el peligro de la *hybris* espiritual, tiende a exteriorizar la divinidad como algo que se encuentra exclusivamente *allá afuera*, cortando el vínculo interior de coincidencia de Dios con el alma del hombre. Esta ha sido una de las críticas fundamentales a la falta de mística y experiencias de consciencia unitiva con/en Dios de la tradición católica (si se la compara con la oriental por ejemplo), salvo quizás en las vivencias de sus grandes místicos; lo que, por otra parte, no hace más que acentuar la brecha existente entre esos hombres realizados espiritualmente y el resto de los pecadores ordinarios, los que darían muestras de una repudiable soberbia al declarar anhelar dicha realización espiritual (Keating, 1986). Por otra parte, la concepción de Dios como *summum bonum* y la eliminación de Satanás como un factor anímico real y efectivo, según Jung (1952b), confluyen para desembocar en un escenario donde existe una lamentable polarización del hombre respecto de su creador, quedando el hombre como el único depositario del mal.

Si no se objeta nada a esta antítesis entre el hombre y Dios, se llega -*nolens volens*- a la conclusión cristiana: *Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*, con lo que la creatura es puesta de forma absurda en contradicción con el Creador, imputándose al mismo tiempo una grandeza directamente cósmica o demoníaca en el mal. (p. 469, cursivas del original)

Repitamos nuevamente lo que Jung (1942) decía respecto de la eliminación o reducción de la realidad anímica de Satanás: “[el mal] se le carga a la cuenta de deudas al hombre y quienes así lo hacen son gente que protestarían enérgicamente si el hombre pecador pretendiera atribuirse igualmente el origen de todo lo bueno” (p. 282).

Desde este lugar se comprende la realidad espiritual en cierto grado desamparada del católico clásico contemporáneo: la mayor parte de su tradición, so riesgo de pecar de soberbia, le recuerda su calidad de creatura y externaliza a Dios como un otro lejísimos - allá en los cielos- de su realidad anímica, omitiéndose deliberadamente todas las enseñanzas bíblicas que refieren a la secreta identidad de Dios con el corazón del hombre (o dicho en lenguaje no teísta, como veremos en la segunda parte de este capítulo, a la posibilidad que la consciencia trascienda al complejo del yo y abrace radicalmente al Uno no-nacido); y al mismo tiempo, se elimina a Satanás del universo simbólico religioso por considerársele una figura anticuada, pasada de moda, propia de una espiritualidad retrógrada. Queda, entonces, este católico moderno a eones de distancia del Dios que su corazón anhela y con el peso del mal arquetípico a cuestas, lo que se podría correlacionar con esa atmosfera anímica religiosa culposa y autoflagelante de la tradición católica, que tanta mala fama le ha traído hasta nuestros días. Resulta importante entonces distinguir entre la sana, reparadora y sobria consciencia del pecado personal, la natural imperfección, incompletitud y dependencia del complejo yo (antes que Satanás nos tiene con juegos de importancia personal, soberbia y vanidad vacua), con el estado de *inflación negativo* mórbido de apropiarse de la energía arquetípica maligna que, por definición, también trasciende a lo personal y humano. Nuevamente en este caso se trata de discernir y distinguir el mal personal, humano, sombrío y natural, de fuerzas espirituales autónomas que, según muestra la investigación de la fenomenología religiosa, también tienen independencia respecto del yo y le trascienden por lejos (Jung, 1940).

Satanás, al menos desde el punto de vista psicológico y para desgracia de los teólogos modernos, también tendría una razón de ser dentro de la higiene anímica interior. Podría permitir “*relacionarse con*” (en la medida que el mito esté vivo) aspectos de la psique profunda y colectiva que, digámoslo nuevamente, son y deben ser independientes del complejo del yo. Esto último no significa, bajo ningún pretexto, caer en la otra tentación opuesta de satanizar infantilmente el pecado personal y desresponsabilizarse de la propia sombra. No hay nada que le guste más a Satanás que la proyección del propio pecado, ya que como vimos en el segundo capítulo es lo que soporta los conflictos personales y las cruzadas odiosas colectivas contra los demonios de más allá de la frontera; y a la vez gusta también de la *asimilación por el mal* al no poder reconocerle simbólica y “externamente” al *enemigo*, debilitando el espíritu cargándole con su numinosidad arquetípica.

II. EL SENTIDO DEL DEMONIO

Llegados a este punto el lector se dará fácilmente cuenta de cuán probablemente *contagiados anímicamente* estamos por nuestro anfitrión al permitirnos comenzar esta segunda parte de este capítulo con tan pomposo y grandilocuente título. Confesemos la culpa de antemano. Pero para ponerlo en perspectiva puede resultar efectivo quizás volver a la metáfora anímica de nuestro prefacio onírico... ya que la propuesta siguiente se intenta erigir como una interpretación de sentido tentativa y cautelosa, un “descuartizamiento” de Satanás *permitido y transitorio*, hasta que la complejidad del fenómeno vuelva en sí misma a cobrar vida propia y se salga de la caja donde intentamos acomodarlo. Con respecto a estos asuntos ningún paso puede estar dado con suficiente confianza pues el terreno que se explora es por sobre todas las cosas oscuro y complejo, y uno adivina ya de entrada la pobre limitación del intelecto para intentar señalar estas cuestiones.

Emprendamos pues nuestro último recorrido de la mano de dicha vivencia simbólica y bajo ese contexto imaginal.

2.1 Desde Yahveh a Cristo y al Paráclito: Sobre la evolución de la manifestación de Dios

La historia de la evolución de la figura de Satanás en la tradición judeocristiana que realizamos en el primer capítulo, se nos presentó indisolublemente ligada a la particular concepción de la divinidad del pueblo israelita en un primer momento, y más tarde a la forma en que fue concebida por la cristiandad. Curiosamente, durante el curso de nuestra investigación sobre Satanás y su particular fenomenología anímica tal y como es concebida en la historia de nuestra civilización, comenzó a perfilarse bajo el horizonte teórico la crucial intuición sobre su íntima imbricación en el drama divino y como su mutación durante los años ha tenido que ver con el proceso en curso de la revelación y manifestación de Dios, o, dicho en un lenguaje más psicológico, cómo Satanás y su rol han cambiado en la medida que la *imagen de Dios* (tal y como esta se manifiesta en la experiencia anímica de los hombres) ha tenido un proceso de evolución en la historia espiritual de Occidente.

Si nos remontamos a lo desarrollado al comienzo de nuestro estudio recordaremos que caracterizamos a la fe judaica en Yahveh como particularmente monoteísta en contraste con los cultos y religiones circundantes. El logro evolutivo de la fe hebraica concibió a Yahveh como único y absoluto Dios rector del universo espiritual, dotándolo a su vez de una personalidad particularmente inestable y contradictoria, en que éste podía ser caprichosamente (esto es, irracionalmente) violento y destructor, y a la vez fuente de toda sabiduría y misericordia. Recordemos que, como ya afirmamos previamente, para el espíritu religioso originario del pueblo Israelí toda dicha y toda adversidad, ya sea esta física o moral, encontraba su origen en Yahveh, único Dios. Jung (1952b) concuerda con este análisis sobre la personalidad contradictoria de Yahveh al afirmar que esta deidad

era presa de emociones desmesuradas y que sufría precisamente a causa de esta desmesura. Yahvé se confesaba a sí mismo que la cólera y los celos le consumían, y que el conocimiento de ello era para él algo doloroso. La inteligencia coexistía con la falta de inteligencia, igual que la bondad con la crueldad y el poder creador con la voluntad de destrucción (p. 378).

Esta forma de *imaginar* la deidad aparece plástica y dramáticamente ilustrada en el relato veterotestamentario de Job, *el justo sufriente*, quien pese a su impecabilidad existencial y religiosa es duramente castigado por Dios, bajo la influencia de su hijo Satanás. En Job aparece esta dualidad contradictoria de la naturaleza de Yahveh que, como discutimos en el primer capítulo⁶², fue experimentada en toda su *numinosidad* por la consciencia de Job, lo que le trajo como consecuencia su maduración y transformación espiritual. Job

no se engaña con respecto a la unidad divina, y ve claramente que Dios se contradice a sí mismo, de hecho tan radicalmente como para que su siervo pueda estar seguro de que encontrará en Dios a quien le ampare y defienda de Dios mismo. La misma certeza que Job tiene de la maldad de Yahvé la tiene de su bondad. De un hombre que nos hiciera daño no deberíamos esperar a la vez que nos ayudara. Pero Yahvé no es un hombre; es ambas cosas, fiscal y defensor a una, y cada uno de esos aspectos es tan real como el otro. Yahvé no está

⁶² Ver página 29ss.

escindido, sino que es una *antinomia*, una antítesis interna radical, presupuesto indispensable de su enorme dinamismo, de su omnipotencia y omnisciencia. (p. 381)

Yahveh entonces es poseedor de una naturaleza contradictoria, justa, misericordiosa, colérica y terrible, donde además destaca como una cualidad central el gran *celo* con que vigilaba la fe de su pueblo. Como afirma Jung (1952b) Yahveh desde muy temprano muestra un interés genuino y apasionado por los hombres y en especial por su pueblo elegido, lo que facilitó que se pudiera establecer *un particular estilo vincular* entre la deidad y el hombre. Yahveh, a diferencia de otras deidades, se preocupa por lo que hacen, piensan y sienten los hombres y es extremadamente celoso de la fidelidad de su pueblo. Al respecto Jung (1952b) considera que ésta es de hecho una de las diferencias centrales entre Zeus y Yahveh, en la medida que el primero cuidaba un tanto asépticamente el orden del mundo, no moralizaba sino que más bien se limitaba a cuidar del destino del hombre de forma instintiva y, más allá de los sacrificios y respetos que debían presentarle de cuando en vez, no tenía ninguna pretensión ni plan específico para el destino del hombre, quienes no le interesaban realmente (salvo en los recurrentes casos en que deseaba saciar alguna de sus pasiones eróticas o resolver problemas vinculados con sus descendientes directos). A Zeus le importaban más sus propios asuntos y las cosas del Olimpo. “Yahvé en cambio, estaba interesado en los hombres. De hecho, estaba incluso extraordinariamente interesado en ellos” (p. 382). Esto es lo que permitió, según Jung, que el motivo arquetípico de la *alianza* entre Dios y los hombres se estableciera y fecundara en la intuición espiritual del pueblo hebreo: la comprensión de la especial relevancia que tenía la humanidad (e Israel más específicamente) en el destino divino de los planes de Dios.

Pero esta alianza, esta significación particular que tenía la humanidad para el plan original divino, no fue establecida de forma definitiva y sin ningún tipo de contradicciones de parte de Yahveh, como se puede apreciar a través de toda la literatura veterotestamentaria. Muy por el contrario, es propio de la intuición espiritual del antiguo pueblo hebreo el alto grado de *ambivalencia* e inconformidad que mostraba Yahveh con su imperfecta creación humana. Es común en la atmósfera anímica del Antiguo Testamento la sensación de la constante amenaza de que Yahveh decidiera de una vez por todas aniquilar por completo a la deficiente humanidad. Lo cual para el moderno no deja de ser

sorprendente y confuso, pues ¿cómo es que Dios al momento de la creación no hizo uso de su omnisciencia para prever el curso de decadencia moral de su frágil criatura desde el Edén en adelante? ¿Por qué tanta sorpresa, escándalo e ira entonces? El arrepentimiento y desilusión de Yahveh respecto del hombre no deja de ser confuso e intrigante y, si no estuviera en el libro sagrado, bien podría considerarse una herejía, pues la imagen especular que se devuelve es la de una especie de alfarero que ante la frustración e inconformidad con su imperfecta creación amenaza con romperla violentamente en pedazos (Jung, 1952b). De hecho, es lo que sucede en varias partes del Antiguo Testamento, ya sea con el diluvio universal, ya sea con la destrucción de Sodoma y Gomorra, Yahveh desilusionado de su criatura la destruye parcialmente. Eso redundaría directamente que en muchos lugares (como en Job por ejemplo) sean los mismos hombres que deban *recordarle* (¿a Yahveh se le olvida?!) a Dios sobre su alianza, le inviten a no quebrantarla y respetarla, le recuerden que es misericordioso y amoroso, y que él mismo ha tomado un compromiso con su criatura⁶³.

Este extraño no uso de su omnisciencia y de ambivalencia respecto de la criatura se aprecia fuertemente en la historia de Job. Como afirmamos en el primer capítulo Schärf (1951) sospecha de una duda inconsciente de Yahveh sobre la fidelidad de Job (aunque una simple consultación a su omnisciencia le habría evitado hacer pasar a su siervo por su calvario... lo que sin embargo, hay que decirlo, también le habría traído la imposibilidad a Job de transformarse en la travesía) lo que le hace abandonarse a la incitación de Satanás.

La facilidad con la que Dios abandona a Job a su suerte a merced de las criminales agresiones de Satán prueba que, si Yahvé duda de su siervo, es por haber proyectado sobre un chivo expiatorio su propia tendencia a la deslealtad. Hay cosas que invitan a sospechar, en efecto, que Yahvé se dispone a aflojar la alianza matrimonial con Israel, pero que, sin embargo, se oculta a sí mismo sus intenciones. (Jung, 1952b, p. 403)

Esto es lo que da sustento a considerar dicho relato mitológico como una “amplificación imaginal” de un drama espiritual vivido en la consciencia religiosa de un pueblo entero. De ahí su eficacia y trascendencia. En el libro de Job, entre otras cosas, se

⁶³ Ver por ejemplo Jeremías 14, 21; Judit 9, 18; Salmo 25, 6; Salmo 74,2; etc.

encarna la compleja ambivalencia de Dios hacia el hombre, que, pese a su pacto, no termina nunca de estar seguro de abrazar por completo a la humanidad o destruirla definitivamente.

Parte de esta ambivalencia del Yahveh veterotestamentario se aprecia en una tendencia de la divinidad que preconfigura el misterio de la encarnación, a través de cierto impulso inconsciente y desordenado hacia el hombre en el relato mítico de los ángeles que bajan a la tierra en el libro del Génesis (Gen 6, 1) y en el apócrifo de Henoc, ambos comentados en el primer capítulo⁶⁴. Como afirmamos entonces, se aprecia en estos relatos el motivo de una “salida en masa” de doscientos ángeles del cielo hacia la tierra, liderados por Azazel, quienes enamorados por las mujeres humanas, bajaron para procrear una raza de gigantes y enseñar a los hombres las artes y las ciencias. Se aprecia entonces, desde el Génesis mismo, *un impulso divino hacia los hombres*, un deseo de encarnación de una parte de la divinidad (el considerable número de 200 ángeles) que sin embargo aún es inconsciente, impulsivo y desordenado por lo que da consecuencias negativas: la inflación psíquica de una humanidad inmadura para el encuentro (gigantes que terminan devorando hombres), y una reacción divina compensatoria a través del relato del diluvio subsiguiente. Jung (1952b) ve en ello el germen del motivo de la encarnación y la renovación de Dios padre a través de su hijo y el cambio de actitud definitiva de la divinidad hacia el hombre, terminando con la ambivalencia divina veterotestamentaria y abrazando de una vez y para siempre a su creación:

La escisión pleromática es un síntoma, por su parte, de una escisión mucho más profunda en la voluntad divina: el Padre quiere devenir Hijo, Dios quiere hacerse hombre, el amoral quiere llegar a ser exclusivamente bueno, y el inconsciente quiere tornarse consciente y asumir responsabilidades. Sin embargo, todo ello se encuentra aún *in statu nascendi*. (p. 437, cursivas del original)

De esta forma, *la imagen de Dios* da muestra de un proceso evolutivo de paulatino revelamiento, donde desde un Yahveh ambivalente, ora injusto, celoso, impredecible y colérico, ora misericordioso, justo, sabio y bondadoso, que a ratos considera seriamente quebrantar su pacto y alianza con los hombres para, dejándose llevar por su cólera divina, destruirlos definitivamente; se da paso al suceso espiritual más significativo de la vida

⁶⁴ Ver página 40.

espiritual de Occidente: la consumación de la encarnación divina y el compromiso definitivo de un Dios amoroso con los hombres, que de ahí en más, gracias al Dios hecho hombre, participarán para siempre del misterio de consustancialidad con el Padre tal y como Cristo prometió a sus ahora hermanos de la humanidad entera.

Jung (1952b) considera de esta forma que el libro de Job se constituye como un hito de la espiritualidad hebraica que en cierta medida facilita y hace precipitar el proceso de transformación de Yahveh en el Dios *exclusivamente* amoroso y bondadoso cristiano; ya que en la medida que deviene el drama de Job, no sólo éste sale transformado por la experiencia vincular con la divinidad, sino que también a Yahveh le es dable tomar consciencia de su enantiodromía y paradoja: el drama de Job permite la transformación mutua del hombre y de Dios, ya que al igual como señala la investigación analítica profunda, en el proceso de hacer consciente aspectos que anteriormente dormían en el océano insondable de lo inconsciente: no sólo la consciencia es transformada (y el complejo del yo por tanto como su máximo representante), sino que también lo inconsciente deviene en cambio por el proceso de diálogo y roce con la consciencia⁶⁵ (Jung, 1951).

Las cosas ya no podían seguir siendo lo que hasta ahora; el Dios 'justo' no podía seguir cometiendo injusticias, y el 'Omnisciente' no podía seguir comportándose como un hombre ignorante e irreflexivo. Ahora es absolutamente necesario reflexionar sobre sí, y para ello requiere sabiduría: Yahvé debe acordarse de su infinita sabiduría. En efecto, si Job conoce a Dios, Dios tiene también que conocerse a sí mismo. Sería inadmisibles que la doble naturaleza de Yahvé fuera conocida por todos y permaneciera, sin embargo, oculta para él. Quien conoce a Dios influye sobre él. Su fracaso en perder a Job ha transformado a Yahvé. (Jung, 1942b, p. 403)

Este cambio de actitud en *la forma de manifestarse de la divinidad* respecto del hombre va terminar de coronarse con el acto del sacrificio del propio hijo de Dios hecho carne, hecho hombre. Se acerca así la anterior inconmensurable diferencia y lejanía entre la naturaleza divina y la humana: a través de la encarnación Dios se aproxima a la humanidad

⁶⁵ Ver al respecto página 91.

haciéndose hombre y el hombre, a su vez, se espiritualiza siéndole concedida la gracia de compartir la esencia divina.

Se avecina un gran cambio: Dios *quiere renovarse en el misterio de las bodas celestes* (como lo habían venido haciendo desde siempre los principales dioses egipcios) y *hacerse hombre*. Para ello Yahvé parece servirse del modelo egipcio de la encarnación del dios en el faraón, modelo que por su parte es tan sólo una copia del *hierosgamos* eterno y pleromático. Con todo sería una equivocación suponer que este arquetipo se repite, por así decirlo, de forma mecánica. Por lo que sabemos, las cosas nunca han discurrido de este modo, pues las situaciones arquetípicas retornan únicamente debido a razones muy particulares [...] Dios, en efecto, desea transformar su propia esencia. La humanidad ya no será aniquilada, como antaño, sino *salvada*. (p. 410, cursivas del original)

Lo interesante es, como hemos visto a lo largo de este trabajo, que este proceso de revelación y cambio divino en curso viene acompañado de un particular movimiento de transformación de Satanás. Como afirmamos en el primer capítulo, Satanás, ya en el Antiguo Testamento, va invistiéndose de ciertas características otrora pertenecientes a Yahveh: su rol de fiscal, acusador y perseguidor, aquel agente psicoide autónomo que *prueba, desafía y testea* al hombre y el aspecto divino que encarna el énfasis en la Justicia de Dios en oposición a su Misericordia⁶⁶. En el Antiguo Testamento Satanás se va paulatinamente cargando del aspecto “oscuro” de Yahveh, aspecto que él va a terminar de renunciar definitivamente en su abrazo compasivo a la humanidad a través de su renovación arquetípica en Cristo. No deja de ser significativo entonces, remarquémoslo nuevamente, que uno de los pocos textos que según la exégesis histórico crítica pueden sin lugar a dudas ser atribuidos a Jesús sobre Satanás sea el breve inciso que aparece en Lucas 10, 18: “*Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo*”, pues parte central de la buena nueva del mensaje de Cristo viene a señalar la pérdida del antiguo lugar de Satanás como hijo (aspecto) de Dios y la posibilidad que éste venga a imponer su lógica acusativa, perseguidora y dura con los hombres. Que Satanás caiga del cielo, significa entonces, que el *caritas* divino prevalece: el rostro amable y bondadoso de Dios se ha tornado de una vez

⁶⁶ Ver capítulo uno respecto al análisis de los textos de Job, Zac 3 y 1Cró 21.

y para siempre hacia los hombres en un mensaje de Amor salvífico y compasivo. La visión de Cristo de la caída de Satanás

está relacionada con la inmersión en el tiempo de un hecho metafísico, la separación histórica definitiva (por el momento) de Yahvé y su hijo oscuro. Satán ha sido expulsado del cielo y ya no disfruta la oportunidad de arrastrar a su Padre a otras empresas dudosas. Este 'suceso' nos aclararía que Satán desempeña una función tan secundaria -apenas un pálido recuerdo de lo que desempeñara en el pasado merced de su anterior relación de confianza con Yahvé- en todas las ocasiones en las que hace aparición en la historia de la encarnación. Está claro que ha perdido el favor paterno y que ha tenido que partir hacia el exilio. Con ello ha sufrido por fin -aunque en términos tan relativos como sorprendentes- el castigo que echábamos de menos en el libro de Job. Pero aunque Satán ha sido alejado del Reino celestial, sigue siendo el señor del mundo sublunar. (Jung, 1952b, p. 423)

Este cambio de rol y de características que sufre Satanás termina de consolidarse y definirse con la entrada del tercer aspecto de la divinidad en la escena anímica. Pues esta maduración del proceso de la revelación, este *cambio de actitud* consciente y transformación de Dios, se instala definitivamente en el corazón del hombre a través de la actuación del Paráclito, el que será el encargado de sellar esta nueva alianza entre Dios y los hombres. El Paráclito, como tercera persona de la trinidad, es cosustancial con el Padre y con el Hijo: *Dios está plenamente presente en cada una de las tres personas trinitarias*, de forma tal que el hecho que Jesús haya dejado al *espíritu de verdad* entre los hombres sugiere que el misterio de la encarnación promete ser continuado en el tiempo en todo aquel que nazca de nuevo, *desde arriba*, en el Espíritu Santo. Cuando el Espíritu Santo fecunda, por decirlo de alguna manera, el alma de un hombre este se aproxima al estatus también de Hijo de Dios:

Si seguimos desarrollando la doctrina del Espíritu Santo (lo que no ha sucedido dentro de la Iglesia, por razones comprensibles) llegamos indefectiblemente a la siguiente conclusión: cuando el Padre aparece en el Hijo y alienta al unísono con éste, y el Hijo deja al hombre este Espíritu Santo, entonces el Espíritu Santo alienta en los hombres, y con ello alienta entre los hombres, el Hijo y el Padre. Con ello el hombre alcanza la calidad de hijo

de Dios y las palabras de Cristo ‘dioses sois’, aparecen bajo una luz muy peculiar. (Jung, 1942, p. 269)

Este giro en el drama divino se presenta entonces aún más radical en cuanto al involucramiento definitivo del hombre en este misterio. No es que solamente Dios haya decidido encarnar *una vez* entre los hombres como hecho histórico temporal (lo que en sí mismo ya sería bastante notable), sino que además, a través de lo que nos comunicó su manifestación encarnada, este misterio promete repetirse de ahí en más, pero no sólo en un hombre, sino en todos. Con la irrupción del Paráclito en la escena religiosa, la humanidad entera queda elevada y espiritualizada (al menos en potencia claro está) mediante la acción de este Espíritu que sopla donde quiere y que no se sabe de dónde viene ni adónde va.

Cristo opina que el que crea en él, es decir, crea que él es Hijo de Dios, podrá hacer las obras que él hace, y mayores aún [Jn 14, 12]. Cristo recuerda a sus discípulos que se les ha dicho que son dioses [Jn 10, 34]. Los creyentes o elegidos son hijos de Dios, y ‘coherederos de Cristo’ [Rm 8, 17]. Cuando Cristo abandone el escenario terreno, rogará a su Padre que envíe a los suyos un ‘Defensor’ (el ‘Paráclito’), el cual permanecerá con ellos y en ellos por toda la eternidad [Jn 14, 16s]. Sin embargo, ese Defensor es el Espíritu Santo, el cual es enviado por el Padre, y éste ‘Espíritu de la verdad’ instruirá a los fieles y los ‘guiará hasta la verdad completa’ [Jn 14, 26; 16, 13]. De acuerdo con estas palabras, Cristo pensaba que Dios se hace constantemente real en sus hijos, es decir, en sus hermanos y hermanas en espíritu, y que sus obras no tenían por qué ser necesariamente las mayores. (Jung, 1952b, p. 426)

Se entiende entonces que la tensión Cristo-Satanás quede maximizada en una polarización dramática y extremadamente opuesta. Si alguna vez ambos aspectos anímicos estuvieron contenidos en la figura paradójica de Yahveh, hemos visto que a través de la maduración del proceso de revelación divina se produce una bipartición definitiva, que deja a Cristo encarnando el aspecto divino amoroso, fraterno y solidario con la humanidad, que pretende ‘jalar’ y elevarlos, por medio de la acción del Paráclito, a su naturaleza espiritual verdadera; Satanás, por otra parte, se inviste de las cualidades oscuras arquetípicas que rechazan la dimensión divina de la humanidad y se pone “manos a la obra” para, movido

por su soberbia y envidia hacia los hombres, impedir a como dé lugar el reconocimiento de esta comunión íntima del alma humana con Dios, ya sea degradando a los hombres, ya sea alentándolos a la soberbia e inflación psíquica de la *apropiación* narcisista de esta revelación espiritual, como vimos en la primera parte de este capítulo.

Con el derramarse de la tercera Persona de la divinidad, es decir, del Espíritu Santo, en el hombre, da comienzo un proceso de cristificación que afecta a un gran número de seres humanos, y entonces surge el problema de si todos ellos serán también hombres-dioses en un sentido pleno. Una transformación de esta naturaleza, sin embargo, conduciría a conflictos insoportables, para no mencionar aquí la inevitable inflación a la que inmediatamente sucumbiría el común de los mortales, todavía manchados por el pecado. En este caso lo mejor es acordarse del apóstol Pablo y de la escisión de su consciencia. Pablo sabía, por un lado, que era un apóstol iluminado que había sido llamado directamente por Dios; por otro, sin embargo, conocía también que era un pecador incapaz de escapar al ‘aguijón de la carne’ y al ángel satánico que le atormentaba. En otras palabras, incluso el hombre iluminado sigue siendo el que es. Y eso que es nunca deja de ser otra cosa que su yo, un yo limitado frente a aquel que en él habita, y cuya figura, carente de límites conocidos, le rodea por todas partes, profunda como los fundamentos de la tierra y vasta como el cielo. (p. 484)

2.2 *Sobre el rol de Satanás*

Desde esta comprensión que hemos venido desarrollando en las últimas páginas es que reaparece nuevamente la idea junguiana de la tensión arquetípica Cristo-Satanás como símbolo del arquetipo central, según lo que desarrollamos en el segundo capítulo. Recordemos que para Jung (1951) la figura anímica de Satanás viene a completar la manifestación simbólica del Self, tal y como aparece en las experiencias religiosas del hombre occidental, ya que “el símbolo de Cristo es incompleto como totalidad en el sentido moderno, porque no incluye el lado nocturno de las cosas, sino que lo excluye expresamente como contraparte luciferina” (p. 54). Como hemos visto recién, sólo con Cristo aparece un Satanás realmente oscuro y maligno que se intenta alzar como verdadero

adversario del plan divino de redención para la humanidad. No obstante, no deja de ser altamente paradójico que, para la simbólica patrística de la primera cristiandad, tanto Cristo como Satanás compartían ciertas caracterizaciones simbólicas, verbigracia, el león, la serpiente, el ave, el cuervo, el águila y el pez, “y que Lucifer, la *stella matutina*, designa tanto a Cristo como también al diablo” (p. 82, cursiva del original).

Según lo comentado en el capítulo dos, Jung (1951) relaciona simbólicamente la emergencia del cristianismo con el fin de la era de Aries (el carnero que voluntariamente se entrega a su sacrificio) y el comienzo del eón cristiano de Piscis. Dicha era, que iba a durar dos mil años, estaba regida por el símbolo de los dos peces (uno de los símbolos por excelencia de Cristo) ligados por la cola: uno en dirección vertical, otro horizontal; lo que Jung vincula con el devenir del espíritu del cristianismo occidental en los siguiente dos milenios: una tendencia del Alma humana vertical espiritualizada hacia las alturas divinas en el milenio inmediatamente posterior a Cristo y el subsiguiente movimiento compensatorio cultural (¿satánico?) de “horizontalización” de los últimos mil años de historia occidental. El milenio que recién acaba terminó renegando de toda altura espiritual y desarrolló una alergia particularmente virulenta a todo lo que no fuera tangible y medible, de la mano de modernidad racional renacentista, lo que terminó por fecundar esa enfermedad del espíritu llamada “cientificismo” (Wilber, 2005). El péndulo osciló violentamente desde la espiritualidad unilateral medieval teocéntrica al concretismo material de la era técnica, científica y humanista:

El ideal de espiritualización que urge a lo alto había de ser desvirtuado por la pasión materialista, enteramente sujeta a la tierra, de dominar la naturaleza material y conquistar el universo [...] trocando el objetivo celeste por un objetivo terreno y pasando con ello de la verticalidad del estilo ‘gótico’ a la horizontal del descubrimiento de la naturaleza y el mundo. El desarrollo ulterior, que llevó a la Ilustración y a la Revolución Francesa, ha producido hoy un estado de expansión mundial que no puede llamarse sino anticristiano [...]. Ambos [Cristo y Satanás] se esfuerzan por el reino; el uno por el de los cielos; el otro por el *principatus huius mundi*. Se oye hablar de un reinado del ‘milenio’ y de una ‘venida del Anticristo’, como si entre ambos regios hermanos hubiese tenido lugar un reparto de los mundos y los tiempos. (Jung, 1951, pp. 56-57, cursivas del original)

¿Qué nos invitan a reflexionar estas metáforas anímicas de la historia espiritual de Occidente bajo el signo de los hermanos contrapuestos de los peces gemelos? ¿Cómo entender entonces a este ‘espíritu de la discordia’ tan opuesto e inverso en naturaleza, como imagen en negativo que es devuelta por un espejo, a la de su hermano luminoso? ¿De qué nos habla esta realidad anímica que Jung insiste en incluir en la totalidad del arquetipo central?

Sea cual sea la respuesta a estas interrogantes compartiremos con Jung el reconocimiento que tras estas imágenes arquetípicas se encarna un problema que no es solucionable y desechable sin más, ya que Satanás, nos guste o no, tiene una voz particular dentro del coro universal, que, desde un punto de vista psicológico arquetipal, no es tan fácilmente erradicable.

Uno de los primeros aspectos que destaca del análisis simbólico que hemos realizado hasta el momento es que Satanás, a pesar de su aparente marginación teológica y cotidiana del escenario contemporáneo actual, parece encarnar un factor anímico que, pese y gracias a él, *gatilla el proceso de evolución*. En cierta medida su existencia ha ayudado a precipitar el proceso de revelación divina en el hombre, tal y como lo hemos estudiado hasta aquí. Satanás, de una u otra forma, *encarna el enemigo arquetípico necesario para que el hombre se desarrolle y crezca*; una oposición anímica capaz de producir la fricción y energía requerida para que el proceso de auto-transformación alquímico devenga. ¿Cristo habría encontrado su plena maduración espiritual antes de comenzar su vida de predicación pública si no se hubiese encontrado con Satanás en el desierto primero? ¿Gautama hubiese alcanzado la liberación si no hubiese tenido primero que derrotar la tentación encarnada en las hijas de Mara y luego haberse enfrentado a los mismos ejércitos del mal? ¿Se hubiese precipitado la historia de la humanidad si es que la serpiente no hubiese intervenido en el jardín del Edén? ¿No es dable pensar que era Dios mismo el que deseaba que esto sucediera, no lo había predicho ya en su omnisciencia? Satanás, pasa así de *trickster* a *trigger*, de espíritu oscuro embaucador y tramposo a catalizador del proceso de maduración espiritual de la humanidad. Y esto es justamente lo que, según Hadjadj (2009), le frustra y desespera más a Satanás, ya que

por medio de su rencilla condena al pecador y sirve así a la justicia; prueba al santo y así sirve a la misericordia: lo único que consigue es que obtenga más méritos y que su gracia se haga más resplandeciente [...] En la medida que el aikido de la providencia emplea la fuerza del Adversario contrariando sus intenciones, el mal que hace a los demás le hace daño a él en el corazón ¿cómo no iba a exasperarse? Y eso en los dos sentidos del término: su tarea se ha vuelto más penosa y su rencor más cruel. (pp. 134-135)

Jung (1946a) al comentar la función de las entidades sombrías en los cuentos y las leyendas populares llega a una conclusión similar:

el cuento señala que el logro de la totalidad en el sentido de una integración completa del hombre sólo puede obtenerse por medio de la intromisión del espíritu oscuro, e inclusive que éste es propiamente una *causa instrumentalis* de la individuación redentora. (p. 53, cursivas del original)

Lo cual, está demás decirlo, es perfectamente aplicable al relato mitológico que aquí nos ha ocupado. Recordemos que Satanás es criatura, es creado por Dios y su existencia aunque misteriosa e incomprensible para el hombre (como el sufrimiento, la enfermedad, la miseria, la muerte, o el lado oscuro de la existencia en general), tiene un sentido dentro del equilibrio arquetípico de la divinidad y, por sobre todas las cosas, parece tener una función en el proceso de evolución y crecimiento psicoespiritual humano.

Este rol y función de Satanás encuentra su *paralelo arquetípico* en la visión del par de opuestos espirituales hindú que conforman la totalidad *Purusha-Prakriti*, tal y como son desarrollados en la filosofía del sâmkhya según Shrî Anirvân (1969). Dichos conceptos son pertenecientes a la filosofía hindú del *Bhagavad-Guita* y se refieren a la polaridad del principio masculino y espiritual, *Purusha*; en contraposición con el principio femenino de la materia y la Gran naturaleza, *Prakriti*. Pero Anirvân (1969) personifica a *Prakriti*, como una realidad anímica autónoma, fuerte y poderosa, vinculada con la mecanicidad y reactividad del hombre ordinario que vive en un estado de consciencia disminuido. La *Prakriti* se “alimenta” de las vidas humanas, a las que tiene bajo su control mediante ciertas leyes que gobiernan las vidas del mundo ordinario (*¿el príncipe de este mundo?*) y que le

impiden al hombre despertar y encontrar su verdadera naturaleza esencial que tiende hacia el *Purusha*.

La *prakriti* nos mantiene en su mecanismo que funciona perfectamente. Uno puede complacerse en ello y dormir en paz. Nada más pide la *prakriti*. Tiene un poder de gravitación muy fuerte que atrae hacia sí a los seres que estaban por escapársele. Los atrae hábilmente porque tiene necesidad de nuestras vidas: tiene necesidad del humus compuesto de materias pesadas y de materias sutiles constantemente renovadas que le aportan nuestras vidas. (p. 106)

Satanás, como su prima oriental *prakriti*, se alimenta de los hombres que son *de este mundo* y se esmera por todos los medios de evitar que los hombres despierten y se liberen en Cristo; y al igual que ella, reacciona furioso e intempestivamente contra quienes osan avanzar en el camino espiritual de la libertad, como lo atestiguan los relatos de la vida de los santos.

El discípulo no debe desear salir a cualquier precio del atenazamiento de la *prakriti*, porque es el campo donde sus movimientos pueden ser descubiertos, vistos de cerca, evaluados y utilizados para sí mismo. Cada vez que el barquero utiliza los remos que sólo son indispensables a quien rema contra la corriente, automáticamente crea una ruptura en el flujo natural del río. Sucede lo mismo en la vida. Ir conscientemente contra la corriente crea un movimiento de oposición que se hará notar de una manera u otra [...] la *prakriti* desplegará sus derechos y creará suficientes obstáculos para reforzar o anular la decisión antes que la acción se haya iniciado. (pp. 98-99, cursiva del original)

El relato fenomenológico descriptivo de cómo *prakriti* actúa sobre el buscador espiritual guarda entonces una notoria similitud con el patrón arquetípico que venimos esbozando sobre Satanás. ¿No dijimos justamente que Satanás se siente particularmente atraído por las naturalezas espirituales que tienden hacia Dios? ¿No nos recuerdan estas descripciones fenomenológicas de fuerzas anímicas autónomas que se ponen en juego en la psique de personas comprometidas con alguna práctica espiritual, con las andanzas y el *modus operandi* del viejo y astuto Satanás, tal y como lo hemos venido describiendo? El

estudio comparativo de estas tradiciones podría entonces entregar mayor sustento a la tesis que existen -como fenómenos anímicos claro está- entidades psicoides arquetípicas autónomas que tienden hacia la involución espiritual del hombre, fuerzas psíquicas que teleológicamente se orienten a impedir el progreso espiritual del practicante y ante las cuales éste –ayudado por la providencia– tenga que combatir intensa, humilde e inteligentemente.

Pero, como ya afirmamos, lo curioso es que la fuerza anímica que llamamos Satanás, que como “león hambriento” acecha la vida de los fieles, no sólo parece intentar hacernos caer en sus redes, sino que, al mismo tiempo y paradójicamente, permite que el proceso de crecimiento devenga. Pues y como hemos venido sosteniendo respecto de su rol: ¿podría existir acaso crecimiento sin fricción?

Al respecto existe un cuento sufí que como *símbolo anímico* podría estar relacionado con lo que hemos intentado ilustrar en este lugar. Como señalamos anteriormente, siguiendo a Jung en ello, el lenguaje simbólico parece ser más adecuado para hablar acerca de las realidades del alma parcialmente intuitivas que el lenguaje meramente racional declarativo. Consideramos por tanto que su inclusión se encontraría justificada en el contexto del presente análisis:

Un día un viejo campesino fue a ver a Dios y le dijo: ‘Escúchame, tú eres Dios y debes haber creado el mundo, pero hay una cosa que tengo que decirte. No eres campesino, ni conoces siquiera el ABC de la agricultura. Tienes algo que aprender’. Dios dijo: ‘¿Cuál es tu consejo? El granjero respondió: Dame un año para hacer las cosas como yo quiero y veremos qué pasa. Te aseguro que la pobreza y el hambre no existirán más’. Dios aceptó y le concedió al campesino un año. Naturalmente éste pidió lo mejor y sólo lo mejor para su gran siembra. Ni tormentas, ni ventarrones, ni peligros para el grano. Mientras todo transcurría comfortable el campesino era muy feliz. El trigo crecía altísimo. Cuando quería sol, había sol. Cuando quería lluvia, esta llegaba en la medida justa que hacía falta. ¡Un año perfecto! ¡Matemáticamente perfecto!. El trigo crecía tan alto que el campesino fue a ver a Dios y le dijo: ‘Mira esta vez obtendremos tanto grano que si no sembramos durante diez años, aún así tendremos comida suficiente’.

Llegó el momento de la siega, pero para gran sorpresa, los granos recogidos estaban vacíos. El granjero sorprendido le preguntó a Dios: ‘¿Qué pasó? ¿Qué error hubo?’ y Dios dijo: ‘Como no hubo conflicto ni fricción, no hubo desafío. Tú evitaste lo que era malo y el trigo se volvió impotente. Un poco de lucha es imprescindible. Las tormentas, el viento, los truenos y relámpagos son necesarios porque sacuden el alma del trigo. La noche es tan necesaria como el día y las épocas de tristeza son tan necesarias como las de felicidad. A esto se le llama verdadero aprendizaje’.

Satanás como *espíritu que se opone* es un ingrediente fundamental de la creación y del proceso de devenir y transformación psíquica. De ahí que la rebelión contra Dios esté permitida y hasta querida por Dios, pues gatilla el crecimiento y transformación en el posterior proceso de reconciliación y re-filiación. ¿No aparece aquí la intuición del hijo pródigo que vuelve de su viaje transformado, con una comprensión más profunda y plena de la voluntad del Padre? ¿No es la posibilidad de la reconciliación en la gracia lo que impulsa al pastor a ir a abrazar a su oveja perdida? Satanás es un instrumento de la gracia nos recuerda Santo Tomás. Y esta función catalizadora del espíritu oscuro se revela misteriosa y escurridizamente, pero no para despojarle de su naturaleza en sí misma terrible y abismante. Pues recordemos que así como la *prakriti* logra devorar a (¡la mayoría de!) los hombres e impedirles efectiva y concretamente su evolución, Satanás, según la tradición, también logra hacerse de un no despreciable botín de Almas a través del despliegue de su accionar en el mundo sublunar. Recordemos la insistencia de Jung en la materialidad, operatividad y efectividad del lado oscuro. Por tanto, sostengamos más bien la tensión entre la visión comprensiva del sentido de Satanás dentro del contexto de revelación y evolución divina, sin perder de vista su terrible eficacia y eficiencia maligna.

Jung (1942) señala respecto de estas comprensiones, paradójicas por naturaleza, donde tan fácil resulta extraviarse:

Al injertarse el Espíritu Santo en el hombre, éste se incorpora al proceso divino y con ello también aquel principio del aislamiento y la autonomía *frente a Dios* que, como voluntad que se opone a Dios, está personificado en Lucifer. Sin esto último no se hubiere realizado ninguna creación y mucho menos la historia de la redención. La sombra y la voluntad

opuesta son las condiciones ineludibles de toda realización. El objeto que no tiene una voluntad propia y opuesta en ciertas circunstancias a su creador, ni ninguna otra cualidad, no tiene tampoco existencia autónoma en que pudieran recaer decisiones éticas. Es, cuando mucho, un reloj, al cual el Creador necesita dar cuerda para que funcione. Por ello, Lucifer fue el que mejor entendió la voluntad de Dios, que aspiraba a la creación del mundo, y el que mejor la realizó, al rebelarse contra Dios y transformarse así en el principio de una criatura que se enfrentó a Dios como algo con una voluntad distinta. Porque Dios quería esto fue por lo que, según Génesis III, puso en el hombre el poder de desear algo distinto. Si no fuera así, habría creado sólo una máquina, y nunca se habrían planteado la encarnación y la redención del mundo, y tampoco se habría revelado la Trinidad, ya que todo habría sido siempre lo uno. La leyenda de Lucifer no es un cuento absurdo, como tampoco lo es el relato de la serpiente en el paraíso: es, como ésta última, un mito ‘terapéutico’. (pp. 303-304, cursivas del original)

Este lado “positivo” de Lucifer, si se nos permite la herejía, nos recuerda fuertemente la versión islámica de la caída del ángel rebelde:

Según el Corán, el pecado de Satán consistió en negarse a adorar a Adán, la criatura preferida de Dios, cuando el mismo Dios se lo pidió, menospreciando así el mandato de Dios (sura 15, 28-35). Pero, en el fondo, dicen los místicos musulmanes, Satán actuó bien, ya que sólo debe uno adorar a Dios, no a su criatura. Satán realizó así a la perfección el monoteísmo, incluso contra el mandato expreso de Dios. Desobedeció, dicen, un *mandato* de Dios, pero cumplió su *voluntad*. Los místicos musulmanes concluyen: Dios condenó a Satán, pero le sigue amando. (Fraijó, 1993, pp. 25-26, cursivas del original)

Satanás visto desde una perspectiva psicológica, además del aspecto tenebroso arquetípico que se opone a la individuación y que, como energía autónoma, es contrario a la realización espiritual como hemos visto en las metáforas anímicas religiosas de la tentación, el orgullo y el mito de *prakriti*; encarna también un principio de autonomía y rebeldía contra la imagen de Dios que, paradójicamente, propicia que el proceso evolutivo suceda: así como la criatura debe poder oponerse al creador para dejar de ser una máquina esclavizada, el complejo del yo debe poder tener cierto grado de autonomía frente a las tendencias inconscientes e incluso a la voz del *Self*, para que así exista la tensión energética

necesaria y la individuación avance. Como nos recuerda Jung (1931a) sobre lo sucedido en el jardín del Edén: si bien, por una parte, podemos considerar el primer pecado como un atentado de soberbia individual que pretende erguirse a imagen y semejanza de la deidad (aunque ¿Él no nos había creado de esa forma?) distinguiendo el bien y el mal y, por tanto, rompiendo el estado de fusión indiferenciada en un arrebatado de rebeldía satánica de la consciencia frente a la unidad; no es menos cierto que

la conquista de la consciencia fue el fruto más precioso del Árbol de la Vida, el arma mágica que confirió al hombre su victoria sobre la tierra y que le permitirá –esperémoslo así por lo menos– una victoria todavía mayor sobre sí mismo. (p. 52, cursivas del original)

Pues el proceso de crecimiento psíquico y espiritual requiere la capacidad de rebelarse contra ese *uno*, distinguir, diferenciar y también, separarse, pelear, enfrentarse y querer algo distinto de lo que “la voz en mí” quiere (Neumann, 1949). Repitémoslo nuevamente, el complejo del yo puede y, en cierto sentido, debe, soportar una tensión dialéctica con el *Self* y, al menos, *tener la posibilidad* de oponérsele como requisito de salud mental (Jung, 1951). Como lo muestra la estructura del *mito del héroe*, poderoso paralelo simbólico del proceso de individuación (Recuero, 2007), es hasta en cierta medida “normal” que el héroe, por ejemplo, en su camino y proceso de evolución rechace la “llamada a la aventura” y pueda establecer un relación adecuadamente diferenciada con la divinidad (Campbell, 1959). Hasta en la propia vida de Jesús encontramos momentos donde se aprecia una voluntad personal *humana* que dialoga, se opone y pide cosas distintas a la voluntad del Padre: “*si es posible aparta lejos de mí este cáliz*” (Mc 14, 36). Situación psíquica que le permite luego dar el paso siguiente y abrazar la voluntad de aquel Otro, pero ahora ya voluntaria, adulta y responsablemente (“*pero que no se haga mi voluntad sino la tuya*”).

Así es como se nos revela el carácter *terapéutico* del mito de Satanás al que con anterioridad hacía alusión Jung, pues muestra un aspecto del devenir del alma que separa⁶⁷, contradice y se rebela, y que es imprescindible para el equilibrio anímico. De ahí que

⁶⁷ Interesante correlato mitológico se encuentra en la noción que el binario, el número dos que deviene de la escisión del uno, se relaciona intrínsecamente con Satanás y corresponde simbólicamente con el origen del mal (Jung, 1942). El pensador medieval Dorneus fue el primero en llamar la atención en que cuando Dios el segundo día de la creación separó entre las aguas en arriba y abajo, creando la dualidad, fue el único de los días de la creación en que no afirmó al concluir que su obra *era buena* (Jung, 1940).

curiosa y paradójicamente sea terapéutico, esto es, sanador y regulador para la psique. “El querer lo otro y lo opuesto caracteriza al diablo, como la desobediencia del pecado original [...] estas son las premisas de la creación y debieron quedar inscritas en el plan divino y con ello en el terreno divino” (Jung, 1942, p. 281).

2.3 Comentario crítico sobre la dualidad de la imagen de Dios en Jung

No nos gustaría cerrar este capítulo sin antes comentar críticamente ciertas premisas que se desprenden del posicionamiento teórico junguiano respecto a la realidad del problema del mal, y especialmente a su polémica insistencia en atacar la teoría teológica de la *privatio boni*.

Como se ha dicho, Jung (1951) se defendió públicamente de ser acusado de dualista o *neo-maniqueo* por sus comentarios psicológicos respecto a la polaridad del arquetipo central, que tanto le recordaban al Yahveh veterotestamentario y que encontraba manifestada de forma “inadecuada” y unilateral en la concepción católica del *summum bonum*. Tal y como hemos planteado Jung acusaba de dualismo encubierto al cristianismo al evidenciar la lucha y contraposición constante entre los dos hijos de Dios, Cristo y Satanás. Su propia respuesta a esta interrogante la pretendió dar a través de la noción *complexio oppositorum* en que afirmaba la posibilidad de unión íntima de los aspectos arquetípicos luminosos y oscuros de la imagen de Dios (la cual recuérdese que hemos dicho es indistinguible del *Self*) en el alma humana, lo que le alejaría de la acusación dualista. Sin embargo, esta “solución” de incluir al mal e integrarlo en este misterio de la comunión de los opuestos, no deja de generar dudas y presentar ciertos problemas de índole lógico-argumentacional, sobre todo cuando además se le coteja con los frutos de la investigación de la experiencia contemplativa avanzada (Brown, 2006; Keating, 1992; Marrion, 2000).

Ya el connotado psicoanalista junguiano Wolfgang Giegerich (2010) realiza una aguda crítica a la forma en que Jung pretende resolver el problema del dualismo de la contraposición arquetípica Cristo-Satanás en la noción del aspecto paradójico del *Self*:

Lo que ha ocurrido es meramente que la oposición absoluta y así el dualismo, ha sido subsumido como *un paquete* bajo el Tercero, o en la idea de Jung de la *complexio oppositorum*, ha sido internalizada dentro de él como su contenedor. Por lo tanto, el dualismo mismo que ha sido subsumido o internalizado permanece intacto, y así también la irreconciliabilidad de los opuestos. La oposición permanece absolutamente sin relación, oposicional, *disociado* un extremo del otro. El dualismo puede haber sido absorbido semántica o imaginariamente dentro de, y contenido en, Dios (o, más tarde, en la psicología de la individuación de Jung, se interiorizará en el hombre) y así en una especie de todo mayor unificador, pero la misma *estructura dualista* permanece intocada. Incluso aquí la interiorización es meramente un tragar o un subsumir externo. Este duradero dualismo *estructural*, esto es, la estructura de pensamiento dualista u oposicional del pensamiento de Jung, se ve más claramente en la idea favorita de Jung ya citada de la ‘consciencia claramente más amenazante del conflicto’, ‘la crucifixión del ego, su suspensión agónica entre opuestos irreconciliables’. (p. 17, cursivas del original)

Dicho en lenguaje claro y directo: la acusación de dualismo no es tan fácilmente desechable y la reconciliación e integración de los opuestos aparece aún bajo un marcado énfasis dualista “mal disimulado” o, por decirlo desde la otra perspectiva, de un monismo integrador mal logrado.

Esto por cierto se relaciona para Giegerich con la falta de entendimiento de Jung del concepto de la *privatio boni*, sumado a ciertos errores y confusiones lógicos con que se refirió al problema del mal.

Hemos visto el énfasis de Jung en rebatir la “absurdistad” de la teoría de la *privatio boni* a la que, como se dijo ya, consideró como un intento algo cándido de eliminación de la realidad y sustancialidad del mal. Giegerich (2010) se pregunta acerca de la virulencia con que Jung rebatió dicha doctrina y de las causas que le llevaron a, en palabras de Jung, cruzar el dominio estrictamente psicológico para inmiscuirse en temas teológicos. Eso nos remonta a la anécdota de cómo Jung se encontró con la teoría de la *privatio boni*, a saber, a través del proceso psicoterapéutico de un paciente culto y de amplia formación universitaria que, involucrado en toda serie de acciones morales dudosas e inadecuadas, se declaraba ferviente partidario de la *privatio boni*, ya que justificaba su conducta poco ética aduciendo que el mal en sí mismo no existía o era una simple “falta accidental de bien” (Jung, 1952c).

De ahí en adelante pareciera que Jung realizó una especie de “amplificación” de ese uso inadecuado de la teoría de la *privatio boni* rebatiendo de paso la teoría en sí misma, lo que a todas luces supone un error lógico tremendo. Como hemos visto anteriormente, bajo una lógica satánica y autocomplaciente, cualquier teoría, cualquier versículo de la biblia, e incluso cualquier experiencia espiritual genuina, es fácilmente corruptible y tergiversable. Pero eso tiene que ver con “el uso” y no con la teoría o vivencia en sí misma.

La cuestión para nosotros es: ¿por qué Jung no se limitó a criticar meramente el abuso, sino que en su lugar echó la culpa de esta ridícula defensa a las puertas de la misma doctrina de la *privatio boni*, como si fuera de hecho inherente a ella? Esta última ¿se preocupa realmente con la cuestión del "mal *en la naturaleza humana*", con blanquear "a la gente que es completamente mala"? ¿Tiene realmente una función apotropaica, es realmente una *defensa desesperada* y un pasar por alto eufemístico? Todas estas son insinuaciones o suposiciones absurdas. La mera sugerencia de que el argumento de su paciente, por un lado, y el concepto teológico-filosófico de la *privatio boni*, por el otro, estuvieran intrínsecamente relacionados es ridículo. (Giegerich, 2010, p. 8, cursivas del original)

La tesis central de Giegerich (2010) radica entonces en que la *privatio boni* presupone un estilo reflexivo vertical y monista, evolutivamente superior a la mitologización dualista y horizontal del pensamiento junguiano. Afirma incluso que más allá del contenido semántico del mismo, lo esencial del estilo reflexivo de Jung es que se encuentra *estructuralmente definido* por la horizontalidad, la oposición y la dualidad, lo cual se puede apreciar en los ejemplos preferidos de Jung para abordar estas temáticas: las dos manos de Dios, los dos hijos de Dios, un mal que coexiste *al lado* del bien, el conflicto de tensión entre los opuestos irreconciliables, el yo crucificado como entre dos ladrones, etc. Para Giegerich (2010), el de Jung ni siquiera alcanza el estatus de pensamiento abstracto propiamente tal, por el contrario, señala que es una reflexión pictórica, imbuida en términos de espacio, mitologizada y que tiende a la reificación en sustancias ontológicas. De ahí que su rechazo virulento a la *privatio boni* se pueda entender como una defensa apasionada no sólo del problema moral del bien y el mal, sino como la necesidad de defender un nivel de consciencia inferior contra la emergencia comprensiva de un estilo reflexivo que le supera ampliamente.

Según Giegerich, la *privatio boni* cristiana es una teoría que supone un salto evolutivo del pensamiento y de la comprensión espiritual respecto a la literalidad y sustancialidad de la visión dualista, como son la maniquea y la gnóstica⁶⁸. Afirma a su vez que ésta presenta varias ventajas por sobre la polaridad dualista, entre las que se cuenta: una superación del dualismo junguiano-maniqueo en que se yuxtaponen de forma absoluta el bien y el mal, puestos en el espacio sin ningún tipo de relación, ya que en la *privatio boni* estos se entrelazan y conectan a través de un continuo integrado. Presupone de esta forma, que el mal como privación del bien incluye una estructura intrínseca que posibilita una relación adecuada y fluida entre ambos, la que en el caso de la oposición horizontal bien-mal supuestamente mediada por un tercero, nunca se consigue efectivamente. Finalmente la perspectiva horizontal y espacial de oposición bien-mal implica la posibilidad de que los juicios de valor sean intercambiables (solemos preferir la luz a la oscuridad pero nada asegura que no se podría tener el juicio de valor opuesto), en cambio en la *privatio boni*, se es capaz de definir el mal en sus propios términos, de forma intrínseca:

Lo malo o el mal entendido como privación de bien es malo porque *difiere de sí mismo* (podríamos también decir que "peca" contra sí mismo, más que sea simplemente, totalmente diferente del *otro* opuesto, como el "mal" en el esquema dualista abstracto), y esto es lo que lo hace malo. Difiere de *su propio* bien, de su propia naturaleza verdadera, de su propio Ser, de su propia determinación -no meramente *del* Bien afuera de sí mismo como el otro polo de la oposición. El mal o lo malo han sido aquí comprendidos como una autorelación específica: una autocontradicción ontológica. Algo malo o el mal se desvían de, o puede que incluso violen, lo que tendrían que ser. Agravan *su* propio concepto. Es *falso* ser o deficiente ser (lo cual muestra una vez más que la idea de la *privatio boni*, en contra de lo que sostiene Jung, no representa de ninguna manera el peligro de una negación de la existencia del mal en el mundo; lo único que hace es clarificar qué *es* precisamente el mal) [...] Un cuchillo con una hoja rota o mellada es un mal cuchillo; un hombre que mata es malo porque viola su propia consciencia, su propia

⁶⁸ Los que a su vez son evolutivamente superiores de la mitología imaginal del primitivo. Giegerich (2010) afirma que la polarización que se originó propiamente a partir del pensamiento de Zaratustra, implicó un salto evolutivo del pensamiento en tanto se instaura la posibilidad de pensar en torno a principios abstractos, los que, sin embargo, fueron mostrados y vividos emocionalmente en tanto *sustancias* puestas una al lado de otra, en las parejas mitológicas de los hermanos opuestos luminosos y oscuros, usando aún la expresividad simbólica del pensamiento del nivel de consciencia inmediatamente anterior, el mitológico y arcaico.

ley moral interior, el concepto de Hombre que él mismo es. Los crímenes contra la humanidad violan la propia humanidad de quién los perpetra. *Ésta* es la privación del bien. (Giegerich, 2010, p. 20, cursivas del original)

De esta forma Giegerich afirma que Jung confunde y mezcla inadecuadamente tres niveles argumentativos distintos y separados cuando se refiere al *problema del mal*: el ámbito de los juicios lógicos, y de la realidad empírica y el de la sustancialidad metafísica; de manera tal que sus afirmaciones respecto a la realidad del mal, aún cuando están realizadas exclusivamente en uno de estos niveles, terminan filtrándose subrepticamente para validar y afirmar la realidad del mal en estos tres lugares.

El primero de estos dominios es el de los *juicios lógicos*. Jung afirma aquí la indisolubilidad de los opuestos: lo alto implica lo bajo, lo luminoso lo oscuro, la izquierda a la derecha, el bien al mal, etc. Esta “realidad” del mal es innegable: se yergue como categoría lógica humana creada como forma de relación con los fenómenos del mundo (sean externos o internos). Pero con esta definición no se implica, bajo ningún contexto, una afirmación en el plano ontológico de la realidad del mal, por el contrario, como el mismo Jung afirmó en su calidad de terapeuta, los juicios lógicos humanos, creados subjetivamente y en un tiempo determinado (afirmaciones que conllevan un *para quién*, un *cuándo* y un *contexto*), no pueden pretender tener una validez universal⁶⁹.

Un segundo lugar en que Jung habla de la realidad del mal es el de la *realidad empírica*, esto es, las abundantes declaraciones que Jung realizó respecto a la situación anímica y conductual de la historia de la civilización, y de nuestra realidad contemporánea más específicamente, respecto que las personas deberían “estar ciegas” para no apreciar el dramático impacto del mal en el mundo (recordemos sus escritos en torno a las guerras mundiales) y que el mal es una dramática, concreta y evidente realidad para nuestra cultura. Como se ve Jung aquí se mueve en el dominio de los errores fácticos de las personas en el mundo, para lo cual, señala irónico Giegerich, no se requiere

psicología en absoluto (al menos en el sentido elevado que Jung le dio a esta palabra) para darse cuenta del enorme papel que el mal en este sentido desempeña en el mundo o de la ubicuidad de los ‘pecados’. Es muy extraño ver a Jung usar tales observaciones tan trilladas

⁶⁹ Ver página 122ss.

para tratar de sostener su tesis metafísica completamente diferente de la realidad del mal como tal, en el sentido de que tiene ‘una subsistencia propia’. (p. 3)

El punto es que afirmaciones en estos últimos dos dominios, el de los juicios lógicos y el de la realidad empírica, son utilizadas por Jung para demostrar la tesis de la realidad del mal pero ahora en un dominio ontológico, en tanto el mal como realidad substancial metafísica; pues como hemos visto en las últimas páginas, y a raíz de esa particular experiencia que tuvo con el paciente neurótico en que se enfrentó por primera vez con la *privatio boni*, creía que teorías de tipo metafísico que afirmen la irrealidad del mal como substancia de pleno derecho se correlacionaban directamente con una eliminación inmediata del mal en las primeras dos categorías ya enunciadas, lo cual, como se ve, no es una implicación necesaria.

Este hipostasiar (por ejemplo, darle sustancialidad a) un *juicio* humano tiene que ser juzgado por nosotros como un error lógico, y por supuesto, equivale a una afirmación metafísica, un prejuicio dogmático. Aquí Jung, *malgré lui*, no es un psicólogo empírico que ‘elude las afirmaciones metafísicas’ [...] *Arranca* –inadvertidamente– de una posición metafísica. (Giegerich, 2010, p. 3, cursivas del original)

Pero más allá de estas importantes y necesarias distinciones y críticas teóricas hay una perspectiva que nos resulta aun más valiosa para “reivindicar” a la *privatio boni* e intentar poner en su justo contexto las declaraciones de Jung respecto de la realidad del mal, y por tanto de Satanás como su figura simbólica arquetípica principal en Occidente, además de su noción de la imagen de Dios como conjunción de los opuestos contradictorios.

Nos referimos a que, siguiendo en esto la crítica iniciada por Giegerich (2010), Jung da cuenta de evidente dificultad de concebir la variable vertical evolutiva de la consciencia en la forma como concibe el problema del mal. Nuestra tesis es que el edificio teórico junguiano no incorpora adecuadamente, al menos en sus implicancias teóricas, el factor evolutivo vertical del devenir de los estados de consciencia contemplativos (Sassenfeld, 2012), tal y como son documentados por el estudio de la religiosidad comparada y por la perspectiva de las disciplinas transpersonales contemporáneas del estudio de la consciencia (Wilber, 2001, 2005, 2007).

Es innegable que Jung concebía claramente diferencias evolutivas implícitas en el desarrollo y nivel de consciencia de cada ser humano como lo demuestra la siguiente cita:

Mis discípulos están cansados de oírme decir que no deben medir a todos sus pacientes con la misma vara: la población, en efecto, está dividida en estratos históricos. En ellos figuran personas que psicológicamente podrían haber vivido igual de bien en el año 5000 antes de Cristo, es decir, que todavía son muy capaces de seguir solucionando con éxito sus conflictos tal y cómo estos eran resueltos hace siete mil años. Hay muchos bárbaros y grecolatinos en Europa y en todas las naciones civilizadas, y un número muy grande de cristianos medievales. En cambio los que han alcanzado el estadio de consciencia hoy posible son relativamente pocos. También hay que contar con que algunos de nosotros pertenezcan al tercer o cuarto milenio después de Cristo, es decir, que sean anacrónicos. (Jung, 1952c, p. 323)

Sin embargo, no parece haber un desarrollo sostenido de las *implicancias* de esta tesis en toda su literatura como sí lo encontramos, por ejemplo, en los estudios evolutivos y religiosos posteriores a la segunda mitad del siglo recién pasado (Walsh & Vaughan, 1993; Wilber, 1991, 1998, 2001, 2005, 2007). Más aún no parece encontrarse una diferenciación clara, no ya ahora de los *estadios evolutivos de consciencia*, estructuras interpretativas de la realidad más o menos estables a las que podríamos postular que Jung hacía alusión en la cita, sino de los *estados de consciencia*, tal y como son descritos por las tradiciones de contemplación espiritual⁷⁰ (Wilber, 2007).

Aunque no podemos profundizar demasiado al respecto en este lugar por razones de espacio, sólo diremos breve y esquemáticamente, que dichos estados de consciencia tienen que ver con experiencias “contemplativas”, por nombrarlas de alguna forma, donde la consciencia deja de estar limitada e identificada con el yo en una sensación de identidad separada del mundo. Son, además, estados directamente accesibles como experiencias fenomenológicas en primera persona, en general a través de un entrenamiento espiritual adecuado (lo que no descarta el menos frecuente fenómeno de la aparición espontánea de los mismos). La tradición espiritual del Vedanta, por poner un ejemplo, habla de cinco

⁷⁰ Lo más similar a estas nociones de diferenciación respecto a los distintos estados de consciencia contemplativos lo encontramos en las distinciones de los tres niveles de la *coniunctio* (Jung, 1955) aunque claramente bajo una perspectiva diferente de lo que aquí se está haciendo alusión.

grandes estados naturales de consciencia: la vigilia, el sueño, el sueño profundo, el Testigo (*turiya*) y lo No Dual (*turiyatita*) (Wilber, 2007). En nuestra tradición occidental cristiana encontramos notables cartografías espirituales respecto a los distintos estados del alma antes de la unión última con Dios en los relatos espirituales de “las moradas” y la metáfora del castillo interior de Santa Teresa de Ávila y del recorrido a través de la “noche oscura del alma” de San Juan de la Cruz.

El destacado psicólogo y estudioso de las tradiciones meditativas de Oriente Daniel Brown (1987) realizó un minucioso y acabado estudio comparativo de tres grandes tradiciones espirituales, el Visuddhimagga de Buddhaghosa, el Phyag chen zla ba'i'od zer de Tashi Namgyal y los Yogasutras de Patanjali, llegando a la conclusión que los estados meditativos que se encuentran registrados, descritos y documentados en dichas tradiciones *presentan una notable equivalencia* describiendo la evolución de la consciencia desde el estado ordinario del hombre corriente, a una serie de prácticas e instrucciones preliminares a la meditación, una vez ésta comenzada aparecen las primeras experiencias luminosas y sutiles de consciencia, más allá las vivencias de absorción sin forma propias de estados de vacuidad, y finalmente la entrada definitiva en la no-dualidad, además de una serie de prácticas post-iluminativas⁷¹.

A la luz de la extensa y abrumadora documentación al respecto, de la ubicuidad de los estados de consciencia místicos y contemplativos, el panorama que hemos sostenido en este trabajo se redefine y encauza en un esquema que difiere del junguiano. Pues, como sostuvimos al momento de definir la consciencia para Jung en nuestro segundo capítulo, éste no incorpora adecuadamente la variable evolutiva del desarrollo espiritual de la misma, interpretando sesgadamente desde sus presupuestos teóricos psicológicos las experiencias propias del misticismo no-dual (Rama et al., 1976).

⁷¹ Explicado breve e introductoriamente diremos que en general dentro de las prácticas de entrenamiento contemplativo, los estados de consciencia suelen desplegarse en una secuencias de estadios consecutivos que van desde el sutil (experiencias de éxtasis y arrobamiento místico, percepciones energéticas sutiles, fenomenológicamente dichas experiencias muchas veces son vivenciadas como *un tipo de relación* con una deidad o arquetipo determinado), al estado causal (experiencias donde la consciencia se sumerge en la vacuidad informe, en el “abismo insondable de Dios”, absorciones y ‘raptos’, cese de flujo normal de consciencia y deconstrucción de espacio-tiempo, consciencia *ever present*) y finalmente al estado no-dual (superación de la distinción sujeto-objeto, consciencia completamente descentrada del yo, experiencia de unicidad absoluta con la divinidad y el mundo donde se comprende que forma y vacuidad son no-dos, iluminación) (Wilber, 2007).

En ese sentido, consideramos que, *desde la perspectiva fenomenológica* de la psicología de la religión, resultan pertinentes y esclarecedoras las preguntas: ¿cómo es que afecta a la *imago dei* la introducción de la perspectiva de los estados de consciencia contemplativos? ¿Qué hay de la imagen de Dios como *coincidentia oppositorum* desde la perspectiva de la consciencia no-dual?

Si somos rigurosos con incorporar las descripciones fenomenológicas de los relatos en primera persona de practicantes espirituales que han abrazado la consciencia de la unidad mística no-dual (Brown, 2006) no podremos sino coincidir y complementar la crítica de Giegerich (2010) hacia Jung por su insistencia en descalificar la teoría de la *privatio boni* y la noción del *summum bonum* (la consciencia de la unicidad luminosa, bondadosa, compasiva y absoluta de Dios) afirmando que su propio nivel de consciencia, inferior evolutivamente si se le compara con la teología católica, le impidió acceder al corazón del mensaje cristiano y, desde esta perspectiva, ofrecer una interpretación que no le hacía justicia a la profundidad del mismo⁷² (Giegerich, 2010). Desde nuestro punto de vista, fundamentado en el estudio simbólico religioso realizado hasta el momento, sostenemos una hipótesis interpretativa divergente de la junguiana que tiene que ver con la *radicalidad del giro evolutivo del cambio en la imagen de Dios* al que hemos estado haciendo alusión. Pues la idea de la *privatio boni* y el *summum bonum* corresponden, sostenemos, primero que nada a una *captación experiencial de Dios* y no a un postulado teórico intelectual abstracto con pretensiones de verdad metafísica. Todo lo contrario, la noción de la bondad absoluta y radical de Dios y su íntima relación con el hombre son intuiciones espirituales que corresponden a exploraciones concretas de hombres religiosos (Keating, 1992) y que están a la disposición de todo aquel que siga una tradición o entrenamiento adecuado (Wilber, 1991). Digámoslo una vez más, la tesis de que *desde la perspectiva última* (esto es, desde uno de los estados contemplativos más elevados que la investigación actual documenta⁷³)

⁷² Giegerich (2010) llega a ser tan radical en su crítica que plantea la influencia inconsciente de un “complejo paterno negativo no resuelto” en la forma que Jung “infantiliza” (en sus términos) el mensaje cristiano e insiste en volver a la imagen del Yahveh veterotestamentario como “adecuada” expresión del Self.

⁷³ Aunque también existen estados de consciencia post-iluminatorios, los cuales en la tradición vajrayana se encuentran ricamente documentados (Brown, 2006), para los efectos de esta introductoria discusión baste con señalar que el estado último descrito por las grandes tradiciones espirituales del planeta corresponde al estado de consciencia *permanente* de *awakening* o consciencia despierta que, entre otras cosas, se caracteriza por la eliminación de toda dualidad (Wilber, 2007). En lenguaje teísta podríamos aventurar el paralelo con el estado místico descrito por ciertos santos de fusión o reconocimiento de la identidad indisoluble entre Dios y el alma del hombre (Keating, 1986, 1992).

*que Dios sea exclusivamente amoroso, compasivo y luminoso, sin mácula alguna, es un postulado experiencial, comprobable y verificable por todo quien siga una metodología de entrenamiento espiritual pertinente (Wilber, 1991, 2007) y que además, siendo consecuentes con la perspectiva cristiana recién esbozada, sea bendecido por la gracia. Aquí no estamos hablando de teología ni de metafísica, estamos haciendo alusión a una inmensa documentación sobre la exploración espiritual comprobable, que toca el núcleo esencial de las tradiciones religiosas más avanzadas de la humanidad*⁷⁴ (Smith, 1958, 1976).

Sorprende en ese sentido la insistencia de Jung en traer “desde el pasado”, como reflejo adecuado de la imagen de Dios en la consciencia, al Yahveh veterotestamentario que supuestamente incluía en sí mismo la polaridad correspondiente a la del arquetipo central. Al mismo tiempo su énfasis en describir la tensión de poderes entre Cristo-Satanás, como imagen psicológica que es propia a la realidad polar del *Self* se revela como adecuada fenomenológicamente hablando...pero para determinados estados de consciencia, no para la fenomenología propia del estado de *awakening* o consciencia iluminada (Brown, 2006).

Incluyendo la variable vertical, mirando el fenómeno desde la perspectiva última, ya lo había intuido tempranamente la tradición católica, en verdad no hay lucha, ni conflicto, ni mucho menos igualdad de poderes entre Satanás y Cristo, lo único que existe es la realidad insondable de Dios, bondadosa, compasiva y resplandeciente. Las *descripciones fenomenológicas* de la experiencia de consciencia de dichos exploradores espirituales parece coincidir en este punto con los postulados teológicos cristianos (lo cual desde la perspectiva del estudio psicológico de la consciencia ya es bastante notable y significativo), por lo que suelen describir ese estado de unidad con/en Dios de forma poética y metafórica, señalando que éste se encuentra “siempre presente”⁷⁵ y que cada objeto que emerge en la consciencia es *indistinguible* de aquel no-dos, único, infinito, vasto e inconmesurable, que envuelve al hombre *como esfera cuyo centro está en todas partes y sus límites en ninguno*. Marrion (2000) coincide con esta interpretación afirmando que el mensaje central del

⁷⁴ Para otro completo estudio comparativo de los místicos cristianos y los distintos niveles de consciencia por los que ellos atraviesan (desde 1. despertar/iniciación, 2. purificación/pacificación, 3. iluminación, 4. noche oscura y, finalmente, 5. Unificación), véase Underhill (1911). Según Wilber (2007) es sumamente significativo que dicho mapa de los estados contemplativos es fuertemente coincidente con el desarrollado por Brown (1987) al que ya hicimos alusión en este trabajo.

⁷⁵ En ese sentido la iluminación no sería algo que se “alcance” (como por ejemplo enfatiza el budismo Zen) sino que sería el sustrato básico de todo el mundo fenoménico (interno/externo) presente en toda cosa y en todo momento, de ahí que “simplemente” haya que tomar consciencia de aquel *estado natural* de la mente original (Brown, 2006).

cristianismo se relaciona con la posibilidad (insistimos, mediada por la gracia) de una *inmersión experiencial* en el “reino de los cielos”, lo que para él estaría en directa relación con la experiencia de la consciencia no-dual.

Esta comprensión por supuesto no es propia de la tradición occidental, sino que también en las escuelas espirituales más avanzadas de Oriente, verbigracia el *vjarayana*, se encuentra la noción (experiencial antes que filosófica) que *la naturaleza última de la mente*, no es vacía, ilusoria u oscura como popularmente se ha malentendido al budismo en nuestra cultura, sino muy por el contrario, se la califica como resplandeciente, *compasiva*, luminosa, siempre presente. También se la describe metafóricamente como un sol que está siempre brillando, siempre entregando su amor y calor incondicional, aunque nosotros en medio de nuestras nubes personales y estado de consciencia “caído” no logremos atisbarle... pero no por eso el sol eterno de la mente iluminada deja de brillar aunque sea un solo instante (Brown, 2006). ¿Dónde está la polaridad última de la imagen de Dios en el hombre? ¿Dónde la confluencia y comunión de que los opuestos irreconciliables si no hay nada que se oponga a nada en ese abismo innombrable de comunión plena en Dios? ¿Dónde el mal luchando de igual a igual con el bien?

Ahora, ¿cómo integrar la perspectiva esbozada en las últimas páginas con todo lo desarrollado en el trascurso de nuestra investigación sobre Satanás y la “realidad” del mal?

En cierta medida se redefine y adquiere ese matiz “falta de sustanciabilidad” de la teología cristiana de la que hemos visto que Jung (1942) se lamentaba. Pues desde la profunda intuición espiritual que se encuentra ya en el cambio evolutivo de la imagen divina del Yahveh veterotestamentario al Dios espiritualizado de Amor y Compasión que emerge con Cristo, posible *correlato simbólico* de ese estado de la consciencia contemplativo al que hemos estado haciendo alusión (Marrion, 2000), Satanás pierde su lugar, fuerza y realidad. No por nada hemos hecho énfasis en la visión de Cristo: “*vi caer a Satanás del cielo como un rayo*”: Dios se termina de transformar a través de la profundización de la intuición y comprensión religiosa, se evapora en el espíritu de amor y sabiduría que morará ahora en todo aquel en que el Paráclito habite. Yahveh tuvo su existencia como realidad espiritual en un determinado nivel de consciencia. El que Satanás haya sido expulsado de la corte significa entonces una maduración en la profundidad de

comprensión espiritual a la que es posible acceder, se supera un nivel religioso y contemplativo en que Dios contenía en sí ambas polaridades, la oscura y la luminosa, y, con Cristo en escena, se produce una maduración espiritual ahora disponible para toda la humanidad: *todos podemos habitar el reino de Dios y hacernos uno con el Padre*. Pero esta transformación podría no ser una “lamentable” unilateralización religiosa (Cristo cercenando la sombra de sí) o una *especie de pérdida* de la polaridad espiritual que encarnaba Yahveh, como señalaba Jung; más bien se abre la posibilidad de mirar este hecho religioso desde la fenomenología propia de los estados unitivos contemplativos cristianos y budistas (los que de forma muy interesante parecen ser coincidentes con los postulados teológicos cristianos del *summum bonum*). Desde este lugar se podría tomar la perspectiva de interpretar el giro teológico de la *imagen de Dios* que hemos investigado en este trabajo, como un paralelo simbólico de lo que sería este salto experiencial de la consciencia hacia una realidad espiritual más profunda y perfecta en la totalidad no-dual bondadosa de Dios (Marrion, 2000).

Sin embargo, Satanás, como hemos demostrado en nuestro primer capítulo, también conserva, de forma paradójica si se lo compara con lo recién señalado, dentro del pensamiento teológico occidental cierto grado de operatividad y eficiencia. Se le describe como “habitando entre los hombres” e intentando hacerles caer en el camino, ilustrando a través de sus historias, características, formas de operar y mitos, la poderosa influencia anímica que sigue teniendo, como Jung (1952b) acertadamente nos lo recuerda, *en todo el mundo sublunar*. Pues aunque hayamos intentado poner todas las discusiones previas en el contexto vertical desde la perspectiva de consciencia última, como sabemos aún es un porcentaje ínfimo (abrumadoramente minúsculo en verdad) de la población que tiene o ha tenido acceso a esa comprensión y perspectiva. Para todo el resto y *bajo el punto de vista relativo de la mente*, Satanás, sin duda, puede seguir “haciendo de las suyas” como entidad arquetípica autónoma⁷⁶. El arquetipo como factor psicoide independiente, en el mundo relativo, sigue siendo poderosamente eficaz en la forma cómo afecta a la consciencia.

⁷⁶ Recordemos el punto de vista cristiano, aparentemente paradójico, que revisamos en el primer capítulo y que desde lo hasta aquí desarrollado puede tomar otra interesante perspectiva. Pues según hemos postulado para la teología católica Satanás cuenta con un enorme poder y eficiencia y *al mismo tiempo* es declararlo *ya vencido* por Cristo. ¿No adquirirá, quizás, sentido este punto si introducimos la variable de la perspectiva del estado de la mente con que se observa el fenómeno? Por ejemplo desde la perspectiva última (no-dual): la única realidad es la de Cristo venciendo ya a Satanás -la imagen simbólica que este ha sido expulsado del

cielo-, pero desde la perspectiva de los estados de consciencia relativos (duales) Satanás sigue operando en todo el *mundo terrestre*.

Conclusiones

En el trascurso de esta investigación hemos intentado esbozar un mapa comprensivo y coherente lo más completo posible de la figura mitológica de Satanás desde una perspectiva psicológica imaginal.

Para ello hemos realizado un recorrido investigativo de la figura de Satanás desde sus orígenes en la tradición hebraica, poniendo especial énfasis en la forma en cómo este se ha modificado y transformado en el tránsito evolutivo que tuvo desde los textos bíblicos veterotestamentarios a la particular concepción sobre el diablo en la religiosidad católica-cristiana. Vimos en un primer comienzo que el proceso de “espiritualización” de Yahveh vino acompañado con que a la figura de Satanás, como uno de los *bene ha-'elohim* (hijos - aspectos- de Dios), se le fue invistiendo paulatinamente de las características ahora consideradas negativas e inadecuadas para la deidad, verbigracia, la tendencia a *poner a prueba* la integridad de los fieles y el énfasis en la justicia divina (la que comenzó a quedar en tensión con el aspecto compasivo de Dios). Le seguimos la pista a este proceso hasta los textos neotestamentarios, donde aparece realmente en escena un Satanás *adversario de Cristo*, ahora ya en completa oposición –maligna– a la divinidad y su plan de salvación para la humanidad. Se le definía a Satanás como una terrible y amenazadora realidad espiritual para el desarrollo evolutivo de los fieles, aunque al mismo tiempo se le declaraba como completamente vencido e impotente frente al poder, compasión y amor de Dios expresados ahora en la figura de su hijo humano-divino.

Con ello hemos intentado contestar, al menos parcialmente, nuestra primera pregunta de investigación sobre los antecedentes descriptivos religiosos que la tradición judeocristiana aporta para la comprensión del fenómeno anímico Satanás.

Posteriormente revisamos esquemáticamente las principales tesis junguianas respecto del problema del mal de la mano del concepto psicológico de la sombra en sus niveles personales, colectivos y arquetípicos. Exploramos para ello a modo introductorio y contextual las distinciones tópicas entre la consciencia, el inconsciente personal y el colectivo. De esta forma intentamos discutir nociones centrales del pensamiento de Jung como el delicado y complejo trabajo de integración de la sombra personal, y los fenómenos grupales y colectivos asociados a la emergencia o constelación de la sombra comunitaria y

arquetípica. Nos detuvimos especialmente en los comentarios críticos de Jung sobre la importancia y el rol de la figura de Satanás para el equilibrio anímico y religioso, de la mano de su rechazo a la teoría teológica de la *privatio boni*.

Finalmente, en nuestro último capítulo, intentamos realizar una lectura simbólica de Satanás en la vida psíquica religiosa occidental reflexionando en torno al problema de la tentación y el orgullo y, en un segundo momento, elaboramos una propuesta interpretativa respecto al rol y el sentido del demonio basándonos en los análisis psico-religiosos realizados hasta ese momento. Introdujimos finalmente una perspectiva crítica del concepto junguiano del Self, en tanto *imago dei* en el hombre, como conjunción de opuestos contradictorios.

Con todo ello esperamos haber podido dar cuenta de forma satisfactoria de los objetivos que guiaron la presente investigación.

Sin embargo nos gustaría detenernos unos momentos en ciertas preguntas significativas antes del cierre y volver a hacer énfasis en algunas comprensiones y tesis teóricas que emergieron en el transcurso de la realización del presente trabajo.

¿Ha muerto Satanás?

El “estado del arte” actual sobre la discusión de la figura Satanás sorprende por su animadversión y rechazo generalizado hacia esta figura mitológica (Haag, 1978). Hablar de Satanás es claramente algo de “mal gusto” que se encuentra por regla general completamente alejado de la academia. Se considera al problema ora superado, ora perteneciente a una reliquia histórica del tiempo en que los hombres creían en mitos irracionales y superfluos. Como hemos discutido en nuestro primer capítulo, incluso desde una perspectiva teológica existe una baja disposición a considerar y reflexionar sobre este problema. ¿Cómo debemos interpretar esta situación? ¿Qué nos dice *acerca del alma* y su evolución el relativo abandono de Satanás del contemporáneo?

Desde esta disyuntiva los intentos explicativos se bifurcan y toman, al menos, una doble faz. Por una parte aparecen con fuerza los comentarios de Jung (1934c, 1940) respecto a *la crisis del mito cristiano* y la falta de efectividad de los viejos símbolos

arquetípicos y religiosos para hablar, movilizar y transformar la psique, haciendo que en última instancia el proceso de individuación devenga. En ese sentido la “muerte de Dios” proclamada por el espíritu posmoderno habría traído consigo también la muerte de Satanás como factor anímico efectivo y real con el cual relacionarse. Los intentos de deshacerse de Satanás serían entonces, siguiendo en esto a Jung, una señal de la crisis simbólica, religiosa y espiritual del occidental moderno.

Por otro lado, emerge en el horizonte académico actual una fuerte crítica al lenguaje y comprensión mitológicos y, por tanto, a la figura de Satanás por considerársele parte de ese universo simbólico específico. En general esta postura asume que el lenguaje del mito judeocristiano respecto a “la realidad” de Satanás y los demonios corresponde a un estadio evolutivo del pensamiento, primitivo y rudimentario, que no corresponde a nuestra realidad psicológica actual. En esta línea estarían Giegerich (2010), Wilber (1998, 2005), Haag (1978, 1981), Fraijó (1993) y parte importante de los teólogos modernos comentados al final del primer capítulo, quienes suelen considerar que los apartados sobre Satanás presentes en las escrituras se explican por el nivel de pensamiento mítico de los autores de dichos textos y que Satanás, en términos generales, es totalmente prescindible del corazón del mensaje cristiano. La “muerte de Satanás” en ese sentido lejos de ser un problema o una señal de crisis espiritual sería una buena noticia, en la medida que eso significaría que se ha trascendido mayoritariamente dicho estadio evolutivo del pensamiento y reflexión humana. A lo sumo nos queda la opción de *reinterpretar* el mito con la finalidad de entender su sentido, pero ahora desde una perspectiva existencial-racional (Bultmann, 1968).

Sin embargo la investigación psicológica que hemos realizado hasta este lugar nos invita a mirar el problema desde la específica perspectiva simbólica analítica que, en cierta medida, le devuelve la legitimidad a la discusión sobre el fenómeno Satanás, pero esta vez como vivencia psíquica determinada. Si somos rigurosos en el análisis fenomenológico de *cómo es que aparece en la consciencia aquel factor psicoide denominado Satanás* encontramos que éste cuenta con un *patrón específico* y una manera determinada de afectar la consciencia. La tesis de lo arquetípico de la psicología junguiana entrega un foco particular con el que observar el problema, saltándose las complejas –y muchas veces estériles– reflexiones sobre si es que el arquetipo autónomo existe en sí mismo *ahí afuera* dotado de una dimensión ontológica propia, pregunta que, como hemos sostenido en esta

investigación, en última instancia es indemostrable mediante un método científico riguroso. Para el psicólogo, Satanás tiene legitimidad de estudio en tanto fenómeno del alma que cuenta con más de dos mil años de historia de presencia en la vida espiritual de los occidentales.

Al mismo tiempo nuestra investigación nos ha llevado a sostener la tesis de Jung (1940, 1942, 1952b) de *los riesgos psicológicos* que conlleva la eliminación de Satanás del universo anímico occidental, en la medida que no exista otra imagen arquetípica capaz de expresar, simbolizar y canalizar adecuadamente la dimensión oscura de la psique colectiva, y específicamente del aspecto sombrío del Self⁷⁷. De esta forma, muerto Satanás, la vida psíquica del practicante podría llegar a investirse de la energía psíquica de dicho arquetipo cayendo en el peligro de una *hybris negativa*. Recordemos que el complejo del yo debe mantener un saludable “tamaño” y unos adecuados límites respecto a lo inconsciente colectivo, reconociendo la autonomía y *otredad* del mismo (piénsese en la metáfora católica de San Pablo de Cristo como *aquel otro* que vive en mí). La *hybris* negativa entonces se constituye como un proceso anímico donde la energía oscura del arquetipo central inviste al yo, achacándosele a éste el lugar anterior que Satanás ocupaba, quedando realzado inadecuadamente lo humano-maligno contra lo divino-bondadoso (Jung, 1942) lo que por otra parte, relacionamos con ciertos estados religiosos morbosos y autoflagelantes de grotesca “auto-satanización”, propio de ciertos grupos y sectas cristianas.

El problema de las implicancias clínicas

No obstante, estas reflexiones nos dejan en un lugar sumamente incómodo y de difícil discernimiento cuando nos movemos hacia el plano terapéutico práctico. Pues, si es que Satanás se ha reivindicado en tanto arquetipo autónomo que se relaciona simbólicamente con el aspecto sombrío del Self, ¿qué implicancias para la clínica conlleva?, ¿cómo diferenciar adecuadamente cuando este factor autónomo emerge y se relaciona con la

⁷⁷ Aunque recordemos que *la imagen de Dios en el hombre*, según los relatos fenomenológicos de personas que han alcanzado el estado de consciencia de *awakening*, dista mucho de ser una coincidencia de opuestos contradictorios y se asemeja mucho más a la imagen de *summum bonum* propuesta por la tradición cristiana (Marrion, 2000; Keating, 1992). Ver página 183ss.

consciencia?, ¿cuándo es simplemente la sombra personal expresada simbólicamente? Y más difícil aún: ¿qué margen de intervenciones terapéuticas son recomendadas o apropiadas cuando este factor anímico entra en escena?

Son preguntas complejas pues se adivina que el razonamiento llevado hasta aquí nos enfrenta a una situación difícil para cualquier clínico que no quiera ser rápidamente acusado de “animista” o “supersticioso”, por enunciar los calificativos más benévolos imaginables. Pues, si Satanás como factor psicoide emerge de alguna forma en un contexto terapéutico, ¿es competencia del clínico intervenir?, ¿no ha sido la iglesia la encargada históricamente de tener una serie de praxis “terapéuticas” adecuadas al respecto? ¿Cómo debe proceder entonces el clínico? ¿Es señal de enfermedad mental pues que el paciente sienta que parte de su experiencia anímica provenga de lo que él llama Satanás? Y aunque la intuición del terapeuta le dijera que se encuentra enfrentado a una serie de sucesos psíquicos que no terminan de explicarse ni entenderse completamente por factores sombríos personales, ¿cómo debiera proceder?⁷⁸

Nos parece que respecto de este punto específico es sumamente fácil caer en una especie de *falacia pre-trans Satánica*⁷⁹. Esta falacia hermenéutica estaría relacionada con, por una parte, interpretar toda vivencia psicológica del individuo como correspondiente a *nada más que* factores de la sombra personal del sujeto que son expresados simbólicamente a través de la figura de Satanás, eliminando por tanto la posibilidad de la aparición de la dimensión arquetípica (como interpretaría por ejemplo una aproximación psicológica racional clásica); y por otra parte, tenemos el extremo fundamentalista contrario de tender a exaltar toda vivencia sombría como una señal de la maligna intervención de Satanás,

⁷⁸ Nuevamente nos parece que resulta psicológicamente interesante y atractiva la praxis jesuita de “diferenciación de espíritus” a este respecto, pues dichos sacerdotes cuentan con un especial “entrenamiento” religioso para obtener maestría en el delicado proceso de *discernimiento* y *diferenciación* de las vivencias anímicas y religiosas que viven sus feligreses. Futuros estudios comparativos y dialógicos respecto de la dimensión práctica de este asunto podrían ser sumamente valiosos y nutritivos para ambas disciplinas.

⁷⁹ El concepto de “falacia pre-trans” es un postulado teórico de Wilber (1991) con el que quiso señalar el error y confusión interpretativa entre los dominios pre-personales (previos a la constitución de un yo) con el ámbito transpersonal genuino (fenómenos “místicos” más allá de la conciencia ordinaria del yo). Ambos dominios como son no-rationales, no-egoicos y no-lingüísticos tienden a confundirse para el ojo inexperto, que puede tender a negar toda experiencia espiritual verdadera por considerarla una regresión psicológica o simple locura (Falacia pre-trans I) o a cometer el otro error interpretativo de exaltar todo cuadro patológico o vivencia pre-egoica indiferenciada como señal de una auténtica espiritualidad transpersonal (Falacia pre-trans II). Lo que sea dicho de paso, se relaciona directamente con la actualización, en el siglo recién pasado, de la discusión psicológica de diferenciar adecuadamente la locura o enfermedad mental de la mística y experiencia contemplativa auténtica.

cuando puede tratarse perfectamente de factores individuales sombríos que encuentran expresión en dicha figura simbólica. Aquí aparece el legítimo reclamo de los teólogos modernos frente a la actitud católica conservadora clásica de alegar que *el enemigo sea siempre el diablo* y la tendencia a “sobre-satanizar” la realidad, queja que Haag (1978) fue enfático en resaltar. Jung (1918) por su parte también le achacó abiertamente a la religión católica esta falacia interpretativa, ya que, según su juicio, durante centurias tendió a reprimir aspectos esenciales del psiquismo, a saber la sexualidad, el instinto y la dimensión psíquica femenina en general, dotándolos de una connotación satánica y demoniaca inmerecida, influenciada por su propia actitud consciente:

El principio del amor cristiano al prójimo puede hacerse también extensivo al animal, al *animal en nosotros*, e incluirlo en el amor, lo que una concepción demasiado rígida ha reprimido en definitiva cruelmente. Mediante la relegación a lo inconsciente, a las fuentes de las que inicialmente brotara, lo animal se vuelve todavía más animal. Por ello no hay ninguna otra religión tan manchada de sangre inocente, cruelmente vertida, como la Iglesia cristiana, y nunca ha vivido el mundo una guerra más sangrienta que la guerra de las naciones cristianas. Por ello se manifiesta lo animal reprimido bajo formas peligrosas cuando emerge a la superficie, y conduce, cuando irrumpe, a la autodestrucción, al suicidio de las naciones. (p. 21, cursiva del original)

De esta forma, una praxis clínica junguiana que fuera coherente, teóricamente hablando, con lo aquí desarrollado debiera poder incluir: 1. La adecuada *diferenciación y reconocimiento* del lugar de la sombra personal individual por una parte, con un adecuado trabajo e integración terapéutico de ella como factor crucial de crecimiento individual, y 2. La posibilidad de reconocer *en conjunto con* el factor sombrío de la psique individual, la emergencia *operativa y efectiva* en la consciencia de aquel factor arquetípico autónomo de la psique colectiva denominado Satanás.

Llevando la discusión a situaciones terapéuticas concretas pongamos como ejemplo los cuadros o entidades diagnósticas clínicas que más “fielmente” parecen encarnar una cualidad maligna sombría-demoníaca, retomando lo enunciado en la introducción de este trabajo, como son el caso de las psicopatías puras. ¿Qué significaría pues para la terapéutica de la psicología analítica considerar en serio lo aquí discutido sobre el factor anímico

arquetípico llamado Satanás?, ¿debe poder considerar el psicólogo analítico trabajar en conjunto (¿derivar?) con tradiciones religiosas que han desarrollado técnicas concretas y específicas para abordar el problema del mal arquetípico?, o por el contrario: ¿son situaciones terapéuticas que el psicólogo cuenta con la suficiente formación y competencia para abordar?

Si ponemos como ejemplo otra situación clínica límite y traemos a la discusión el complejo cuadro de las perversiones, que en este período de tiempo han tenido una especie de auge (al menos en las denuncias) en nuestra realidad sociocultural nacional a través de los publicitados casos de pedófilos y abusadores de menores, sean estos laicos o religiosos; surgirán preguntas similares a las anteriores: ¿Debemos considerar que en dichos casos siempre son *exclusivamente* factores individuales psicológicos los que están en juego, o en nuestro análisis dinámico y estructural, dentro del marco de la psicología analítica junguiana, podemos llegar a discernir también *la influencia* de factores arquetípicos (esto es, espirituales) sombríos que afectan la psique de esas personas? Y si es así, ¿cómo debemos proceder?

El presente estudio en este sentido reconoce sus enormes limitaciones ya que solamente pretendía poder generar un entendimiento psicológico simbólico del problema, un mapa teórico general que pudiera hacer las veces de *background* reflexivo sobre Satanás y el problema del mal, en aras de proveer ciertas lecturas comprensivas que permitieran iluminar y, quizás, establecer algún tipo de relación con dichos contenidos anímicos autónomos. Pero insistimos en la necesidad de desarrollar investigaciones futuras más completas y abarcadoras al respecto, dada la complejidad del problema en cuestión y las difíciles cuestiones terapéuticas que, como se aprecia, implica el problema del mal en su dimensión arquetípica. Es sumamente sencillo en este sentido caer en lecturas interpretativas sesgadas que no le hagan justicia a la globalidad y complejidad del fenómeno en cuestión.

Comentario final

Llegados a esta parte y una vez terminado este intento de análisis de la figura de Satanás, nos vemos en la *tentación* de poner a nuestro huésped en un adecuado féretro para enviarlo, satisfechos, de vuelta al inframundo. Sin embargo, no debemos olvidar antes del cierre que este intento comprensivo es transitorio, frágil y momentáneo. En cualquier momento dicho fenómeno anímico puede fácilmente “romper sus ataduras” y liberarse produciendo nuevamente nuestro aturdimiento, perplejidad y falta de entendimiento.

Satanás en este recorrido se nos ha revelado en una paradójica naturaleza. Por una parte, parece encarnar aquel factor psicoide autónomo que, como su prima oriental *prakriti*, busca impedir la evolución y desarrollo espiritual humano, tentando, jalando *hacia abajo*, haciendo trampas, confundiendo, incitando al pecado, ora a la autosuficiencia ora al miedo y la desesperanza. Vuelve a aparecer así su sentido etimológico original, que discutimos al comienzo de nuestro primer capítulo⁸⁰, de: *persecución en forma de impedir la marcha hacia adelante* (Schärf, 1951). Sin embargo, y desde otra perspectiva, Satanás también parece iluminar un aspecto necesario para que la individuación devenga: el roce y fricción precisos que fortalece el espíritu para que se haga más pleno y completo, la rebeldía necesaria contra Dios que permite descubrir el sendero propio, Satanás es el separador, el que se opone y dice “no”, el binario, el que dotado del ímpetu de su descubierta autonomía quiebra el pleroma y precipita la historia de la humanidad expulsada ya del paraíso original.

Por otra parte, hemos intentado poner la discusión de Satanás en el contexto del proceso de maduración teológica occidental desde el antiguo yahvismo al Dios *summum bonum* cristiano, que incluye la irrupción del paráclito en escena, proceso que, hemos sostenido, se relacionaría con una transformación y maduración espiritual interna de la humanidad, bajo la perspectiva evolutiva de los estados contemplativos de consciencia. Sin la incorporación de la variable evolutiva de los estados de consciencia, a la que nos hemos referido en la última parte del tercer capítulo, fácilmente se puede coincidir con la lectura junguiana de la “lamentable” unilateralización de la anterior enantiodromía de Yahveh en el Dios exclusivamente compasivo y amoroso cristiano. El corazón del mensaje cristiano lejos

⁸⁰ Ver página 26ss.

de constituirse a base de dogmas y postulados racionales rígidos propuestos por un grupo de eruditos teólogos, se relaciona con la posibilidad *concreta y experiencial* de que la consciencia ordinaria se transforme para entrar en el *reino de Dios* y se *haga uno con el padre*, esto es, que el estado de consciencia del practicante se libere y reconozca su íntima naturaleza no-nacida, comprendiendo en medio de esa unicidad no-dual que lo único que ha existido siempre y en todo momento ha sido Dios (Marrion, 2000). Es un mensaje que invita a la contemplación profunda de la propia naturaleza espiritual humana que en última instancia, y desde la perspectiva última, es indistinguible de la divinidad (Keating, 1986, 1992).

Nos parece en ese sentido que Satanás lejos de ser un *mero* factor folklórico propio del pensamiento mitológico de la antigüedad, está directa y profundamente relacionado con el proceso –misterioso– de transformación de la imagen de la divinidad tal y como ha sido concebida en Occidente. Por otra parte, pese a que hemos sostenido ciertas diferencias con la perspectiva original de Jung para referirnos al problema de Satanás, no podemos dejar de mencionar la enorme importancia y trascendencia investigativa que su pensamiento ha tenido al respecto. La diminuta pulga que logra “pararse sobre los hombros de un gigante”, como lo fue Jung, tiene la injusta ventaja de poder, quizás, atisbar algo más del abstruso horizonte. Pero sin duda, dentro del escenario de la psicología contemporánea, Jung fue uno de los pensadores que con más profundidad y agudeza consideró este problema, como esperamos haya quedado en evidencia en esta investigación. De ahí que estemos profundamente en deuda por la riqueza y la rigurosidad de su trabajo.

REFERENCIAS:

- Anirvân, S. & Reymond, L. (1969). *La vida en la vida*. Buenos Aires: Ganesha.
- Ávila, T. (1583). *Camino de perfección*. Madrid: San Pablo.
- Babbs, J. (1991). El fundamentalismo de la nueva era. Zweig C. & Abrams J. (Ed) *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana* (pp 225-228). Barcelona, Kairós.
- Brown, D. (2006). *Pointing out the great way. The stages of meditation in the Mahamudra tradition*. Boston: Wisdom Publications.
- Brown, D., Wilber, K. & Engler, J. (1987). *Transformations of Consciousness. Conventional and contemplative perspectives on development*. Boston: Shambhala.
- Bultmann, R. (1968). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Butelman, E. (1949). Prólogo al libro de Carl Jung *Psicología y Religión*. En C. Jung (1940) *Psicología y religión* (pp. 7-15). Barcelona: Paidós.
- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras*. Ciudad de México: Fondo de la cultura económica.
- Craig, S. (2009). *Possession, Jung's Comparative Anatomy of the Psyche*. New York: Routledge.
- De Aquino, T. (1274). *Suma Teológica II-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Loyola, I. (1548). *Ejercicios Espirituales*. Madrid: Lumen Press.

- Díez, A. & otros (1983). *Apócrifos del antiguo testamento, vol II*. Madrid: Cristiandad.
- Fohrer, G. (1972). *History of Israelite religion*. Abingdon Press.
- Fortea, J. (2004). *Summa Daemoniaca. Tratado de demonología y manual de exorcistas*. Madrid: Dos Latidos.
- Fraijó M. (1993). *Satán en horas bajas*. Bilbao: Sal Terrae.
- Goldberg, C. (1999). *Conversaciones con el Demonio, psicología del mal*. Santiago: Cuatro Vientos.
- Giegerich, W. (2010). *¿La realidad del mal?, un análisis del argumento de Jung* [on-line]. (<http://alebica.blogspot.com/2011/08/la-realidad-del-mal.html?m=1>).
- Guggenbühl-Craig, A. (2009). *Power in the helping professions*. Texas: Spring Publications.
- Haag, H. (1978). *El diablo. Su existencia como problema*. Barcelona: Herder.
- Haag, H. (1981). *El problema del mal*. Barcelona: Herder.
- Hadjadj, F. (2009). *La fe de los diablos (o el ateísmo superado)*. Granada: Nuevo Inicio.
- Hillman, J. (1979). *El sueño y el inframundo*. Barcelona, Paidós.
- Hillman, J. (1999). *Re-imaginar la psicología*. Madrid, Ciruela.
- Jacobi, J. (1959). *La psicología de C. G. Jung*. Madrid: Espasa-Calpe.

Jung, C. (1918). Sobre lo inconsciente. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 3-28) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1920). Los fundamentos psicológicos de las creencias en los espíritus. En C.G. Jung *La dinámica de lo inconsciente (OC VIII)* (pp. 299-318). Madrid: Trotta.

Jung, C. (1921). *Tipos Psicológicos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Jung, C. (1927a). Alma y Tierra. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 29-48) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1927b). La estructura del Alma. En C.G. Jung *La dinámica de lo inconsciente (OC VIII)* (pp. 141-160). Madrid: Trotta.

Jung, C. (1928a). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós.

Jung, C. (1928b). Psicología analítica y cosmovisión. En C.G. Jung *La dinámica de lo inconsciente (OC VIII)* (pp. 359-382). Madrid: Trotta.

Jung C, (1929). Comentario al libro *El secreto de la flor de oro*. En C.G. Jung y Wilhelm R. *El secreto de la flor de Oro* (pp. 23-86) Bogota: Solar.

Jung, C. (1931a). El problema fundamental de la psicología actual. En C.G. Jung *Los complejos y el inconsciente* (pp. 9-41). Madrid: Alianza.

Jung, C. (1931b). El hombre arcaico. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 49-70) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1933). El significado de la psicología para el presente. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 131-152) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1934a). Acerca de la situación actual de la psicoterapia. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 153-170) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1934b). Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos. En C.G. Jung *Los complejos y el inconsciente* (pp. 83-234). Madrid: Alianza Editorial.

Jung, C. (1934c). Sobre los arquetipos y lo inconsciente colectivo. En C.G. Jung *Arquetipos e inconsciente colectivo* (pp. 9-56). Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. (1936). Wotan. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 173-186). Madrid: Trotta.

Jung, C. (1938). Los arquetipos y el concepto de *Anima*. En C.G. Jung *Arquetipos e inconsciente colectivo* (pp. 57-81). Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. (1939a). Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre. En C.G. Jung *Arquetipos e inconsciente colectivo* (pp. 83-124). Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. (1939b). Conscious, unconscious and individuation. En A. Storr (Ed.) *The Essencial Jung* (pp. 212-228). New Jersey: Princeton University Press.

Jung, C. (1940). *Psicología y Religión*. Barcelona: Paidós.

Jung, C. (1942). Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la trinidad. En C.G. Jung, *Simbología del espíritu, Estudios sobre fenomenología psíquica* (pp. 229-310) Ciudad de México: Fondo de la cultura económica.

Jung, C. (1944). *Psicología y Alquimia*. Buenos Aires: Santiago Rueda Eds.

Jung, C. (1946a). Acerca de la fenomenología del espíritu en el cuento. En C.G. Jung, *Simbología del espíritu, Estudios sobre fenomenología psíquica* (pp. 13-58) Ciudad de México: Fondo de la cultura económica.

Jung, C. (1946b). Después de la catástrofe. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 187-208). Madrid: Trotta.

Jung, C. (1946c). Epílogo al libro: *Reflexiones sobre la historia actual*. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 219-234) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1946d). La lucha con la sombra. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 209-218) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1946e). Psicología de la transferencia. En C.G. Jung, *La práctica de la psicoterapia (OC XVI)* (pp. 159-304) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1947a). Consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico. En C.G. Jung *Arquetipos e inconsciente colectivo* (pp. 125-212). Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. (1947b). El problema de la sombra. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)*. Madrid: Trotta.

Jung, C. (1951). *Aion, contribuciones a los simbolismos del sí mismo*. Buenos Aires: Paidós.

Jung, C. (1952a). *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós.

Jung, C. (1952b). Respuesta a Job. En C.G. Jung, *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental (OC XI)* (pp. 373-486) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1952c). Prólogo al libro de Victor White *God and the Unconscious*. En C.G. Jung, *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental (OC XI)* (pp. 313-325) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1954). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.

Jung, C. (1955). *Mysterium Coniunctionis (OC XIV)*. Madrid: Trotta.

Jung, C. (1957). Presente y Futuro. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)*. (pp. 235-286) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1958a). La consciencia desde un punto de vista psicológico. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp.405-422) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1958b). Un mito moderno. De cosas que se ven el cielo. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp.287-404) Madrid: Trotta.

Jung, C. (1959). El bien y el mal en la Psicología Analítica. En C.G. Jung, *Civilización en Transición (OC X)* (pp. 423-436). Madrid: Trotta.

Jung, C. (1961). El problema del mal en la actualidad. Zweig C. & Abrams J. (Ed) *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana* (pp 241-246). Barcelona, Kairós.

Jung, C. (1964). Acercamiento al inconsciente. En C. Jung, *El hombre y sus símbolos* (pp. 15-102). Barcelona: Buc Carlat.

Keating, T. (1986). *Mente abierta, corazón abierto*. Bilbao: Desclée.

Keating, T. (1992). *Invitación a Amar. Camino a la contemplación*. Bilbao: Desclée.

La Biblia latinoamericana (1972). Edición Pastoral. Editorial Verbo Divino. Madrid.

Langton E. (1945). *Satan: a portrait; a study of the character of Satan through all the ages*. London: Skeffington.

Laurentin, R. (1998). *El Demonio, ¿símbolo o realidad?*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Lewis, C. (1942). *Cartas del diablo a su sobrino*. Madrid: Ediciones Rialp.

Lopez, E. (1989). Satán de nombre común a nombre propio. Historia de una palabra, En Revista Studium Ovetese XVIII (pp. 25-93). Oviedo, España.

Mabit, J. (1995). El saber médico-tradicional y la drogadicción. Revista El filósofo callejero, N°7, (pp. 10-17), Santiago de Chile, Chile.

Mabit, J. (1996). Investigación de las medicinas tradicionales, Chamanismo y Exploración del Mundo [on-line]. *Centro Takiwasi* (<http://www.takiwasi.com/esp/pub09.php>).

Mabit, J. (1997). Marihuana: ¿ángel o demonio?. Revista Takiwasi, Año III, N°5, pp. 63-77, Tarapoto, Perú.

Marrion, J. (2000). *Desde dentro de la mente de Cristo. El sendero interior de la espiritualidad cristiana*. Madrid: Gaia Ediciones.

Mattoon, M. (1980). *El análisis junguiano de los sueños*. Buenos Aires: Paidós.

Midal, F. (Ed.) (2005). *Recalling Chögyam Trungpa*. Boston: Shambhala.

Neumann E. (1949). *Psicología Profunda y Nueva Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

Otto, R. (1917). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Editorial Alianza.

Pablo VI, (1972) Alocución del 15 de noviembre de 1972 [on-line]. *El Vaticano* (http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115_it.html).

Rama, S., Ballantine, R. & Ajaya, S. (1976). *Yoga and Psychotherapy: The evolution of consciousness*. Pennsylvania: Himalaya International Institute.

Ratzinger, J (1974). *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life*. Ignatius Press, San Francisco.

Recuero, M. (2007). *Los modelos terapéuticos de Carl Jung y de Carl Rogers. Una comparación en la perspectiva de la integración*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Samuels, A (1999). Introducción a Jung y los postjunguianos. Young-Eisendrath, P. & Dawson, T. (Ed.) *Introducción a Jung*. (pp 39-54). Cambridge.

Sandner, D. & Beebe, J. (1995). Psychopathology and analysis. En Stein, M. (Ed.), *Jungian Analysis* (pp. 297-348). Chicago: Open Court.

Sassenfeld, A. (2012). *El desarrollo humano en la psicología analítica jungiana: Teoría e implicancias clínicas*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

Schärf, R. (1951). La figura de Satanás en el Antiguo Testamento. En C.G. Jung, *Simbología del espíritu, Estudios sobre fenomenología psíquica* (pp. 113-228) Ciudad de México: Fondo de la cultura económica.

Schleiermacher, F. (1830). *The Christian Faith*. New York: Apocryphile Press.

Schoonenberg, P. (1965). *Man and Sin, a theological view*. New York: Sheed & Ward.

Seeman, M. (1959). El mundo de los ángeles y los demonios como mundo circundante y concomitante historicosalvífico del hombre. En Feiner, J. (1975) *Mysterium Salutis*, manual de teología como historia de la salvación. La Iglesia: El acontecimiento Salvífico en la comunidad cristiana (pp. 943-1019). Ediciones Cristiandad.

Smith, H. (1958). *Las religiones del mundo. Hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones tribales*. Barcelona: Kairós.

Smith, H. (1976). *Una verdad olvidada. El factor común de todas las religiones*. Barcelona: Kairós.

Soublette, G. (1990). *Tao Te King. Libro del Tao y de su virtud de Lao Tse*. Santiago: Cuatro Vientos.

Stein, M. (2009). *El mapa del alma según Jung*. Luciérnaga.

Stave, E. (1898). *Sobre la influencia del zoroastrismo en el judaísmo*. Edición Inglesa (2009). London: BiblioBazaar.

Underhill, E. (1911). *Mysticism: A study of the nature and development of man's spiritual consciousness*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.

Velasco J., & Busto, J (1984). *Ángeles y demonios*. Madrid: SM.

Von Franz, M. (1964). El proceso de individuación. Jung, C. *El hombre y sus símbolos* (pp. 157-228). Barcelona: Buc Carlat.

Walsh, R. & Vaughan, F. (Eds.) (1993). *Trascender el ego*. Barcelona: Kairós.

Wilber, K. (1991). *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona: Kairós.

Wilber, K. (1998). *Ciencia y Religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*. Barcelona: Kairós.

Wilber, K. (2001). *Una teoría de todo. Una visión integral de la empresa, la política, la ciencia y la espiritualidad*. Barcelona: Kairós.

Wilber, K. (2005). *Sexo, ecología y espiritualidad. El alma de la evolución*. Madrid: Gaia Ediciones.

Wilber, K. (2007). *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*. Barcelona: Kairós.