TESELA: “LAS PUERTAS DEL ABISMO”

Genealogía histórica y filosófica de la demonología cristiana



Julio David Rojas

6/4/2026

«Alzad, oh puertas, vuestras cabezas,
y alzaos vosotras, puertas eternas,
y entrará el Rey de gloria.
¿Quién es este Rey de gloria?
Jehová el fuerte y valiente,
Jehová el poderoso en batalla».

—Salmo 24,7-8, Reina-Valera Antigua

«Tendamos lazos al justo, porque nos molesta
y se opone a nuestras acciones;
nos echa en cara nuestras faltas contra la Ley
y nos reprocha las transgresiones contra nuestra educación.
[...]
Probémoslo con ultrajes y tormentos,
para conocer su temple
y probar su paciencia.
Condenémoslo a una muerte infame,
pues, según él, Dios lo protegerá».

—Sabiduría 2,12.19-20

«Y mientras Satanás y el Infierno discutían, se oyó una voz como de trueno:
“Abrid vuestras puertas, príncipes; alzaos, puertas eternas,
y entrará el Rey de la gloria”».

—Evangelio de Nicodemo, Descensus Christi ad Inferos, tradición apócrifa

Índice

Resumen

Introducción

Delimitación, fuentes y criterio de lectura

I. El nombre del enemigo: etimología y discernimiento

II. Demonios antes del cristianismo: Biblia hebrea, idolatría y potencias

III. El Nuevo Testamento: Cristo frente a los espíritus impuros

IV. Apócrifos, literatura intertestamentaria y tradición posterior

V. La naturaleza de los demonios: inteligencia, voluntad y límites de la criatura espiritual

VI. Atlas demonológico: nombres, potestades y rostros del mal

VII. Demonios, adversarios y potencias hostiles en otras religiones

VII.1. Hinduismo: asuras, rākṣasas y potencias hostiles

VII.2. Budismo: Māra, tentación e ignorancia

VII.3. Islam: Iblīs, shayāṭīn y jinn

VII.4. Religiones griega y romana: daimones y potencias ambiguas

VII.5. Mesopotamia, Canaán y el antiguo Cercano Oriente

VII.6. Zoroastrismo: Angra Mainyu y el dualismo cósmico

VII.7. Criterio comparativo: semejanzas, diferencias y límites

VIII. El infierno: lugar, estado, imagen y juicio

IX. «Una vez que nombras al demonio, deja de tener poder»

X. Relatos del desierto: San Antonio, demonios y humildad

XI. El demonio ante el tribunal: escolástica, brujería y poder en la Europa cristiana

XII. El nombre y el sello: Salomón, los grimorios y las jerarquías demonológicas

XIII. Posesión y exorcismo: historia, discernimiento y límites de la interpretación espiritual

XIV. La demonología según las tradiciones cristianas: continuidad doctrinal y diversidad religiosa

XV. Naturaleza del mal: privación, parasitismo, acusación y orgullo

XVI. ¿Por qué Dios permite la acción demoníaca? Libertad, prueba y providencia

XVII. Demonología y mundo actual

XVIII. Objeciones, límites y criterios de discernimiento

XIX. Cómo vencerlo definitivamente

XX. Conclusión: las puertas abiertas

Referencias

Fuentes bíblicas

Fuentes antiguas y apócrifas

Fuentes patrísticas y medievales

Fuentes doctrinales, normativas y documentales

Estudios académicos

Fuentes comparativas

Anexos

Anexo A. Glosario de términos demonológicos

Anexo B. Cronología documental de la demonología

Anexo C. Concordancias bíblicas para el estudio de la demonología

Anexo D. Guía de fuentes y criterios de interpretación

Resumen

Este ensayo reconstruye la formación histórica, doctrinal y filosófica de la demonología cristiana a partir de sus antecedentes bíblicos, judíos, patrísticos y escolásticos. El análisis examina la evolución de las figuras adversariales, las concepciones sobre la naturaleza de los demonios, las tradiciones de clasificación espiritual y las transformaciones institucionales de la demonología en Europa. Mediante fuentes primarias, testimonios arqueológicos y estudios historiográficos, distingue las representaciones canónicas, las elaboraciones teológicas, las narraciones apócrifas y las prácticas mágicas posteriores. La investigación incorpora la historia de la posesión y del exorcismo, las controversias judiciales sobre brujería, la comparación entre confesiones cristianas y las reinterpretaciones contemporáneas de lo demoníaco. Desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, examina las relaciones entre categorías religiosas, soportes materiales, operaciones institucionales y sistemas doctrinales, sin confundir la existencia histórica de las creencias con la comprobación empírica de sus objetos sobrenaturales. Como aportación interpretativa, propone una genealogía de las transformaciones de lo demoníaco que permite reconocer continuidades y discontinuidades entre figuras, funciones e instituciones. La conclusión sitúa el sentido doctrinal de la demonología cristiana en su subordinación a la cristología: la victoria sobre el adversario se comprende mediante la libertad, la redención y la imagen del Rey de gloria ante las puertas del Hades.

Palabras clave: demonología; Satanás; ángeles caídos; exorcismo; brujería; judaísmo antiguo; cristología; materialismo filosófico; historia de las religiones; Gustavo Bueno.

Introducción

Hablar de demonios es, en apariencia, hablar de lo que la modernidad dejó atrás. El diccionario de lo socialmente aceptable reserva las palabras «demonio», «posesión» y «exorcismo» para el cine de terror, la hagiografía devocional o los márgenes supersticiosos de la religión popular. Sin embargo, la pregunta que subyace a toda demonología rigurosa no es tan fácil de desechar: ¿existe una realidad que actúa en el ser humano contra su propio bien, que lo divide, lo acusa, lo falsifica y lo esclaviza? Si esa realidad existe, llamarla demonio es, ante todo, un acto de discernimiento. Incluso para quien suspenda el juicio sobre su existencia, queda por explicar por qué tradiciones religiosas muy distintas desarrollaron nombres, relatos, prohibiciones, rituales e instituciones para reconocer y combatir aquello que experimentaban como potencia hostil.

Este ensayo no pretende defender una cosmología de espíritus malignos ni ofrecerla como alternativa a la psicología o la neurociencia. Pretende algo más preciso: mostrar que la demonología —entendida como teoría espiritual, histórica y antropológica del mal— conserva una intuición que no se disuelve ni en la psicologización del sufrimiento ni en la banalización cinematográfica del horror. Esa intuición es múltiple: el mal se disfraza, el mal acusa, el mal divide, el mal parasita la voluntad y esclaviza a quien lo aloja. La tradición cristiana no describe el mal como una fuerza neutra ni como una ausencia trivial. Lo presenta como privación que actúa mediante voluntades, mentiras, hábitos, instituciones y potencias personales; por eso puede hablarse de estructura, táctica y dirección sin convertir “el Mal” en una sustancia autónoma.

Tomemos el Salmo 24 como punto de partida símbolico, uno de los textos bíblicos donde la imagen de la puerta adquiere mayor densidad teológica y política. En su contexto original, el salmo evoca una entrada triunfal: el Señor, vencedor y soberano, se aproxima a las puertas de la ciudad o del santuario y exige ser reconocido. La orden es solemne: «Alzad, oh puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotras, puertas eternas, y entrará el Rey de gloria» (Sal 24,7). La tradición cristiana leyó este pasaje en clave cristológica y lo proyectó sobre varios

umbrales: las puertas del templo, las puertas del alma, las puertas del Hades y las puertas mismas de la historia. Esa lectura permite entender la demonología no como fascinación por lo oscuro, sino como preparación del espacio para una entrada. El Rey de la gloria no aparece como una pieza más dentro del drama demonológico; aparece como aquello ante lo cual toda potestad debe ceder. La pregunta central, entonces, no es cuánto poder tiene el demonio, sino qué puertas permanecen cerradas a la verdad, al juicio y a la gloria.Para llegar ahí hay que atravesar territorios incómodos: la semántica de los nombres del mal, los demonios del Antiguo Testamento, los exorcismos del Nuevo, la literatura intertestamentaria, la tradición patrística, el pensamiento comparado de otras religiones, la teoría del infierno, la naturaleza del mal como privación y como parasitismo, y la pregunta de cómo vence hoy quien todavía quiere vencer algo. El camino no es sensacionalista. La oscuridad, examinada de frente, resulta menos amenazante que cuando se la deja sin nombre.

Delimitación, fuentes y criterio de lectura

Este ensayo no pretende demostrar ni refutar por medios empíricos la existencia de los demonios. Su objeto es más delimitado: reconstruir la demonología cristiana como sistema doctrinal, histórico, simbólico e institucional, y examinar qué capacidad conserva para pensar formas del mal que no se dejan reducir sin residuo a la enfermedad, al error intelectual o al conflicto social.

La jerarquía de fuentes será estricta. Los textos bíblicos constituyen el núcleo canónico del análisis. La literatura intertestamentaria y apócrifa permite reconstruir desarrollos históricos que no poseen el mismo rango doctrinal. Los textos patrísticos y escolásticos muestran la elaboración teológica posterior. Las leyendas monásticas, las tradiciones hagiográficas y el folclore se utilizarán como testimonios de recepción espiritual, nunca como pruebas históricas automáticas. La comparación con otras religiones buscará analogías funcionales sin fingir identidades ontológicas.

La filosofía de Gustavo Bueno sirve aquí como instrumento crítico para evitar dos reducciones opuestas. La religión no puede comprenderse únicamente como creencia privada o proyección psicológica; tampoco basta con enumerar doctrinas y seres invisibles. Las religiones se articulan mediante cuerpos, ceremonias, sacrificios, templos, textos, autoridades, instituciones y relaciones históricas con realidades consideradas numinosas. Desde esta

perspectiva, la demonología también organiza prácticas, prohibiciones, conflictos cultuales y formas de poder, aunque su contenido no se agote en esas mediaciones (Bueno, 1985).

El criterio de comparación será, por tanto, doble. Primero se preguntará qué función cumple cada figura dentro de su propio sistema religioso. Después se examinará qué semejanzas y diferencias aparecen respecto de la demonología cristiana. El objetivo no es producir una mitología universal del adversario, sino comprender con mayor precisión qué significa llamar demoníaca a una potencia, una práctica, una tentación o una estructura.

I. El nombre del enemigo: etimología y discernimiento

El idioma importa. Antes de saber qué es un demonio hay que saber qué ha significado esa palabra a lo largo de las lenguas que la forjaron, porque los conceptos no nacen neutrales: arrastran consigo la historia de quienes los necesitaron.

La palabra griega daimōn designaba originalmente una potencia divina intermedia. No era necesariamente maligna. En Hesíodo, los daimones son los espíritus de los hombres de la Edad de Oro, convertidos en guardianes benévolos de la humanidad (Trabajos y Días, 121–123). En Platón, el daimōn de Sócrates es una señal interior que le impide ciertos actos, una voz de advertencia, no de destrucción. Plutarco elaboró una teología completa de los daimones como seres intermediarios entre los dioses y los hombres, susceptibles tanto de benevolencia como de hostilidad. Ser poseído por un daimōn podía ser inspiración poética o amenaza letal; dependía del daimōn y de la persona.

Cuando los traductores judíos del Antiguo Testamento vertieron los textos hebreos al griego —la llamada Septuaginta, en los siglos III y II a.C.— encontraron que necesitaban un término para ciertas entidades que los textos hebreos describían como espíritus que acechan en lugares desiertos, que reciben culto ilícito y que engañan a los pueblos. Eligieron daimonion, el diminutivo de daimōn. No era un gesto neutral: el término ya portaba la ambigüedad griega, pero en el nuevo contexto monoteísta comenzó a adquirir la carga negativa que terminaría definiendo la palabra «demonio» en las lenguas occidentales. (Russell, 1981; Kelly, 2006)

El hebreo usa varias palabras que la tradición ha vinculado a estas realidades. Shedim (שֵׁדִים) aparece en Deuteronomio 32,17 y en el Salmo 106,37: los israelitas sacrificaron a sus hijos a los shedim, a quienes no son dioses. La palabra es probablemente cognada del acadio

shedu, espíritu protector, lo que subraya una inversión interesante: lo que en la religión babilónica era un numen tutelar se convierte en la tradición bíblica en potencia hostil a la que se sacrifican niños inocentes.

Satan (שָׂטָן) significa literalmente «adversario» o «acusador». En el Antiguo Testamento más temprano no designa a un ser personal único y maligno, sino a una función: el que se opone, el que acusa ante el tribunal divino. En el prólogo del libro de Job, hassatan —el adversario, con artículo determinado, lo que indica función y no nombre propio— es un miembro de la corte celestial que tiene acceso a Dios y desafía la fidelidad de Job. Solo en el período postexílico, y especialmente en la literatura intertestamentaria y en el Nuevo Testamento, la figura de Satán adquiere perfiles de enemigo cósmico personal. (Kelly, 2006; Pagels, 1995)

Diábolos (διάβολος) designa al calumniador o acusador, y procede del verbo griego *diabállō*, cuyos usos incluyen desacreditar y acusar falsamente. La Septuaginta emplea el término para traducir determinadas apariciones del hebreo *satan*, aunque los contextos de ambas palabras requieren examen particular. La tradición cristiana desarrolló a partir de estos significados una interpretación del diablo como adversario que corrompe mediante la mentira y destruye las relaciones humanas. La asociación con la división pertenece a esa elaboración teológica y adquiere especial importancia en la comprensión cristiana del engaño, la acusación y la ruptura de la comunión.

Lucifer (הֵילֵל בֶּן-שָׁחַר, lucero del alba) proviene de Isaías 14,12 y originalmente es una metáfora dirigida contra el rey de Babilonia: «¡Cómo has caído del cielo, oh Lucero, hijo de la aurora!». La imagen es la de un astro brillante que creía poder ascender sobre las estrellas de Dios y fue precipitado al abismo. La Vulgata latina tradujo el término hebreo como Lucifer, «el que lleva luz», y la tradición cristiana posterior identificó esta imagen con la caída del ángel orgulloso. Esa identificación no es exegéticamente necesaria en el texto de Isaías, que habla claramente del rey de Babilonia, pero resultó teológicamente fecunda para articular la narrativa de la rebelión angélica.

Gehenna (גֵּיהִנֹּם, ge-hinnom, valle de Hinom) es el nombre de un barranco al sur de Jerusalén asociado en los textos bíblicos con sacrificios de niños y con la condena profética de esos cultos (2 Re 23,10; Jr 7,31). Esa memoria histórica convirtió el valle en imagen de juicio,

corrupción y destino final del mal. La explicación popular que lo presenta como un vertedero permanentemente incendiado en tiempos de Jesús carece de base histórica suficientemente firme; el peso simbólico de la Gehena procede, ante todo, de su relación bíblica con el sacrificio, la profanación y el juicio.

Hades (Ἅδης) es el término griego para el mundo subterráneo de los muertos, morada de las sombras de todos los fallecidos. Cuando el Nuevo Testamento usa hades —en Mateo 16,18, «las puertas del Hades no prevalecerán contra ella»— conserva la connotación de reino de la muerte, dominio del morir, poder que retiene a los fallecidos. La victoria de Cristo sobre el Hades es victoria sobre la muerte misma.

Abyssos (ἄβυσσος), el abismo, designa en la literatura apocalíptica la prisión de las potencias hostiles, el lugar de donde emergen los demonios en el Apocalipsis (Ap 9,1–11) y donde son encadenados (Ap 20,3). En Lucas 8,31, los demonios que habitan al gadareno suplican a Jesús que no los envíe al abismo. El término connota profundidad insondable, caos anterior a la creación, espacio sin forma donde no llega la luz.

Pneuma (πνεῦμα) es aliento, viento, espíritu. Los evangelios hablan de pneumata akatharta, espíritus impuros, para designar a las entidades que Jesús expulsa. La impureza no es aquí principalmente moral en sentido moderno; designa lo que contamina ritualmente, lo que viola las fronteras sagradas, lo que no pertenece al espacio santificado.

Esta multiplicidad etimológica no es erudición decorativa. Muestra que la figura del enemigo espiritual nunca tuvo un nombre unívoco porque tampoco tenía una función unívoca. Era a veces el adversario judicial, a veces el espíritu impuro, a veces la potencia del caos, a veces el acusador calumniador, a veces el rey soberbio, a veces la entidad que parasita el cuerpo humano. La demonología no elaboró un sistema coherente a partir de un único concepto; fue articulando, a lo largo de siglos, distintos encuentros con distintas formas del mal, y les fue poniendo nombre.

II. Demonios antes del cristianismo: Biblia hebrea, idolatría y potencias

La demonología cristiana tiene raíces hebraicas, pero sería un error proyectar retrospectivamente sobre el Antiguo Testamento la figura elaborada de Satanás-adversario-ángel-caído que el Nuevo Testamento y la literatura intertestamentaria construyeron. El proceso fue gradual y estuvo mediado por el exilio babilónico, el contacto con la religión persa, la crisis macabea y la floración apocalíptica del siglo II a.C. en adelante. (Forsyth, 1987; Kelly, 2006; Stuckenbruck, 2014).

El relato del jardín en Génesis 3 presenta a la serpiente (najash) como el más astuto de los animales, no como un demonio en el sentido cristiano posterior. La serpiente habla, engaña y seduce, pero el texto no la identifica con Satán. Esa identificación apareció en la literatura sapiencial tardía —Sabiduría 2,24 dice que «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo»— y fue consolidada por el Nuevo Testamento (Ap 12,9). En el texto del Génesis, la serpiente es una criatura particular, portadora de la primera tentación, instrumento de la ruina del paraíso.

En Levítico 17,7 se prohíbe ofrecer sacrificios a los seirim, a los «chivos» o «demonios del campo», potencias asociadas al desierto y a los cultos no yahvistas. El desierto, en la cosmovisión hebrea, es lugar de caos, de ausencia del orden divino, morada de criaturas que no pertenecen al espacio cultual ordenado. Azazel, el destinatario del chivo expiatorio en Levítico 16, habita en el desierto: sobre su cabeza se cargan los pecados del pueblo antes de enviarlo al «lugar inaccesible». No es un demonio en sentido estricto, pero sí una potencia del espacio inhabitable, receptáculo simbólico de la culpa colectiva.

«Y el espíritu de Jehová se apartó de Saúl, y atormentábale el espíritu malo de parte de Jehová».

— 1 Samuel 16,14, Reina-Valera Antigua (1909).

El libro de Job introduce una tensión que marcará toda la reflexión posterior. Hassatan —el adversario, el fiscal— no es un rebelde cósmico sino un miembro funcional de la corte divina que cuestiona la fidelidad desinteresada de Job. Su papel es el del abogado del diablo avant la lettre: pone a prueba lo que parece evidente. La teología del sufrimiento que Job desarrolla es inseparable de esa figura que permite el dolor para revelar la fe auténtica.

«Y Satán estaba á su mano derecha para serle adversario».

— Zacarías 3,1, Reina-Valera Antigua (1909).

La pregunta que el adversario dirige a Dios concentra el problema en una sola frase: «¿Teme Job á Dios de balde?» (Job 1,9, Reina-Valera Antigua). El desafío cuestiona la posibilidad de una fidelidad desinteresada. Si la virtud depende de la prosperidad, bastará retirar los bienes que la sostienen para descubrir su verdadera naturaleza. La acusación alcanza una profundidad que supera el simple deseo de provocar sufrimiento: pretende demostrar que toda relación del hombre con Dios encubre una negociación. La prueba de Job adquiere así su dimensión filosófica. Frente al acusador, la fidelidad deberá sostenerse incluso cuando hayan desaparecido las razones inmediatas para esperar una recompensa.

En el período de los reyes, la rivalidad entre Yahveh y los dioses de los pueblos circundantes no era simplemente teológica. Era política, institucional y cultual. Baal era el dios cananeo de la tormenta, la lluvia y la fertilidad, adorado en santuarios de las alturas con rituales que la tradición bíblica condena. Elías, en el Carmelo, desafía a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal a una prueba de fuego (1 Re 18). La rivalidad no es abstracta: implica templos, sacerdotes, donaciones, poder político y el favor de la monarquía. (Day, 2000; Smith, 2001)

Molok o Molek aparece en diversos pasajes de la Biblia hebrea relacionado con prácticas sacrificiales que los autores bíblicos condenan, especialmente aquellas que implicaban la entrega de niños (2 Re 23,10; Jr 32,35; Lv 18,21). La identificación histórica del término continúa siendo objeto de controversia. Algunos investigadores lo interpretan como el nombre de una divinidad; otros han propuesto que *mōlek* designaba una modalidad sacrificial o una denominación cultual cuya relación con diferentes divinidades debe reconstruirse en

cada contexto. La interpretación dominante en ciertas tradiciones religiosas convirtió a Molok en una figura paradigmática de la idolatría destructiva. Su importancia para el análisis reside en la relación entre sacrificio, autoridad religiosa y legitimación ritual de la violencia, más allá de las dificultades para establecer una identidad divina única y perfectamente documentada.

Un proceso central que merece atención explícita es la demonización de divinidades rivales. Cuando una comunidad religiosa conquista o se impone sobre otra, los dioses vencidos no desaparecen automáticamente del imaginario colectivo. Con frecuencia sobreviven reinterpretados: el dios tutelar del pueblo derrotado se convierte en ídolo vacío, en potencia hostil, en demonio. Este proceso no fue inventado por el yahvismo ni es una anomalía; aparece en múltiples tradiciones. Cuando Deuteronomio 32,17 llama shedim a los dioses de los pueblos, no los niega como realidades operatorias dentro de prácticas cultuales concretas; los subordina a la revelación de Yahveh: son potencias reales en el campo religioso, pero potencias que reciben la adoración que corresponde solo al Creador.

La demonización de una divinidad rival no puede estudiarse solo como cambio de vocabulario. Modifica el campo religioso entero: altera templos, sacrificios, sacerdocios, calendarios, prohibiciones y formas de autoridad. La teoría de la religión de Gustavo Bueno resulta útil aquí porque obliga a desplazar la mirada desde la creencia privada hacia las mediaciones materiales e institucionales de la religiosidad. Baal, Molok o los shedim no aparecen únicamente como ideas equivocadas en la mente de los fieles; están ligados a cultos, lugares, cuerpos, prácticas y poderes que entran en conflicto con el yahvismo (Bueno, 1985).

La Biblia hebrea termina sin haber sistematizado la demonología. Tiene la serpiente, el adversario, los shedim, los seirim, los ídolos, los espíritus engañosos que actúan por permisión divina (1 Re 22,19–23), el espíritu malo enviado a Saúl (1 Sam 16,14). No tiene todavía un Satán personal y cósmico, ni una jerarquía demoníaca, ni la doctrina de la caída de los ángeles elaborada. Ese salto lo daría la literatura intertestamentaria.

«Mas el príncipe del reino de Persia se puso contra mí veintiún días».

— Daniel 10,13, Reina-Valera Antigua (1909).

III. El Nuevo Testamento: Cristo frente a los espíritus impuros

El Nuevo Testamento no presenta una demonología sistemática. Presenta algo más perturbador: una práctica. Jesús expulsa espíritus impuros con autoridad directa, sin fórmulas mágicas ni intermediarios, y esa práctica convierte el combate demonológico en cristológico. El centro no es el demonio; es la autoridad del que lo expulsa.

Los exorcismos de Jesús ocupan un lugar prominente en el evangelio de Marcos, generalmente considerado el más antiguo de los sinópticos. Entre los primeros episodios de su actividad pública se encuentra la expulsión de un espíritu impuro en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1,21–28). El hombre reconoce a Jesús como «el Santo de Dios», formulando una confesión cuya significación todavía no comprenden plenamente los presentes. Jesús ordena al espíritu que guarde silencio y abandone al hombre. La reacción de los testigos se concentra en la autoridad de su palabra, vinculada con la enseñanza que acaban de escuchar.

«¿Qué nueva doctrina es ésta, que con potestad aun á los espíritus inmundos manda, y le obedecen?»

— Marcos 1,27, Reina-Valera Antigua (1909).

La escena de Legión en Marcos 5 (paralelos en Mt 8,28–34 y Lc 8,26–39) es la más extensa narrativa demonológica de los evangelios. El hombre vive entre los sepulcros, no puede ser atado por cadenas, se desgarra a sí mismo. Cuando Jesús le pregunta su nombre, el espíritu responde: «Legión me llamo, porque somos muchos.» El nombre implica multiplicidad, ocupación militar, dominación. Los espíritus piden no ser enviados fuera de la región y solicitan entrar en una piara de cerdos; Jesús lo permite; los cerdos se precipitan al lago. El liberado queda «vestido y en su sano juicio», imagen de la restauración de la dignidad humana que el mal había aniquilado.

El paralelo lucano introduce un detalle decisivo: «Y le rogaban que no les mandase ir al abismo» (Lc 8,31, Reina-Valera Antigua). La petición revela una distinción entre la actividad de los espíritus impuros entre los hombres y el lugar al que temen ser enviados. El abismo aparece como ámbito de reclusión y subordinación, sujeto a una autoridad que los demonios reconocen sin poder resistirla. La escena anticipa un motivo que el Apocalipsis desarrollará mediante llaves, cadenas y

prisiones: incluso las potencias que esclavizan al hombre encuentran límites que ellas mismas no pueden levantar.

La tentación de Jesús en el desierto (Mt 4,1–11; Lc 4,1–13) es el episodio donde Satán actúa no como espíritu que posee un cuerpo ajeno, sino como tentador que se dirige a la voluntad. Las tres tentaciones tienen una estructura precisa: el pan como idolatría del cuerpo, el espectáculo taumatúrgico como prueba de Dios, el poder político como adoración del mal. Cada una es una propuesta de un bien real —no pasar hambre, ser protegido, gobernar el mundo— desviada hacia un fin falso. La respuesta de Jesús es bíblica en la forma pero intransigente en el fondo: no negocia, no contrapropone, corta.

Juan 8,44 contiene la definición más contundente de Satán en todo el Nuevo Testamento: «Él era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando dice mentira, habla de lo suyo propio, porque es mentiroso y padre de la mentira.» Esta frase hace de la mentira la esencia ontológica del demonio: no es que mienta a veces; es que la mentira es su naturaleza constitutiva desde que eligió no mantenerse en la verdad.

La tradición paulina desarrolla una concepción de las potestades espirituales que adquirió especial importancia para la demonología cristiana. Efesios 6,10–18 presenta el combate de los creyentes frente a principados, potestades y fuerzas espirituales de maldad; Colosenses 2,15 representa el triunfo de Cristo sobre los poderes derrotados mediante su obra salvadora. La autoría histórica de ambas epístolas continúa siendo discutida por la crítica especializada, circunstancia que exige distinguir su pertenencia al corpus paulino de la atribución personal y directa a Pablo. En estos textos, la oposición espiritual adquiere una dimensión superior al conflicto entre individuos y se inscribe en la comprensión cristiana de la victoria de Cristo. Su interpretación posterior permitió relacionar las potestades con formas de dominación histórica, aunque tales aplicaciones deben distinguirse del significado original de cada pasaje.

1 Pedro 5,8 usa una imagen inesperadamente concreta para el adversario: «el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quien devorar.» Y la respuesta no es el pánico sino la resistencia firme, la sobriedad y la vigilancia.

El Apocalipsis articula la demonología más elaborada del Nuevo Testamento. El dragón de Apocalipsis 12 es «la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el que engaña al mundo entero» (Ap 12,9): la identificación explícita de la serpiente del Génesis con el enemigo final. La bestia del mar y la bestia de la tierra (Ap 13) son instrumentos suyos en la historia: imperios que exigen adoración idolátrica, poderes políticos convertidos en sistemas de opresión que miman la estructura del culto divino.

Lo que distingue al Nuevo Testamento de cualquier otra literatura demonológica de su entorno es la subordinación de todo el sistema al señorío de Cristo. Los demonios no son figuras autónomas que deben ser dominadas mediante fórmulas o rituales; son potencias que ya han sido derrotadas en principio y que siguen actuando solo mientras la victoria de la Cruz no se ha manifestado plenamente en la historia. El exorcismo cristiano no es técnica; es proclamación.

IV. Apócrifos, literatura intertestamentaria y tradición posterior

Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en los siglos que van del III a.C. al I d.C., florecieron diversas corrientes de literatura judía, algunas de cuyas obras quedaron fuera de la mayoría de los cánones cristianos posteriores. Estos escritos desarrollaron motivos presentes en la Biblia hebrea y elaboraron nuevas explicaciones sobre la caída de los ángeles, el origen de los espíritus malignos, las jerarquías celestiales y el juicio de las potencias rebeldes.

El libro de 1 Henoc es el texto más influyente de este proceso. Sus secciones más antiguas, el Libro de los Vigilantes (capítulos 1–36), desarrollan una interpretación de Génesis 6,1–4 —donde «los hijos de Dios» se unen a las «hijas de los hombres»— como relato de ángeles caídos que abandonaron su puesto celestial para unirse a mujeres humanas. Sus hijos son los gigantes Nefilim y su descendencia espiritual son los demonios que acechan el mundo. El texto detalla cómo los ángeles caídos enseñaron a la humanidad artes prohibidas: metalurgia, cosméticos, astrología, magia. La corrupción del mundo no viene solo del pecado humano; tiene una historia angélica detrás. (Charlesworth, 1983; Reed, 2005; Stuckenbruck, 2014).

El relato enóquico comienza con una transgresión colectiva. Los Vigilantes, seres celestiales que abandonan su condición y sus funciones, descienden al mundo humano y establecen entre sí un compromiso de rebelión. Bajo la dirección de Semjaza, doscientos ángeles se obligan mediante juramento a participar en una empresa cuyas consecuencias conocen. «Juremos todos y obliguémonos mutuamente, bajo imprecaciones, a no abandonar este propósito» (1 Hen 6,4-5; traducción a partir de Charles, 1917). El monte Hermón se convierte en escenario de aquella decisión común. La corrupción adquiere desde su origen una organización, una complicidad y una voluntad compartida de perseverar en la transgresión.

La transmisión de conocimientos constituye el segundo momento de la caída. Azazel enseña a fabricar espadas, cuchillos, escudos y corazas, así como el trabajo de los metales y la elaboración de adornos. Otros Vigilantes comunican encantamientos, prácticas astrológicas y secretos vinculados a los cuerpos celestes (1 Hen 8,1-3). Las técnicas descritas poseen aplicaciones materiales reconocibles. La metalurgia permite fabricar instrumentos agrícolas y armas; los adornos pueden emplearse en prácticas ordinarias o adquirir funciones de prestigio y seducción. El relato juzga la transmisión de estos conocimientos por su procedencia, sus circunstancias y sus consecuencias dentro de la historia narrada. La violencia humana se amplifica mediante capacidades que sus receptores utilizan para dominar y destruir. La acusación celestial declara que Azazel «ha enseñado toda injusticia sobre la tierra» (1 Hen 9,6; traducción a partir de Charles, 1917).

El problema adquiere una formulación más precisa en el capítulo 15. Los gigantes nacidos de la unión entre los Vigilantes y las mujeres humanas poseen una naturaleza mixta dentro de la cosmología del relato. Su destrucción corporal no significa la desaparición de sus espíritus. La sentencia establece: «Los gigantes, nacidos de los espíritus y de la carne, serán llamados espíritus malignos sobre la tierra» (1 Hen 15,8; traducción a partir de Charles, 1917). El texto distingue así entre los ángeles transgresores, sometidos a juicio y reclusión, y los espíritus surgidos de los gigantes muertos, cuya actividad continúa entre los hombres. Estos últimos afligen, oprimen, atacan y provocan destrucción (1 Hen 15,9-12). La diferencia permite reconocer dos genealogías dentro de una misma explicación religiosa del mal, evitando

identificar indistintamente a los Vigilantes castigados con los espíritus malignos que permanecen activos sobre la tierra.

«Los espíritus de los gigantes afligen, oprimen, destruyen, atacan y provocan estragos sobre la tierra».

— 1 Henoc 15,11. Traducción a partir de Charles (1917).

Enoc aparece entonces como mediador de una sentencia irrevocable. Los Vigilantes, aterrados ante el juicio, solicitan que presente una petición en su nombre. El patriarca recibe sus súplicas, pero la condena pronunciada contra Azazel permanece: «Azazel, no tendrás paz; contra ti ha salido una severa sentencia para encadenarte» (1 Hen 13,1; traducción a partir de Charles, 1917). La mediación fracasa ante una rebelión cuya gravedad comprende tanto el abandono de la condición celestial como la corrupción de la humanidad. El episodio introduce una cuestión que la teología cristiana desarrollará posteriormente: el problema del arrepentimiento de las criaturas espirituales y la relación entre conocimiento, libertad y responsabilidad.

La visión de los lugares de reclusión completa la estructura del relato. Enoc contempla regiones privadas del orden habitual del cielo y de la tierra, astros sujetos mediante cadenas y profundidades atravesadas por columnas de fuego. Uriel identifica uno de estos espacios como prisión de los ángeles que transgredieron el mandato divino (1 Hen 21,1-10). Las descripciones pertenecen a una cosmografía apocalíptica que distribuye espacialmente la culpa, el juicio y la custodia de las potencias rebeldes. El abismo aparece como límite impuesto a seres que pretendieron quebrantar los límites de su propia condición. Allí donde los Vigilantes ejercieron su libertad contra el orden recibido, la sentencia representa su pérdida de libertad mediante imágenes de encierro.

«Ata a Azazel de manos y pies y arrójalo a las tinieblas».

— 1 Henoc 10,4. Traducción a partir de R. H. Charles (1917).

La importancia filosófica del Libro de los Vigilantes reside en la articulación de tres problemas que posteriormente atravesarán la demonología cristiana: la inteligencia capaz de corromperse, el conocimiento utilizado para multiplicar la violencia y la libertad que se destruye mediante sus propias decisiones. El relato no proporciona una explicación histórica verificable del origen de la metalurgia, la astrología o los conflictos humanos. Su valor como fuente consiste en mostrar cómo una tradición religiosa del judaísmo antiguo reunió estas actividades bajo una teoría narrativa de la transgresión. Desde una lectura materialista, ese proceso exige atender a los instrumentos, las prácticas, las relaciones de autoridad y los sistemas de transmisión de conocimientos que el texto convierte en materia de juicio. La demonología enóquica alcanza allí una dimensión particularmente fértil: el mal aparece organizado a través de agentes, decisiones y operaciones cuyos efectos exceden la intención individual.

El Libro de los Jubileos —del siglo II a.C.— introduce la figura de Mastema, príncipe de los espíritus malignos que sobrevivieron a la destrucción del diluvio como espíritus incorpóreos. Mastema cumple una función parecida a la del hassatan de Job: tiene permiso divino para actuar, tienta y acusa, pero no es independiente de Dios. La diferencia con la figura bíblica del adversario es que ahora tiene nombre propio, tiene una legión de espíritus bajo su mando y tiene una historia de origen.

El capítulo décimo de Jubileos introduce una precisión adicional. Después del diluvio, los espíritus malignos perturban a los descendientes de Noé. Ante la petición de protección formulada por el patriarca, se ordena someterlos; Mastema solicita, sin embargo, conservar una parte bajo su autoridad. La respuesta establece que «una décima parte permanezca ante él y que las nueve partes desciendan al lugar de condenación» (Jub 10,9; traducción a partir de Charles, 1917). La proporción posee una función teológica: representa la acción del mal como una actividad limitada mediante una disposición superior. Mastema ejerce su autoridad sobre un número restringido de espíritus, mientras los restantes quedan sometidos. La narración permite explicar la persistencia del mal después del diluvio sin convertir a su príncipe en una divinidad independiente.

El episodio añade un elemento que merece atención. Después de establecer los límites de los espíritus malignos, el relato presenta la enseñanza de remedios a Noé, quien recibe

conocimientos sobre las plantas y sus aplicaciones para proteger a sus descendientes (Jub 10,10-14). La relación con el Libro de los Vigilantes resulta significativa: allí determinados conocimientos comunicados por seres celestiales participan en la corrupción humana; aquí otros conocimientos transmitidos bajo autoridad divina permiten combatir sus consecuencias. La diferencia depende de las operaciones, los fines y las relaciones en que se inserta cada enseñanza. La tradición apocalíptica puede representar el conocimiento como ocasión de perdición o instrumento de restauración, según el lugar que ocupe dentro del orden narrativo y religioso.

«Explicamos a Noé todos los remedios de sus enfermedades […] y cómo podía curarlas con las hierbas de la tierra».

— Libro de los Jubileos 10,12. Traducción a partir de Charles (1917); omisión señalada.

El *Testamento de Salomón* es una obra de composición y transmisión complejas que reúne materiales de procedencia y antigüedad diversas. Su texto conservado pertenece a una tradición que presenta al rey Salomón como dominador de espíritus durante la construcción del Templo. Los demonios comparecen ante el monarca, revelan sus nombres y atribuciones y son sometidos a una autoridad representada mediante instrumentos y nombres sagrados. La obra constituye un testimonio fundamental para estudiar la formación de catálogos demonológicos, la recepción de la sabiduría salomónica y las relaciones entre interpretación bíblica, exorcismo y literatura mágica antigua. Su atribución directa al rey histórico pertenece a la ficción de autoridad que organiza el relato.

El procedimiento demonológico del Testamento de Salomón se organiza alrededor de una secuencia precisa: invocación, interrogatorio, identificación y subordinación. El monarca recibe un anillo asociado a la autoridad divina, mediante el cual convoca a los espíritus y exige que declaren sus nombres, sus actividades y las potencias angélicas capaces de vencerlos. Cuando Belcebú comparece ante el rey, se identifica: «Soy Belcebú, el jefe de los demonios» (Testamento de Salomón, §15; traducción a partir de Conybeare, 1898). El reconocimiento del nombre permite establecer una relación de autoridad dentro de la lógica narrativa del escrito.

Cada entidad posee una esfera de acción determinada y encuentra una potencia superior que limita sus operaciones.

La dimensión política del relato aparece con particular claridad cuando Belcebú describe sus actividades: «Destruyo reyes; me alío con tiranos extranjeros» (Testamento de Salomón, §27; traducción a partir de Conybeare, 1898). El demonio actúa sobre gobernantes, instituciones religiosas y comunidades mediante la corrupción de sus voluntades. La atribución del mal a una entidad espiritual expresa aquí una teoría narrativa de la dominación, donde la violencia y la idolatría pueden adquirir formas organizadas. Conviene advertir que el texto incorpora materiales de distintas épocas y tradiciones, incluidas elaboraciones cristianas posteriores. Su representación de Salomón pertenece a una literatura pseudoepigráfica cuyo valor reside en la recepción histórica de la sabiduría y de la autoridad atribuidas al rey, antes que en la reconstrucción biográfica del personaje bíblico.

La presencia de Enoc en el Nuevo Testamento alcanza su manifestación explícita en la Epístola de Judas. Su autor introduce una profecía atribuida al patriarca: «He aquí, el Señor es venido con sus santos millares» (Jud 14, Reina-Valera Antigua). El pasaje corresponde estrechamente a 1 Henoc 1,9, donde el juicio divino se anuncia mediante la llegada del Señor acompañado de sus innumerables santos. La relación constituye un testimonio directo de la circulación y autoridad atribuida a las tradiciones enóquicas en determinados ambientes del cristianismo primitivo. La incorporación de una tradición enóquica al argumento de una epístola canónica demuestra que ciertos materiales de aquella literatura participaron activamente en la formación del lenguaje religioso cristiano.

La misma epístola menciona a «los ángeles que no guardaron su dignidad, mas dejaron su habitación», reservados para el juicio (Jud 6, Reina-Valera Antigua). La Segunda Epístola de Pedro desarrolla un motivo semejante: Dios no perdonó a los ángeles que habían pecado, «sino que habiéndolos despeñado en el infierno con cadenas de oscuridad, los entregó para ser reservados al juicio» (2 Pe 2,4, Reina-Valera Antigua). Las correspondencias con el Libro de los Vigilantes permiten reconstruir una trama de imágenes compartidas: seres celestiales transgresores, pérdida de la morada originaria, encadenamiento y juicio futuro. Su presencia en distintas obras no autoriza a suponer una dependencia textual directa en todos los casos,

pero confirma la importancia de las tradiciones sobre los ángeles rebeldes en el ambiente religioso donde surgió el cristianismo.

La literatura de Qumrán, especialmente el Rollo de la Guerra (1QM) y los Hodayot, articula un dualismo cósmico entre el Príncipe de la Luz y el Ángel de las Tinieblas (Belial) que tiene paralelos con el pensamiento zoroástrico persa. Este dualismo es funcional —hay dos bandos en lucha— pero no ontológico: Belial no es coeterno con Dios ni es su rival de igual potencia.

Los textos patrísticos elaboraron y sistematizaron la demonología a partir del siglo II d.C. Justino Mártir y Taciano interpretaron los dioses paganos como demonios que habían seducido a la humanidad con rituales e idolatría. Orígenes elaboró una teología especulativa de la caída de los seres espirituales. Agustín de Hipona, en La ciudad de Dios, sistematizó la oposición entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal como trasfondo para una reflexión profunda sobre el origen del mal en la voluntad libre. (Sorensen, 2002; Wright, 1992)

La tradición monástica del desierto —los Padres del Desierto de Egipto y Siria en los siglos IV y V— aportó quizás la contribución más concreta y psicológicamente rica a la demonología práctica. Atanasio de Alejandría, en la Vida de Antonio (Vita Antonii), redactada hacia el 360 d.C., describe los combates del anacoreta egipcio con los demonios en términos que alternan el dramatismo apocalíptico con una lucidez casi clínica: los demonios revelan su debilidad precisamente en sus amenazas. Si tuvieran poder real, no tendrían que amenazar.

Evagrio Póntico sistematizó la tradición ascética en su doctrina de los ocho logismoi (pensamientos o pasiones), que Juan Casiano latinizó en los vicios capitales más tarde popularizados por Gregorio Magno. Cada pensamiento —gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria, orgullo— tiene en Evagrio un demonio asociado que lo siembra en la mente del monje. La tarea del discernimiento de espíritus es identificar de dónde viene cada pensamiento.

Tomás de Aquino dedicó varias cuestiones de la Summa Theologiae (I, qq. 50–64) a elaborar filosóficamente la naturaleza de los demonios. Para Tomás, los demonios son ángeles —inteligencias puras, sin materia, sin temporalidad en el sentido humano— que en el primer instante de su existencia eligieron su propio bien por encima de Dios. Esa elección fue

definitiva porque la libertad angélica no opera a través del tiempo y la ignorancia: el ángel decide con plena luz intelectual y su voluntad no tiene la maleabilidad que tiene la voluntad humana. El demonio no es víctima de la debilidad; es el ejemplar más puro de la maldad voluntaria.

La tradición apócrifa del descenso de Cristo a los infiernos ofrece una representación dramática del triunfo anunciado en la predicación cristiana. En el Evangelio de Nicodemo, particularmente en la sección conocida como Descensus Christi ad Inferos, Satanás y Hades aparecen como personajes distintos que discuten ante la proximidad del Crucificado. El primero ha procurado su muerte; el segundo advierte el peligro que supone recibir a quien ha demostrado poseer autoridad sobre los muertos.

«Si lo traes aquí, no quedará conmigo ni uno solo de los muertos».

— Evangelio de Nicodemo, Descensus Christi ad Inferos, versión griega, cap. 4 (20). Traducción de la antigua versión inglesa.

La escena alcanza su momento decisivo cuando una voz exige la apertura de las puertas eternas, retomando las palabras del Salmo 24. Ante la pregunta por la identidad del visitante, la respuesta proclama al Señor fuerte y poderoso en la batalla. Entonces «las puertas de bronce quedaron destrozadas, los cerrojos de hierro fueron quebrados y todos los muertos encadenados salieron de sus prisiones» (Evangelio de Nicodemo, Descensus Christi ad Inferos, versión griega, cap. 5 [21]; traducción propia).

La composición reúne materiales bíblicos anteriores —especialmente los Salmos 24 y 107, junto con la proclamación cristiana de la victoria sobre la muerte— y los transforma en una escena de confrontación. Hades representa el dominio que retiene a los muertos; Satanás aparece como adversario cuya acción ha precipitado una derrota que no comprende. La figura de Cristo atraviesa las puertas que parecían definitivas y convierte el lugar de cautiverio en escenario de liberación. La tradición posee una importancia particular para la historia de la iconografía cristiana, especialmente en las representaciones orientales de la Anástasis, donde Cristo toma a Adán y Eva de la mano y los levanta de sus sepulcros. El relato apócrifo desarrolla narrativamente una victoria que los textos canónicos expresan mediante fórmulas

más concentradas. Su función es teológica e imaginativa; su existencia no constituye una crónica histórica independiente de acontecimientos ocurridos en el mundo de los muertos.

«Y el Rey de la gloria entró en forma de hombre, y todos los lugares tenebrosos del Hades quedaron iluminados».

— Evangelio de Nicodemo, Descensus Christi ad Inferos, versión griega, cap. 5 (21). Traducción de la antigua versión inglesa.

El mismo relato sitúa más adelante a Enoc y Elías en el paraíso, identificándolos como hombres trasladados por Dios y conservados para una misión futura (Evangelio de Nicodemo, Descensus Christi ad Inferos, versión griega, cap. 9 [25]). La aparición conjunta de ambos patriarcas vincula la tradición apócrifa cristiana del descenso con antiguas concepciones acerca de los hombres sustraídos a la muerte ordinaria. La figura de Enoc, que en la literatura judía antigua había recorrido las regiones celestiales y contemplado las prisiones de los ángeles, reaparece ahora dentro de una narración cristiana organizada alrededor de la victoria del Resucitado. La continuidad de personajes y motivos convive con una transformación de su función teológica: el destino de los justos se interpreta desde el acontecimiento de Cristo.

Resulta necesario distinguir con precisión los géneros literarios y sus diferentes estatutos canónicos. La autoridad atribuida a un escrito depende de las tradiciones religiosas que lo han recibido, conservado e interpretado. Los libros de 1 Enoc y Jubileos, excluidos de la mayoría de los cánones cristianos, poseen reconocimiento canónico en la tradición ortodoxa etíope. Otros escritos, como el Testamento de Salomón o el Evangelio de Nicodemo, pertenecen al ámbito de la literatura religiosa extracanónica. La distinción también afecta a los textos patrísticos, las colecciones monásticas y las leyendas hagiográficas, cuyo valor doctrinal e histórico varía según la antigüedad, la transmisión y la autoridad que cada comunidad les reconoce. Esta diversidad impide tratar la literatura apócrifa como un conjunto homogéneo y exige examinar las relaciones entre canon, recepción e interpretación antes de atribuir a un texto valor normativo universal.

IV.A. Los demonios en el judaísmo antiguo: de las tradiciones escritas a los testimonios materiales

La evolución de la demonología judía no terminó con los escritos del Segundo Templo. Durante los primeros siglos de nuestra era continuó desarrollándose en comentarios rabínicos, relatos populares, prácticas protectoras y objetos inscritos, cuyos testimonios permiten reconstruir una concepción del mundo espiritual más compleja que la ofrecida por una genealogía exclusivamente bíblica. La pluralidad de estos materiales exige distinguir entre las doctrinas que alcanzaron autoridad religiosa, las narraciones destinadas a explicar determinados pasajes de la Escritura y las prácticas transmitidas en comunidades concretas.

En la literatura rabínica, los *shedim* aparecen asociados con frecuencia a peligros y circunstancias de la vida cotidiana. Su presencia no configura una doctrina sistemática comparable a la angelología escolástica, pero revela un universo donde la enfermedad, la noche, ciertos espacios y las perturbaciones del orden doméstico podían interpretarse mediante agentes espirituales. Las discusiones talmúdicas conservan opiniones distintas acerca de sus características y actividades. En algunos pasajes, estos seres poseen rasgos que recuerdan a los ángeles; en otros, comparten propiedades corporales con los humanos. La diversidad de representaciones impide reducirlos a una única clase de entidades perfectamente delimitada (Talmud de Babilonia, Ḥagigah 16a).

La figura de Ashmedai permite observar esta movilidad conceptual. El demonio Asmodeo ya había aparecido en el libro de Tobías como adversario de Sara, cuya acción se manifiesta mediante la destrucción de sus matrimonios. En las tradiciones rabínicas vinculadas con Salomón, Ashmedai adquiere funciones narrativas diferentes: aparece relacionado con la construcción del Templo, la soberanía del monarca y los límites de la sabiduría humana. El tratado Gittin 68a–b conserva un relato en el cual la autoridad de Salomón sobre Ashmedai termina exponiendo la fragilidad de su propio poder. La posesión de un nombre sagrado o de un instrumento extraordinario no garantiza al rey una soberanía incondicional. Incluso el sabio puede ser engañado cuando confunde el dominio obtenido con una potestad que le pertenece por naturaleza.

La conexión entre ambas tradiciones constituye un problema histórico de recepción. La semejanza entre Asmodeo y Ashmedai permite estudiar vínculos lingüísticos y narrativos, pero la identidad de sus nombres no autoriza a transportar sin reservas todas las propiedades de una versión a otra. Cada testimonio debe ser situado en su fecha, género y comunidad de transmisión.

La demonología judía de la Antigüedad tardía ofrece, además, una clase de evidencia frecuentemente desatendida por los tratados teológicos: los cuencos de encantamiento arameos. Entre los siglos V y VII, especialmente en Mesopotamia, se utilizaron recipientes de cerámica inscritos con textos destinados a proteger personas, viviendas y bienes frente a espíritus malignos, enfermedades y otros peligros. Muchos presentan inscripciones dispuestas en espiral; algunos contienen figuras representadas dentro del recipiente. Estos objetos han llegado hasta nosotros como testimonios arqueológicos de prácticas religiosas y protectoras que coexistieron con tradiciones cultuales más institucionalizadas.

La importancia de los cuencos excede su iconografía. Sus inscripciones pueden identificar a personas concretas, mencionar relaciones familiares, solicitar protección para una casa o emplear expresiones jurídicas trasladadas a la relación con las entidades malignas. Algunos textos utilizan procedimientos simbólicos semejantes al repudio o al divorcio para representar la expulsión de un espíritu perjudicial. La demonología adopta así las formas verbales del derecho, la vida doméstica y la administración de los vínculos humanos. Aquello que amenaza a la familia se representa como un intruso al que se pretende retirar toda legitimidad de permanencia.

Michael G. Morony (2007) ha señalado la importancia de estudiar estos materiales atendiendo simultáneamente a sus dialectos, escrituras, identidades religiosas y procedimientos rituales. El corpus incluye tradiciones judías, cristianas, mandeas y otras influencias del ambiente mesopotámico. Las fronteras confesionales no impidieron la circulación de fórmulas, nombres y recursos simbólicos. Esta proximidad tampoco demuestra que todas las comunidades compartieran una doctrina idéntica acerca de los espíritus: testimonia contactos y apropiaciones que deben reconstruirse individualmente.

Un cuenco conservado en el Museo Británico, identificado con el número 1983,1002.2, contiene una inscripción aramea y una figura demoníaca. La ficha arqueológica lo sitúa en el ambiente mesopotámico de los siglos VI–VIII. El objeto permite reconocer tres dimensiones del fenómeno: la cerámica como soporte material, la inscripción como operación religiosa y el demonio como figura representada en un sistema de creencias. Su existencia puede comprobarse; la eficacia sobrenatural atribuida al objeto pertenece al campo de las convicciones y prácticas de sus usuarios. Confundir ambas cuestiones equivaldría a convertir un hallazgo arqueológico en prueba automática de la ontología que expresa.

La consideración de estos materiales transforma la perspectiva histórica. La demonología fue también una práctica de protección, una organización de espacios domésticos, un lenguaje de amenaza y una tecnología religiosa de la vida cotidiana. Los objetos muestran qué circunstancias preocupaban a quienes los encargaron, qué autoridades invocaban y cómo intentaban intervenir sobre situaciones que juzgaban hostiles.

Este desplazamiento proporciona una distinción fundamental: la realidad histórica de una práctica demonológica y la existencia objetiva de las entidades que esa práctica invoca son problemas diferentes. La primera puede estudiarse mediante testimonios materiales, filología, arqueología y comparación documental. La segunda exige una discusión ontológica que los objetos, por sí solos, no resuelven.

La demonología judía revela, en definitiva, una continuidad heterogénea entre Escritura, interpretación, relato y práctica material. Desde las visiones de los Vigilantes hasta los cuencos depositados en las viviendas mesopotámicas, el lenguaje de los espíritus malignos adquirió funciones que variaban con las instituciones y necesidades de sus comunidades. Esa diversidad prepara la pregunta propiamente filosófica: qué clase de seres describen estas tradiciones y bajo qué condiciones pueden relacionarse sus respectivas ontologías.

IV.B. La naturaleza de los demonios: inteligencia, voluntad y límites de la criatura espiritual

La demonología cristiana heredó una pluralidad de nombres y relatos cuya sistematización exigió resolver problemas filosóficos difíciles. Las Escrituras describían al adversario como acusador, tentador, serpiente, espíritu impuro y enemigo escatológico. Los escritos intertestamentarios añadían genealogías de ángeles transgresores y espíritus procedentes de los gigantes. La reflexión patrística y escolástica debía determinar si todas estas figuras podían comprenderse dentro de una misma doctrina de las criaturas espirituales.

El primer problema concierne a su origen. Si Dios es principio de todo cuanto existe y su creación es buena en cuanto creada, la existencia del demonio exige explicar cómo una criatura buena puede convertirse en agente del mal. La respuesta dominante en la tradición cristiana occidental sostiene que la maldad demoníaca procede de una elección de la voluntad. El IV Concilio de Letrán, celebrado en 1215, formuló la distinción entre la bondad originaria de los demonios como criaturas y el mal que ellos mismos introdujeron mediante su elección. La doctrina, recogida posteriormente en el Catecismo de la Iglesia Católica (§391), excluye una sustancia maligna eterna e independiente de Dios.

Este principio modifica toda la arquitectura de la demonología. La rebelión presupone la existencia del bien contra el que se rebela. La corrupción requiere una naturaleza susceptible de ser corrompida. El adversario conserva las facultades correspondientes a su condición de criatura espiritual, aunque las ordena hacia fines contrarios al bien. La tradición escolástica encuentra aquí la explicación de una inteligencia capaz de conocer verdades y, simultáneamente, utilizarlas de manera perversa.

Tomás de Aquino distingue en la *Summa Theologiae* entre la naturaleza de las sustancias angélicas, la caída de ciertos ángeles y las consecuencias de esa caída (I, qq. 50–64). La cuestión 64 resulta particularmente importante porque examina el conocimiento que conservan los demonios, la obstinación de su voluntad y su condición de castigo. El entendimiento demoníaco no queda reducido a ignorancia universal. La criatura caída puede conservar conocimiento natural de las cosas y, sin embargo, carecer de la rectitud necesaria para orientar su voluntad hacia el fin debido.

Esta distinción permite comprender por qué, en la tradición cristiana, la sabiduría y la santidad pertenecen a órdenes que no se identifican automáticamente. Una inteligencia extraordinaria puede servir a una voluntad desordenada. El conocimiento amplía la capacidad

de actuar, pero la dirección moral de esa capacidad depende de la finalidad que la gobierna. La demonología escolástica formula de manera extrema el problema de la razón instrumental: el entendimiento puede operar eficazmente al servicio de un fin perverso.

«Tú crees que Dios es uno; bien haces: también los demonios creen, y tiemblan».

— Santiago 2,19, Reina-Valera Antigua (1909).

La cuestión de la voluntad introduce una segunda dificultad. ¿Por qué la elección de los demonios se considera irreversible mientras la vida humana permanece abierta al arrepentimiento? Aquino explica esta diferencia mediante las condiciones propias del conocimiento angélico y de la decisión espiritual. En su argumentación, la elección de los ángeles no reproduce la deliberación humana, sucesiva y modificable mediante nuevas experiencias sensibles. La voluntad de la criatura espiritual queda fijada en relación con el fin último que ha escogido. La tradición católica incorporó esta conclusión a su doctrina, y el Catecismo (§393) atribuye la imposibilidad del arrepentimiento demoníaco al carácter irrevocable de su elección.

«No adoraré a quien es inferior y posterior a mí. Yo existía antes que esa criatura».

— Vida latina de Adán y Eva, 14,3. Traducción de la versión inglesa de B. Custis, con asistencia de G. Anderson y R. Layton.

El problema, sin embargo, conoció controversias. Las especulaciones antiguas acerca de la restauración final de las criaturas, asociadas especialmente con determinadas interpretaciones de Orígenes, muestran que las posibilidades de conversión y reconciliación no recibieron siempre un tratamiento idéntico. El historiador debe distinguir entre hipótesis teológicas antiguas, doctrinas que alcanzaron reconocimiento eclesiástico y reconstrucciones modernas del pensamiento de sus autores. La doctrina católica de la irrevocabilidad no puede proyectarse sin más sobre toda la literatura cristiana de los primeros siglos.

Una tercera cuestión afecta al conocimiento de los pensamientos humanos. La tradición popular suele atribuir a los demonios un acceso ilimitado al interior de las personas. La

reflexión escolástica establece límites más precisos. Aquino sostiene que la intimidad de la voluntad y el conocimiento inmediato de los pensamientos, en su condición propia, corresponden a Dios; una inteligencia creada puede inferir disposiciones humanas mediante signos, comportamientos y efectos observables, sin poseer por ello omnisciencia (I, q. 57, a. 4; q. 114, a. 2). Esta posición importa porque impide confundir inteligencia espiritual con conocimiento absoluto.

La previsión del futuro presenta un problema semejante. Una criatura dotada de conocimientos superiores podría, según ciertos modelos teológicos, anticipar acontecimientos a partir de causas presentes con mayor precisión que un ser humano. La predicción resultante seguiría siendo distinta de la ciencia divina y no implicaría dominio incondicional sobre acontecimientos libres o contingentes. La distinción entre inferencia, conjetura y conocimiento absoluto pertenece al núcleo filosófico de la cuestión.

La posibilidad de intervenir sobre el mundo corporal fue discutida con amplitud. Los autores cristianos antiguos atribuyeron a los demonios efectos sobre los sentidos, la imaginación y determinadas circunstancias materiales. Aquino diferencia las transformaciones posibles dentro del orden natural de las acciones que excederían las facultades de cualquier criatura (I, q. 114, a. 4). Desde su perspectiva, el prodigio demoníaco no posee la misma condición que el milagro divino entendido estrictamente. La capacidad de producir asombro no demuestra una potestad creadora.

Estas distinciones pertenecen a una explicación teológica construida con categorías filosóficas históricamente determinadas. No constituyen demostraciones experimentales de actividad demoníaca ni permiten deducir que un fenómeno físico inexplicado tenga una causa espiritual. La investigación contemporánea puede estudiar la coherencia interna de tales argumentos, sus antecedentes aristotélicos y neoplatónicos, sus límites y sus transformaciones posteriores.

La relación entre demonio y libertad humana ofrece quizá la conclusión más importante. En *Summa Theologiae*, I, q. 114, a. 3, Aquino rechaza la atribución directa de todos los pecados a la tentación del demonio. Algunas faltas proceden de decisiones humanas y de inclinaciones desordenadas sin requerir una intervención demoníaca particular. La responsabilidad moral no puede ser transferida enteramente a un agente invisible.

Esta tesis introduce una restricción que debería acompañar cualquier demonología cristiana rigurosa. La tentación no equivale a la imposición irresistible de una conducta; la explicación de una falta no constituye automáticamente su excusa. Incluso dentro de un sistema que admite agentes espirituales hostiles, la libertad humana conserva una función causal y moral que no puede desaparecer sin destruir la propia doctrina del pecado.

Queda finalmente por precisar si los demonios constituyen una jerarquía única. Las Escrituras mencionan principados, potestades, espíritus impuros, ángeles rebeldes y figuras apocalípticas, pero no ofrecen un catálogo completo y uniforme de rangos demoníacos. Las jerarquías desarrolladas por autores medievales y compiladores de grimorios obedecen a problemas y tradiciones distintos. Las categorías procedentes de la angelología especulativa tampoco pueden identificarse automáticamente con los catálogos de espíritus de la literatura mágica.

El resultado es una ontología de alcance delimitado. La doctrina cristiana clásica afirma la condición creada del demonio, su desviación voluntaria y la subordinación de su poder al orden divino. La filosofía escolástica desarrolla inferencias sobre inteligencia, voluntad, conocimiento y causalidad. Las genealogías enóquicas y las tradiciones mágicas conservan explicaciones diferentes acerca del origen y la distribución de los espíritus malignos. Una investigación rigurosa debe reconstruir sus relaciones sin borrar sus discrepancias.

La distinción permite formular una pregunta que acompañará el atlas siguiente: cuando dos textos emplean el mismo nombre demonológico, ¿describen realmente la misma entidad con las mismas propiedades, o reúnen bajo una denominación común interpretaciones nacidas en contextos diferentes? De esa respuesta depende que el atlas produzca conocimiento histórico o se limite a acumular nombres.

V. Atlas de nombres: Lucifer, Satanás, Belcebú, Baal, Molok y otros rostros del mal

Una demonología que opera solo con el nombre genérico «el diablo» no ha pensado con suficiente precisión. Los distintos nombres del adversario iluminan distintas dimensiones del mal. No son simplemente alias de un mismo ser; son topografías de experiencias diferentes.

Satanás

El nombre más central en la tradición cristiana. En el Nuevo Testamento aparece como el acusador (Ap 12,10), el tentador (Mt 4,3), el padre de la mentira (Jn 8,44), el príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30) y el dios de este siglo que ciega a los incrédulos (2 Co 4,4). La figura acumula varias funciones: acusador en el tribunal, tentador en el desierto, gobernante de un orden mundial distorsionado, origen de la falsedad. Lo que unifica estas funciones es la oposición: Satán es siempre el que se opone al bien, al ser, a la verdad, al amor.

Lucifer

El nombre proviene de Isaías 14,12 y originalmente apunta al rey de Babilonia. La tradición cristiana lo leyó en clave del ángel caído, apoyada en Lucas 10,18, donde Jesús dice: «Veía a Satanás caer del cielo como un rayo.» El nombre «portador de luz» antes de la caída señala que el demonio no es la oscuridad original; fue luz antes de convertirse en oscuridad. Esa condición de esplendor traicionado explica por qué el mal no aparece siempre como evidente monstruosidad sino con frecuencia como «ángel de luz» (2 Co 11,14), como propuesta racional atractiva.

Belcebú

El nombre deriva del hebreo Baal-Zebub, «señor de las moscas» o posiblemente «señor del palacio», divinidad filistea de Ecrón consultada por el rey Ocozías (2 Re 1,2–3). En el Nuevo Testamento, los fariseos acusan a Jesús de expulsar demonios «por Belcebú, príncipe de los demonios» (Mt 12,24). La respuesta de Jesús es la que el lógico esperaría: «Si Satán expulsa a Satán, está dividido contra sí mismo; ¿cómo puede mantenerse su reino?»

Baal

Más que un demonio en sentido cristiano, Baal es el rival paradigmático de Yahveh en la historia de Israel. Dios de la tormenta, de la lluvia y de la fertilidad en la religión cananea, con un ciclo mítico de muerte y resurrección vinculado a las estaciones. Su culto tuvo un arraigo profundo en el pueblo hebreo que los profetas combatieron sin cesar. En la tradición posterior, Baal fue absorbido en la nomenclatura demoníaca; el Gran Baal de los tratados de magia medieval es una figura compuesta que mezcla la divinidad cananea con el demonio del orgullo y del falso poder.

Molok/Molek

Su vínculo con el sacrificio infantil en el Valle de Hinom lo convierte en imagen paradigmática del mal. Toda ideología, toda institución, todo sistema de poder que exige el sacrificio de los más vulnerables como precio de la prosperidad o del orden tiene en Molok su imagen arquetípica. El profeta Jeremías es categórico: eso es lo que Yahveh jamás mandó ni se le ocurrió (Jr 32,35).

Azazel

En Levítico 16, el chivo expiatorio es enviado «a Azazel» al desierto: la carga del pecado colectivo es enviada al lugar del caos. En 1 Henoc, Azazel es el ángel que enseñó a los hombres los secretos de la forja de armas y los cosméticos —la violencia y la seducción como civilización distorsionada. La figura oscila entre el receptáculo simbólico de la culpa, el corruptor de la inocencia humana y la potencia del desierto ingobernable.

Asmodeo

Aparece en el libro de Tobit —deuterocanónico para católicos y ortodoxos— como el demonio que ha matado a los siete maridos de Sara. El ángel Rafael indica la manera de ahuyentarlo; Tobías lo expulsa y Rafael lo ata «en el desierto del alto Egipto» (Tb 8,3). Asmodeo es el demonio del desorden en el amor conyugal, de la pasión que destruye en vez de unir. Su nombre es posiblemente de origen persa (aeshma daeva, demonio de la ira o del deseo violento).

Lilith

Su presencia en la Biblia hebrea se reduce a Isaías 34,14, donde lilit es un ser del desierto, posiblemente una lechuza nocturna según algunas interpretaciones. La tradición rabínica medieval la convirtió en la primera mujer de Adán, anterior a Eva, que se negó a someterse y huyó. Esa tradición tardía —sin raíces bíblicas claras— la convirtió en demonio nocturno. Lilith es, en la demonología popular, imagen del deseo rebelde y de la maternidad negada. Su historia es en gran medida folclore medieval, no exégesis bíblica.

Mastema

En el Libro de los Jubileos es el príncipe de los espíritus malignos que tiene un rol análogo al adversario de Job: tiene permiso divino para tentar y acusar. Su nombre significa

«hostilidad» o «animosidad». En algunos pasajes de Jubileos, Mastema endurece el corazón del faraón y atenta contra Moisés. La figura es un puente entre el hassatan veterotestamentario y el Satanás plenamente personalizado del Nuevo Testamento.

Legión

No es un nombre propio sino un número que habla de la multiplicidad del mal. El mal que habita al gadareno es una legión. La imagen es terrorífica no por su exotismo sino por su cotidianeidad: la legión romana era la forma más conocida de poder abrumador e invasivo. El hombre poseído por Legión es la imagen del ser humano colonizado, cuya identidad propia ha sido desplazada por una multiplicidad de voces e impulsos que lo hablan, lo mueven y lo destruyen.

El dragón, la bestia y los principados

En el Apocalipsis, el dragón es la figura más abarcante del adversario: serpiente antigua, acusador, engañador del mundo entero. La bestia que surge del mar —poder político imperial que exige adoración— y la bestia de la tierra —propaganda religiosa al servicio del poder político— son sus instrumentos en la historia. Las cartas paulinas hablan de archontōn, dynameis, kyriotētes: principados, potestades, dominios. Para Pablo, las estructuras de opresión histórica tienen una dimensión espiritual que las sostiene y les da su particular ferocidad. Vencer al principado no es solo cambiar la norma; es también liberar la dimensión espiritual que la norma encarnaba.

V.A. Atlas complementario: nombres, potestades y figuras fronterizas

El estudio histórico de los nombres demonológicos exige distinguir tres procedimientos diferentes: la identificación de una entidad dentro de un texto, la comparación entre figuras de tradiciones distintas y la recepción posterior de esos nombres en sistemas doctrinales o mágicos. Una correspondencia nominal puede revelar continuidad histórica, adaptación religiosa o simple semejanza. Cada caso requiere demostrar qué elementos permanecieron y cuáles fueron incorporados posteriormente.

Belial (בְּלִיַּעַל). En diversos pasajes de la Biblia hebrea, *beliyya‘al* aparece relacionado con la perversidad o la condición de quien carece de valor moral. Expresiones como «hijos de Belial» no requieren originalmente la existencia de un demonio personal. En la literatura de Qumrán, especialmente el Rollo de la Guerra (1QM), Belial adquiere perfiles de jefe de las fuerzas de las tinieblas. La transformación resulta fundamental: una expresión de descalificación moral pasa a funcionar como nombre de un adversario suprahumano en una concepción apocalíptica del conflicto. En 2 Corintios 6,15, Belial aparece como polo opuesto a Cristo. La evolución permite estudiar cómo una categoría moral puede adquirir personificación religiosa sin que todas sus apariciones anteriores deban interpretarse retrospectivamente como referencias a la misma entidad.

Abadón y Apolión (אֲבַדּוֹן / Ἀπολλύων). El término hebreo *'abaddon* se relaciona con la destrucción y aparece en la literatura sapiencial vinculado al dominio de la muerte o la perdición (Job 26,6; Prov 15,11). En Apocalipsis 9,11 se presenta como nombre del ángel del abismo, acompañado de su equivalente griego Apolión, «destructor». El cambio de un término asociado a la destrucción hacia una figura personal apocalíptica exige distinguir el uso poético de la personificación narrativa. La identificación de Abadón con Satanás, frecuente en determinadas tradiciones posteriores, no queda establecida de manera inequívoca por el pasaje apocalíptico. Su función inmediata se encuentra vinculada al abismo y al episodio de la quinta trompeta.

Leviatán (לִוְיָתָן). La figura aparece en Job 41, Salmo 74,14 e Isaías 27,1. Sus representaciones reúnen elementos zoológicos, poéticos y míticos, vinculados con la criatura marina formidable y con la imagen del caos sometido al poder divino. Los paralelos con las tradiciones de monstruos marinos del antiguo Cercano Oriente ayudan a reconstruir el lenguaje simbólico empleado en estos pasajes. En la recepción cristiana, Leviatán llegó a representar a Satanás, el orgullo y las fuerzas adversas al orden de Dios. La identificación es fruto de interpretación y desarrollo. La fuerza del símbolo procede de que incluso la potencia más temible permanece dentro del ámbito del juicio divino.

Rahab (רַהַב). En determinados contextos bíblicos aparece como figura poética relacionada con el caos y la oposición vencida por Dios (Job 26,12; Sal 89,10; Is 51,9). En otros pasajes funciona como denominación simbólica de Egipto (Is 30,7). La relación entre

monstruo primordial e imperio histórico ofrece una transición significativa: el lenguaje de la victoria cósmica puede incorporarse a la interpretación religiosa del poder político. Rahab no debe confundirse con la mujer de Jericó que posee un nombre semejante en las traducciones castellanas. Tampoco constituye, en los textos bíblicos, un demonio individual caracterizado mediante una biografía comparable a la de las figuras de los grimorios posteriores.

Samael (סמאל). Su desarrollo pertenece principalmente a diversas tradiciones judías posteriores a los textos canónicos hebreos. Aparece en relatos y especulaciones como acusador, ángel de muerte o figura relacionada con el adversario, aunque sus atributos y funciones varían considerablemente. Algunas tradiciones lo aproximan a Satanás; otras conservan una organización diferente de las potestades espirituales. La diversidad de estas atribuciones exige identificar el texto y su periodo antes de formular equivalencias. La presencia de Samael en materiales místicos o cabalísticos no autoriza a proyectar íntegramente esas representaciones sobre el libro de Job o el Génesis.

Astarot o Astaroth. En los libros históricos de la Biblia hebrea, Astarté y las Astartés se relacionan con divinidades y cultos del entorno cananeo (Jue 2,13; 1 Sam 7,3–4). Astaroth aparece posteriormente como nombre demonológico dentro de tradiciones medievales y modernas de catalogación de espíritus. La transformación de una divinidad venerada en un sistema religioso a una figura demonizada en otro constituye un fenómeno histórico de polémica religiosa. El investigador debe diferenciar la antigua diosa Astarté, los testimonios sobre su culto y la personalidad construida para Astaroth en determinados repertorios mágicos. La semejanza histórica de los nombres permite investigar una relación, pero no demuestra identidad ontológica entre sus representaciones.

Mamón (μαμωνᾶς). En Mateo 6,24 y Lucas 16,13, Mamón representa la riqueza cuando adquiere una posición de señorío incompatible con el servicio a Dios. El término procede de un ambiente lingüístico semítico y funciona en los evangelios como personificación de las riquezas. La literatura cristiana posterior lo convirtió en ocasiones en figura demonológica individual. El paso de personificación moral a nombre de demonio revela una tendencia de la tradición a representar determinados vicios mediante agentes personales. La función original del pasaje evangélico permanece vinculada a la orientación de la voluntad y al dominio que los bienes materiales pueden adquirir sobre sus poseedores.

Behemot (בְּהֵמוֹת). Su representación en Job 40,15–24 forma parte de una exposición poética de la grandeza y potencia de criaturas que exceden el control humano. La historia de su recepción vinculó a Behemot con Leviatán y con otros seres extraordinarios dentro de imaginarios apocalípticos. Algunas interpretaciones posteriores lo situaron entre figuras infernales, aunque esa clasificación no deriva necesariamente de la presentación que ofrece el libro de Job. El pasaje exige reconocer la diferencia entre una criatura temible, una figura mítica y una entidad moralmente maligna. Poder extraordinario y perversidad no son predicados equivalentes.

Pazuzu. Esta figura mesopotámica aparece representada en objetos e imágenes protectoras del primer milenio antes de nuestra era. Su naturaleza resulta especialmente instructiva para el estudio comparado: aunque posee rasgos temibles y se relaciona con vientos peligrosos, podía ser invocado en objetos protectores, especialmente frente a amenazas atribuidas a otros seres como Lamaštu. La oposición moderna entre demonio exclusivamente maligno y espíritu exclusivamente benéfico resulta insuficiente para explicar estas prácticas. Su incorporación a la cultura popular contemporánea, particularmente al cine de posesiones, constituye un episodio de recepción posterior que debe estudiarse separadamente de los testimonios mesopotámicos.

Estos casos impiden construir un inventario universal de demonios mediante la simple acumulación de nombres. Belial experimenta una personificación histórica; Mamón puede pasar de figura moral a personaje demonológico; Abadón aparece como nombre del ángel del abismo; Astaroth recoge transformaciones polémicas de tradiciones religiosas; Leviatán y Behemot proceden de lenguajes poéticos sobre potencias extraordinarias. El género del testimonio determina la clase de afirmación que puede sostenerse.

El atlas permite, así, precisar tres preguntas fundamentales: cuándo aparece documentado un nombre, qué función cumple en su contexto original y mediante qué operaciones interpretativas adquiere nuevas propiedades. La respuesta transforma el catálogo demonológico en una genealogía crítica de conceptos, representaciones y doctrinas.

VI. Demonios, adversarios y potencias hostiles en otras religiones

La tentación más cómoda al abordar este capítulo sería construir una gran ecuación universal: Satanás = Iblīs = Māra = Angra Mainyu = Asura. Esa ecuación tranquiliza porque produce la ilusión de un común denominador humano, un arquetipo del adversario que todas las culturas habrían reconocido bajo nombres distintos. Pero la ecuación es falsa, o al menos insuficiente. Las figuras se parecen en algunas funciones y se diferencian radicalmente en otras; sus diferencias son teológicamente significativas y no deben ser borradas en nombre de la comparación.

Lo que sí puede decirse con legitimidad es esto: muchas tradiciones religiosas de gran alcance histórico reconocen, con lenguajes muy distintos, que la vida humana y el orden sagrado encuentran resistencias: deseo, ignorancia, violencia, impureza, orgullo, muerte o potencias hostiles. Esta recurrencia permite comparar funciones, pero no demuestra que todas las religiones describan una misma entidad. Muestra, más bien, que la experiencia de oposición al bien posee una amplitud histórica y antropológica difícil de ignorar.

VI.A. Hinduismo: asuras, rākṣasas y potencias hostiles

En el hinduismo clásico, los asuras son las potencias que se oponen a los devas (los dioses). Pero esta oposición tiene una historia semántica complicada. En el Rigveda más antiguo, asura no tiene necesariamente connotación negativa: puede simplemente significar «ser poderoso» o incluso aplicarse a divinidades mayores como Varuna e Indra. La separación neta entre devas como fuerzas del bien y asuras como fuerzas del mal es un desarrollo posterior, plenamente establecido en los Puranas. (O’Flaherty, 1976).

Hay aquí un paralelo notable con el zoroastrismo: mientras en el Rigveda los devas son los dioses y los asuras no son automáticamente malignos, en el Avesta persa ocurre exactamente lo opuesto: los ahuras (cognado de asura) son los seres divinos buenos y los daēvas son los poderes del mal. Las dos ramas del tronco indoeuropeo invirtieron la valoración del mismo par conceptual, lo que sugiere que no hubo una valoración original fija sino que cada tradición fue construyendo su propia polaridad.

Los asuras en los textos hindúes clásicos no son simplemente malvados; son poderosos, inteligentes, disciplinados y a veces incluso devotos. Hiraṇyakaśipu en el Bhāgavata Purāṇa practica austeridades extremas para obtener poder divino y su orgullo lo lleva a exigir que lo adoren como a un dios; su hijo Prahlada lo denuncia y Vishnu lo destruye. Rāvaṇa en el Rāmāyaṇa es un formidable estudioso, músico y guerrero cuya soberbia lo destruye. En estas figuras la oposición al orden sagrado no viene de la ignorancia pura sino del poder sin humildad, de la devoción deformada por el orgullo.

Los rākṣasas son una categoría diferente: seres hostiles al orden cósmico y al sacrificio, perturbadores de rituales, comedores de carne humana, seres capaces de cambiar de forma. Habitan en la noche, atacan a los piadosos, contaminan las ofrendas. Su función narrativa se parece más a los espíritus impuros del desierto bíblico que al adversario cósmico: son perturbaciones locales del orden, no rivales del Absoluto.

La comparación con la demonología cristiana ofrece semejanzas funcionales en torno al orgullo, el deseo de poder y la oposición al orden divino, pero con diferencias irreductibles. El demonio cristiano es una criatura que cayó por elección libre; los asuras a menudo tienen su oposición inscrita en su naturaleza de clase. El demonio cristiano no puede redimirse porque su elección fue definitiva y lúcida; los asuras en algunos textos pueden ser reintegrados en el orden cósmico tras su derrota.

VI.B. Budismo: Māra, tentación e ignorancia

Māra es la figura que más directamente recuerda a Satanás en el budismo, pero también la que más profundamente difiere de él. El paralelismo superficial es visible: Māra tienta al Buda cuando este está a punto de alcanzar la iluminación bajo el árbol Bodhi, exactamente como Satán tienta a Jesús en el desierto antes de iniciar su misión. Las tentaciones de Māra incluyen seducciones sensuales a través de sus hijas, amenazas militares a través de sus ejércitos de demonios y propuestas de poder. El Buda las disuelve no por resistencia violenta sino por ecuanimidad y reconocimiento.

La función de Māra es cuádruple según la exégesis tradicional: Māra como muerte (mṛtyu), Māra como agregados (skandhas), Māra como pasión/deseo (kleśa) y Māra como hijo de los dioses (devaputra). Esta cuádruple función muestra que Māra no es simplemente un

adversario externo sino también una representación de las fuerzas internas que mantienen al ser humano en la ignorancia y el apego. (Bodhi, 2000; Boyd, 1975).

La diferencia doctrinal más profunda es esta: en el budismo, la pregunta no es si uno sirve a Dios o al demonio, sino si uno está atado o libre. Māra es el guardián del apego, no el enemigo de un Creador personal. Liberarse de Māra significa liberarse de la ilusión del yo permanente, del deseo insaciable y del miedo a la muerte. Esa liberación no requiere adorar a un Dios ni obedecer mandamientos; requiere ver la realidad tal como es. El combate con Māra es gnoseológico y psicológico antes que teológico y moral en el sentido cristiano.

En el Saṃyutta Nikāya hay diálogos entre Māra y el Buda, y entre Māra y monjas budistas, donde la figura actúa como tentador real. La tensión entre lectura psicológica y lectura ontológica de Māra es, en el budismo, tan viva como la misma tensión en la demonología cristiana.

VI.C. Islam: Iblīs, shayāṭīn y jinn

El Corán presenta la figura de Iblīs con una precisión dramática que no tiene paralelo en su claridad teológica. En varios pasajes (2,34; 7,11–18; 15,26–42; 38,71–85), Dios ordena a los ángeles que se inclinen ante Adán recién creado. Todos obedecen excepto Iblīs, quien se niega: «Yo soy mejor que él; me creaste de fuego y a él lo creaste de barro» (7,12). El orgullo es explícito, articulado y ontológico. Entonces Iblīs pide un plazo hasta el Día del Juicio para tentar a la humanidad —plazo que Dios le concede.

El Corán afirma expresamente que Iblīs era uno de los jinn y que se rebeló contra el mandato de su Señor (Corán 18:50). La interpretación teológica islámica mayoritaria distingue a Iblīs de los ángeles y subraya la obediencia de estos a Dios. Esta diferencia impide identificarlo sin más con el ángel caído de la tradición cristiana: Iblīs no es presentado por el Corán como un ángel que cayó, sino como un jinn que se negó a obedecer el mandato divino por orgullo (Awn, 1983).

La forma principal de la tentación islámica es el waswasa, el susurro. El Corán termina con la Sura 114 (Al-Nās), que pide refugio en Dios «del mal del que susurra y se esconde, que susurra en los pechos de los hombres, entre los jinn y los hombres.» El mal no opera solo por

coerción; trabaja por insinuación, por repetición suave, por el susurro que embellece el mal y oscurece el bien.

La diferencia irreductible entre Iblīs y el Satán cristiano está en el marco doctrinal que los sostiene. Las similitudes —orgullo, tentación, enemistad hacia el ser humano, acusación— son reales y significativas. Las diferencias doctrinales —naturaleza de Iblīs como jinn y no como ángel, ausencia de encarnación salvífica como victoria, estructura del juicio final— son igualmente reales y no deben ser borradas.

VI.D. Religiones griega y romana: daimones y potencias ambiguas

Ya se ha explicado que el daimōn griego original no era un demonio maligno. La ambivalencia del término —potencia divina intermedia que puede ser benéfica o hostil— es parte constitutiva de la religiosidad griega, donde lo numinoso nunca fue perfectamente bueno ni perfectamente predecible.

Lo que resulta históricamente relevante es el proceso por el cual los primeros apologistas y Padres de la Iglesia reinterpretaron los dioses grecorromanos como demonios. Justino Mártir (Apología I, 5) argumenta que los demonios inspiraron los cultos paganos para desviar la adoración que corresponde al Dios verdadero. Los sacrificios a los dioses son, en esta lectura, sacrificios a demonios —una lectura que se apoya directamente en 1 Corintios 10,20.

«Lo que los Gentiles sacrifican, á los demonios lo sacrifican, y no á Dios».

— 1 Corintios 10,20, Reina-Valera Antigua (1909).

Esta reinterpretación tuvo consecuencias enormes: los templos paganos se convirtieron en sedes de poderes hostiles que debían ser expulsados y sustituidos por iglesias. La demonología cristiana no fue solo teología abstracta; organizó una transformación institucional masiva del paisaje cultual del Imperio Romano. Lo que se ganó fue clarificación teológica; lo que se perdió fue la complejidad fenomenológica de la experiencia religiosa griega, que sabía que lo sagrado puede ser tanto fascinante como terrible sin que esa ambivalencia fuera necesariamente signo de maldad.

VI.E. Mesopotamia, Canaán y el antiguo Cercano Oriente

El entorno cultural de Israel estaba poblado de figuras que la Biblia hebrea tiene que rechazar, integrar o reinterpretar. Lamashtu era una divinidad femenina mezopotámica que atacaba a los recién nacidos y causaba abortos. Pazuzu era el señor de los vientos del oeste, portador de enfermedades, pero también invocado como protector contra Lamashtu: un demonio protegía contra otro demonio en una lógica de oposición que la tradición bíblica nunca adoptó, porque Yahveh no comparte su función protectora con ninguna potencia rival.

Los textos de Ras Shamra descubiertos en Ugarit en el siglo XX revelaron el rico ciclo mitológico cananeo: Baal como rey de los dioses, su combate con Mot (la muerte) y con Yamm (el mar-caos), su muerte y resurrección. Este ciclo es el trasfondo inmediato contra el que debe leerse la polémica anti-Baal de los profetas. El yahvismo no rechazó simplemente una superstición popular; rechazó un sistema religioso elaborado con mitología coherente, templos activos, sacerdocios organizados y una lógica agrícola de fertilidad.

La relación entre Baal y Yahveh en la historia de Israel es una lucha de sistemas completos: modos de entender la divinidad, el sacrificio, la fertilidad, el poder y la historia. El yahvismo insiste en que Yahveh es Señor de la historia, no de los ciclos naturales; que su fidelidad no depende del ritual correcto sino de la justicia y la santidad.

VI.F. Zoroastrismo: Angra Mainyu y el dualismo cósmico

El zoroastrismo merece atención especial porque ofrece una de las configuraciones históricas más influyentes del conflicto entre verdad y mentira, orden y destrucción. Sin embargo, no puede reducirse a un dualismo simple e invariable. Las Gathas, los textos avésticos posteriores y la literatura pahlaví no describen de manera idéntica la relación entre Ahura Mazda, Spenta Mainyu y Angra Mainyu. La tradición zoroástrica atravesó transformaciones internas que modificaron la forma de comprender el origen, la capacidad y el destino del mal.

Ahura Mazda representa la sabiduría, la verdad y el orden; Angra Mainyu, la hostilidad, la mentira y la destrucción. En algunas formulaciones posteriores, la oposición adquiere un relieve cósmico mucho más fuerte que en la demonología cristiana. Aun así, conviene evitar la afirmación tajante de que Angra Mainyu sea siempre un principio creador equivalente y

coeterno a Ahura Mazda. La historia doctrinal es más compleja: algunas fuentes acentúan la oposición de los dos espíritus, mientras otras preservan una asimetría decisiva entre la creación buena y la contraacción destructiva del mal. (Malandra, 1983).

Que el período persa influyó en el desarrollo del pensamiento apocalíptico judío es plausible. Lo más prudente es reconocer que el contacto con el zoroastrismo ofreció vocabulario y estructuras narrativas que la tradición judía adoptó, transformó y subordinó a su propio monoteísmo radical. El Satán personal y cósmico del período intertestamentario se parece más a Angra Mainyu que al hassatan del libro de Job, pero sigue siendo irreductiblemente criatura de Yahveh.

VI.G. Criterio comparativo: semejanzas, diferencias y límites

La comparación entre estas tradiciones arroja un resultado que puede formularse con precisión: todas las grandes tradiciones religiosas reconocen formas de mal que engañan, que esclavizan, que destruyen el orden sagrado, que operan a través del orgullo, el deseo, la ignorancia o la violencia. Esa convergencia no es casual: refleja una experiencia humana universal de que algo en el mundo y en el ser humano resiste al bien, lo pervierte y lo imita de manera corruptora.

La demonología cristiana se distingue dentro de ese panorama por tres rasgos que no son negociables desde su propia lógica interna: el demonio es criatura personal (no fuerza impersonal, no ciclo cósmico, no principio coeterno), su maldad es producto de una elección libre y no de su naturaleza, y su derrota ya ha ocurrido en la historia mediante la Cruz y la Resurrección. Esa combinación de rasgos define la especificidad interna de la demonología cristiana y la distingue de las figuras adversariales comparadas en este capítulo.

Las semejanzas funcionales son reales y pedagógicamente valiosas: el orgullo que destruye en el hinduismo, el deseo que encadena en el budismo, el susurro que desvía en el islam, la mentira que corrompe en el zoroastrismo, todos estos motivos enriquecen la comprensión de lo que la demonología cristiana llama las armas del adversario. Pero la comparación amplía la comprensión del mal sin disolver las diferencias. Y eso es exactamente lo que una comparación honesta debe hacer.

Tradición	Figura o clase	Naturaleza dentro de su sistema	Función principal	Semejanza funcional con la demonología cristiana	Diferencia irreductible
Cristianismo	Satanás y demonios	Criaturas espirituales caídas	Tentar, acusar, engañar, dividir	Orgullo, mentira, esclavitud de la voluntad	Su mal procede de una elección y queda subordinado a Dios
Hinduismo	*Asuras*, *rākṣasas*	Clases y figuras diversas, no siempre equivalentes	Oponerse al *dharma*, perturbar sacrificios, buscar poder	Soberbia, violencia, devoción deformada	No derivan necesariamente de una caída angélica única
Budismo	Māra	Tentador, señor de la muerte y figura del apego	Mantener a los seres sujetos a deseo, miedo e ignorancia	Tentación, seducción, resistencia a la liberación	No se define por oposición a un Dios creador
Islam	Iblīs, *shayāṭīn*, *jinn*	Iblīs pertenece a los *jinn*	Susurrar, tentar, desviar	Orgullo, desobediencia, enemistad hacia el ser humano	Iblīs no es presentado por el Corán como ángel caído
Mundo grecorromano	*Daimones* y potencias	Seres intermediarios, benéficos, ambiguos u hostiles	Mediar entre dioses y humanos, inspirar o perturbar	Agencia espiritual y ambivalencia numinosa	*Daimōn* no significa originalmente demonio maligno
Zoroastrismo	Angra Mainyu y *daēvas*	Potencias vinculadas a mentira y destrucción	Combatir el orden y la verdad	Conflicto cósmico, engaño, oposición al bien	Su relación con el principio bueno se articula de manera distinta y cambiante
Antiguo Cercano Oriente	Lamashtu, Pazuzu y espíritus hostiles	Divinidades y espíritus con funciones específicas	Enfermedad, protección, amenaza, desorden	Potencias hostiles vinculadas a cuerpos y lugares	Pueden ser invocadas unas contra otras dentro del mismo sistema ritual

VII. El infierno: lugar, estado, imagen y juicio

Ninguna palabra ha sido más maltratada en la historia de la teología popular que «infierno». Ha servido para aterrorizar, para controlar, para espectacularizar y para rechazar cualquier reflexión religiosa seria. Por eso conviene comenzar desde la pregunta más básica: ¿qué se quiso decir con esa palabra a lo largo de las tradiciones que la forjaron?

El Sheol hebreo es, en los textos más antiguos, simplemente el lugar de los muertos. No hay en él castigo ni recompensa; todos los fallecidos van al Sheol, que es una suerte de existencia atenuada, sombría, sin contacto con Dios. El Salmo 88,12 pregunta si «en el Seol se proclamará tu misericordia». Los muertos en el Sheol no alaban a Dios (Sal 115,17); están en el reino del silencio y el olvido. No hay dualismo moral en el Sheol primitivo.

El Hades griego tiene una estructura similar: es el reino subterráneo de los muertos, habitado por sombras. En el Hades hay regiones diferenciadas —los Campos Elíseos para los héroes, el Tártaro para los grandes criminales— pero esas excepciones no articulan un sistema completo de juicio post-mortem para la generalidad de las almas.

La Gehena ya se ha explicado: es el lugar del castigo final, el fuego que no se apaga, el gusano que no muere (Is 66,24). Jesús la usa como amenaza real para describir el destino de quien corrompe a los pequeños (Mt 18,9), de quien practica la injusticia (Mt 23,33). No se trata de un infierno en sentido topográfico; es la imagen del destino de quien ha hecho de sí mismo una presencia incompatible con el amor.

El lago de fuego del Apocalipsis (Ap 19,20; 20,10.14–15) es la imagen más definitiva del destino final del mal. El diablo, la bestia, el falso profeta y todo aquel cuyo nombre no está en el libro de la vida son arrojados al lago de fuego y azufre. La muerte y el Hades mismo son arrojados al lago de fuego (Ap 20,14): el infierno final no es el Sheol antiguo sino algo cualitativamente distinto, la segunda muerte, el estado de separación definitiva de Dios.

El abismo requiere una distinción adicional. En el Apocalipsis aparece como recinto susceptible de ser abierto o cerrado mediante una llave. La quinta trompeta presenta una estrella caída a la que se entrega «la llave del pozo del abismo» (Ap 9,1, Reina-Valera

Antigua). Más adelante, un ángel desciende del cielo llevando esa llave y una gran cadena, prende al dragón y lo arroja al abismo para impedir temporalmente que continúe engañando a las naciones (Ap 20,1-3). La continuidad de ciertas imágenes con 1 Henoc 21 resulta significativa: cadenas, transgresores celestiales, lugares de reclusión y juicio futuro. Sin embargo, el abismo, el Hades, la Gehena y el lago de fuego conservan funciones distintas dentro de los textos que los emplean. Su identificación indiscriminada borraría las transformaciones históricas de la escatología judía y cristiana. En el Apocalipsis, la llave simboliza ante todo una autoridad: las potencias hostiles pueden ser recluidas y su actividad queda sometida a límites que proceden de un poder superior.

«Y tengo las llaves del infierno y de la muerte».

— Apocalipsis 1,18, Reina-Valera Antigua (1909).

Isaac de Nínive, conocido también como Isaac el Sirio, desarrolló durante el siglo VII una interpretación de la vida espiritual en la que la misericordia divina ocupa un lugar fundamental. Sus reflexiones acerca del amor de Dios, la purificación y el sufrimiento de quienes permanecen separados del bien dieron origen a una tradición interpretativa particularmente influyente en la espiritualidad cristiana oriental. En este horizonte, el tormento puede comprenderse a partir de la relación que cada criatura establece con el amor divino: aquello que constituye bienaventuranza para quien participa de ese amor puede convertirse en sufrimiento para quien permanece enfrentado a él. La interpretación plantea un problema teológico de considerable profundidad, pues relaciona el juicio con la disposición espiritual de la criatura y con la permanencia de la misericordia divina. Su alcance debe examinarse dentro de las particularidades de la obra de Isaac y de las controversias posteriores sobre el castigo y la restauración final.

(Nota: Esta posición se atribuye a Isaac de Nínive en la tradición espiritual oriental, pero su localización precisa en edición crítica de los Discursos Ascéticos requiere verificación específica. Se presenta como tradición teológica oriental ampliamente atribuida, no como cita textual verificada.)

Esta interpretación pertenece a un horizonte teológico y espiritual cuya recepción varía entre las tradiciones cristianas; no debe presentarse como formulación dogmática universal. Su valor filosófico es independiente de su peso magisterial: señala que el infierno no es el polo opuesto de Dios sino la situación de quienes han hecho de sí mismos lo que no puede convivir con el amor.

VIII. «Una vez que nombras al demonio, deja de tener poder»

Esta intuición, repetida en contextos tan distintos que parece casi proverbial, no es una fórmula mágica. No basta con pronunciar el nombre de algo para que deje de afectar. Lo que la frase señala, cuando se la entiende bien, es el vínculo entre discernimiento y liberación: nombrar correctamente es ver correctamente, y ver correctamente rompe la principal arma del adversario, que es el anonimato.

El Testamento de Salomón contiene, sin embargo, una advertencia que impide reducir el discernimiento a la posesión de nombres y fórmulas. Después de haber interrogado y sometido a numerosos demonios, el monarca termina cediendo a la idolatría. El desenlace del relato muestra cómo su propio deseo lo conduce a rendir culto a Molok y, posteriormente, a otras divinidades. La autoridad ejercida sobre los espíritus no garantiza la rectitud de su voluntad (Testamento de Salomón, §§129-130, según la numeración de Conybeare, 1898). El conocimiento del adversario resulta insuficiente cuando quien lo posee deja de gobernar sus propias decisiones. La sabiduría de Salomón aparece así sometida a la misma prueba que afecta al resto de los hombres: reconocer el mal no equivale todavía a resistirlo. El discernimiento solo alcanza su finalidad cuando modifica efectivamente la conducta.

El mal opera con mayor eficacia cuando no se lo reconoce como mal. La tentación más peligrosa no es la que llega con cara de monstruo sino la que llega disfrazada de necesidad, de placer legítimo, de justicia natural, de identidad irrenunciable o de destino inevitable. El adicto no llama adicción a su dependencia mientras puede llamarla «relajación merecida». El resentimiento no se llama a sí mismo resentimiento mientras puede llamarse «justicia pendiente». El orgullo no se reconoce como orgullo mientras puede presentarse como

«autoestima sana». La idolatría no necesita templos; le basta con que la cosa amada ocupe el lugar de Dios sin que nadie lo note.

El examen de conciencia en la tradición cristiana —la práctica cotidiana de revisar la jornada en busca de los movimientos del bien y del mal en el propio interior— es precisamente este ejercicio de nominación. No para producir culpa neurótica, sino para ver con claridad qué ha ocurrido realmente. Ignacio de Loyola, en los Ejercicios Espirituales, articuló esta práctica con precisión difícil de superar: el espíritu malo trabaja como un amante secreto que teme ser descubierto, y en el momento en que se le descubre y se le nombra ante el director espiritual, pierde gran parte de su poder porque ya no puede operar en la oscuridad.

El lenguaje del acusador en la Biblia añade una dimensión adicional. Satán acusa, pero sus acusaciones tienen una particularidad: son verdad distorsionada. El acusador no necesita mentir sobre los hechos; le basta con mentir sobre su significado. «Tú has fallado» puede ser un hecho; «tú eres un fracasado sin remedio» es la distorsión demoníaca de ese hecho. El discernimiento consiste en ver dónde termina el hecho y dónde comienza la interpretación destructiva.

La confesión sacramental, dentro de las tradiciones cristianas que la practican, convierte el reconocimiento del pecado en un acto expresado ante una autoridad religiosa. Aquello que permanecía oculto se somete a una formulación precisa, y el sujeto asume una responsabilidad que anteriormente podía eludir mediante el silencio o la justificación. La absolución no modifica retrospectivamente los hechos cometidos, pero transforma, dentro de la comprensión sacramental, la relación del penitente con su culpa y con la posibilidad de reparar el daño. El discernimiento adquiere aquí una dimensión práctica: conocer el mal exige reconocer las decisiones que lo hicieron posible y orientar la voluntad hacia su corrección.

El discernimiento de espíritus (diakrisis pneumatōn) es la práctica contemplativa que corresponde a este principio. Evagrio Póntico, Juan Casiano, Ignacio de Loyola y la tradición espiritual cristiana en su conjunto elaboraron una fenomenología de los movimientos interiores: hay pensamientos y afectos que vienen de Dios y llevan a la paz, la claridad y el amor; hay otros que vienen del propio yo desordenado; y hay otros que vienen de la sugestión del mal. Distinguirlos no es magia ni paranoia; es la higiene del interior, la atención honesta a lo que realmente ocurre en la vida espiritual.

IX. Relatos del desierto: San Antonio, demonios y humildad

Los Padres del Desierto dejaron una literatura espiritual de una densidad psicológica que muchos siglos de experiencia monástica no han agotado. Entre esos relatos circula uno particularmente instructivo sobre la naturaleza del mal que merece atención específica, aunque también exige honestidad sobre su estatuto textual.

El relato sobre San Antonio y un demonio que pregunta si puede ser perdonado no aparece en la Vita Antonii de Atanasio de Alejandría, el texto biográfico más antiguo y autorizado sobre el anacoreta egipcio, redactado hacia el 360 d.C. La Vita describe confrontaciones de Antonio con demonios, pero no contiene este diálogo específico. El relato en su forma más elaborada pertenece probablemente a la tradición hagiográfica posterior, transmitida en colecciones de dichos y anécdotas que se fueron enriqueciendo con el paso de los siglos. Su presencia en los Apophthegmata Patrum o en colecciones orientales siriaco-copta-griega es posible pero requiere verificación puntual de edición crítica.

Dicho esto, el relato tiene un valor espiritual que no depende de su historicidad. La pregunta que el demonio hace —¿puedo ser perdonado?— no busca respuesta; pone a prueba la lógica de la misericordia. Y la respuesta que la tradición imagina es perfecta en su precisión teológica: sí, hay perdón, pero la penitencia consiste en un acto de humildad sostenida, en reconocer ante Dios lo que uno es. Y el demonio rechaza esa condición.

El núcleo espiritual es este: el obstáculo para el perdón del demonio no es la magnitud del pecado ni la severidad divina. Es la voluntad propia del demonio, que prefiere la condenación a la humildad. Esta intuición conecta directamente con la reflexión tomista sobre la irreversibilidad de la voluntad angélica: el demonio no puede arrepentirse no porque Dios se lo prohíba sino porque su elección fue definitiva y su voluntad no tiene la maleabilidad temporal que tiene la voluntad humana.

La cuestión posee un antecedente significativo en 1 Henoc 12-14. Los Vigilantes condenados solicitan al patriarca que interceda por ellos, pero la respuesta que reciben mantiene la sentencia de juicio. Enoc conoce la petición y la transmite; su mediación no consigue levantar la condena. El relato hagiográfico atribuido a san Antonio transforma

posteriormente el problema al situarlo en el terreno del arrepentimiento y la humildad. Ambos testimonios pertenecen a épocas y géneros diferentes, pero permiten reconocer una continuidad temática: la posibilidad de que una inteligencia creada, después de una rebelión voluntaria, encuentre cerrado el camino de retorno. La escolástica elaborará este problema mediante una teoría de la libertad angélica, mientras la literatura ascética lo expresará por medio de escenas de combate espiritual. La comparación revela una historia de reelaboraciones doctrinales, sin exigir que todos sus autores compartan una misma explicación de la irreversibilidad.

La diferencia entre la caída angélica y la humana es teológicamente importante. El ser humano cae en la ignorancia, en la debilidad, en el tiempo: puede volver sobre sus pasos, puede reconsiderar, puede ser alcanzado por la gracia en cualquier momento de su vida. El ángel actúa con plena luz intelectual y sin temporalidad: su elección no tiene el margen de ignorancia y debilidad que hace posible el arrepentimiento humano.

Los Padres del Desierto abundan en relatos donde los demonios aparecen como figuras ridículas cuando son enfrentados con humildad y firmeza. El demonio que aterroriza al monje débil resulta impotente ante el monje que ni siquiera le da importancia. Esta inversión es constante en la literatura ascética y tiene una lógica teológica: el poder del demonio sobre el ser humano es proporcional al miedo, al orgullo y a la desesperación de ese ser humano. Donde hay paz, humildad y confianza en Dios, el adversario no encuentra suelo fértil.

Evagrio Póntico, en sus tratados Sobre los pensamientos y Antirrhetikos, elaboró la primera fenomenología sistemática de la sugestión demoníaca. Para Evagrio, los demonios no poseen la voluntad del monje; le proponen pensamientos (logismoi) que él puede acoger o rechazar. La batalla espiritual no es principalmente exterior sino interior: la vigilancia sobre los propios pensamientos, la capacidad de reconocer cuáles son de origen divino, cuáles de la propia psicología y cuáles de la sugestión del adversario. Esta perspectiva desensacionaliza la demonología y la devuelve a su lugar propio: el corazón del ser humano como campo de batalla.

IX.A. El demonio ante el tribunal: escolástica, brujería y poder en la Europa cristiana

La demonología europea de los siglos XV al XVII se desarrolló en un terreno donde las categorías religiosas adquirieron consecuencias judiciales y políticas. La existencia del demonio, su capacidad de tentar y los límites de su poder habían sido discutidos durante siglos por teólogos y filósofos. La novedad de la primera modernidad consistió, entre otras transformaciones, en la articulación de esas doctrinas con un modelo específico del delito de brujería, construido alrededor del pacto diabólico, la reunión clandestina, el maleficio y la conspiración contra el orden cristiano.

El proceso no fue uniforme. Las diferencias entre regiones, tribunales, confesiones y autoridades explican por qué algunas comunidades emprendieron persecuciones intensas mientras otras mostraron mayor escepticismo o limitaron determinados procedimientos. El historiador debe atender a esa desigualdad para evitar convertir la Europa cristiana en un sujeto colectivo que actuó siempre bajo una misma doctrina y con idénticos métodos.

La reflexión medieval había establecido cuestiones decisivas. El entendimiento y la voluntad de las sustancias espirituales, la relación entre providencia y causalidad creada, la posibilidad del engaño sensible y la diferencia entre milagro y prodigio formaban parte del aparato conceptual que posteriormente utilizarían los demonólogos. Sin embargo, una inferencia teológica acerca de lo que un demonio podría hacer no equivale a demostrar que haya realizado un acto determinado. El tránsito entre posibilidad doctrinal y hecho judicialmente probado fue uno de los puntos más problemáticos de esta historia.

La consolidación de la brujería como crimen ligado a la acción demoníaca requirió combinar testimonios, interpretaciones bíblicas, relatos populares, prácticas procesales y teorías acerca del pacto con el diablo. La acusación podía reunir elementos originalmente diferentes: curaciones sospechosas, conflictos entre vecinos, enfermedades inexplicadas, daños a animales, rumores sobre reuniones nocturnas y confesiones obtenidas bajo presión. La teoría demonológica proporcionaba una estructura narrativa capaz de relacionar esos acontecimientos. El problema surgía cuando la estructura se convertía en criterio suficiente para determinar la veracidad de las acusaciones.

El *Malleus Maleficarum*, impreso hacia 1486–1487 y asociado principalmente con Heinrich Kramer, constituye un testimonio significativo de esa construcción. La participación de Jakob Sprenger en su composición ha sido discutida por los especialistas y no debe afirmarse sin reservas. El tratado reúne argumentos doctrinales, representaciones de la brujería y orientaciones procesales destinadas a combatirla. Su autoridad histórica e influencia editorial fueron reales; su contenido no puede confundirse con una exposición oficial y universalmente vinculante de toda la doctrina católica.

Uno de los rasgos más perturbadores de estos tratados es la relación entre sospecha y confirmación. Si la negativa del acusado se interpreta como obstinación demoníaca, su confesión como prueba de culpabilidad y las contradicciones como signos de engaño diabólico, la acusación corre el riesgo de volverse inmune a cualquier refutación. El procedimiento deja de distinguir adecuadamente entre hechos comprobados, interpretaciones posibles y convicciones previas. La demonología convertida en sistema acusatorio puede producir así una

estructura circular: el demonio explica la sospecha y la sospecha demuestra la intervención del demonio.

El problema fue discutido dentro del propio ambiente intelectual de la época. Johann Weyer publicó en 1563 *De praestigiis daemonum*, obra que cuestionó aspectos decisivos de la persecución y prestó atención a la melancolía, la enfermedad y las condiciones mentales de muchas personas acusadas. Su posición no consistía en negar necesariamente el universo demonológico heredado, sino en disputar las inferencias utilizadas para atribuir a individuos concretos una participación consciente y culpable en actividades diabólicas.

Jean Bodin, por su parte, defendió posiciones mucho más severas en *De la démonomanie des sorciers* (1580). La controversia entre ambos autores permite observar una tensión que atravesó la demonología moderna: la diferencia entre el peligro que una comunidad considera real y las condiciones bajo las cuales puede legítimamente castigar a una persona por haberlo producido. El temor a un enemigo invisible no elimina la necesidad de prueba. Cuando la doctrina se impone sobre los criterios de investigación, la institución puede castigar hechos que nunca consiguió establecer.

Stuart Clark (1997) ha mostrado que las creencias demonológicas de los intelectuales modernos se relacionaban con sus concepciones de la naturaleza, la política, la religión y el lenguaje. Su coherencia debe reconstruirse dentro de las condiciones intelectuales de su época. Muchos demonólogos no procedían simplemente por arbitrariedad o desconocimiento: operaban con categorías y autoridades que consideraban racionalmente justificadas. Reconocer esa racionalidad histórica permite comprender mejor sus conclusiones, incluidas aquellas cuyos efectos resultaron devastadores. La inteligibilidad de una doctrina no demuestra la corrección de sus premisas ni legitima sus consecuencias.

IX.A.1. Salazar Frías y los procesos vascos: la sospecha sometida a prueba

El episodio de las persecuciones de brujería en el territorio vasco-navarro, entre 1609 y 1614, ofrece un caso excepcional para estudiar los límites de la inferencia demonológica. Los procesos asociados con Zugarramurdi y el auto de fe celebrado en Logroño en 1610 reunieron acusaciones sobre reuniones nocturnas, pactos diabólicos y prácticas atribuidas a comunidades de brujas. La difusión de los testimonios y la intervención de autoridades judiciales alimentaron un clima en el que la sospecha podía multiplicarse.

Alonso de Salazar Frías, inquisidor que participó en la investigación, llegó a cuestionar de manera decisiva la fiabilidad de las confesiones y denuncias. Sus pesquisas posteriores atendieron a las condiciones en que se habían producido los testimonios, a las contradicciones entre declaraciones y a la falta de pruebas materiales suficientes para sostener muchas acusaciones. Gustav Henningsen (1980) reconstruyó este episodio mediante la documentación inquisitorial y mostró su importancia para comprender el desarrollo de criterios más exigentes de investigación.

La cuestión filosófica aparece con especial claridad: ¿qué ocurre cuando una comunidad considera posible un acontecimiento, pero no dispone de medios suficientes para demostrar que ha sucedido? La posibilidad admitida por una doctrina general no establece por sí misma la culpabilidad de un individuo. Un proceso judicial exige pruebas referidas al acusado y al hecho concreto; la reiteración colectiva de un relato puede aumentar su circulación social sin aumentar necesariamente su veracidad.

La intervención de Salazar Frías resulta importante porque la crítica emergió dentro de una institución religiosa que no había abandonado sus convicciones generales acerca del demonio. El conflicto afectó a los procedimientos de conocimiento y a las consecuencias jurídicas de las afirmaciones, más que a una simple oposición entre fe e incredulidad. Su importancia histórica reside precisamente en que muestra la posibilidad de cuestionar testimonios y métodos sin necesidad de resolver previamente toda la ontología demonológica.

Este episodio también impide identificar automáticamente a la Inquisición española con una práctica invariable de persecución. La documentación revela controversias internas, diferencias en el tratamiento de las denuncias y cambios institucionales. La historia comparada de las persecuciones europeas exige distinguir jurisdicciones inquisitoriales, tribunales seculares y confesiones religiosas, atendiendo a sus procedimientos particulares.

IX.A.2. La acusación demonológica como problema gnoseológico

La comparación entre el *Malleus Maleficarum*, Weyer, Bodin y Salazar Frías permite formular una distinción aplicable a cualquier investigación: una explicación puede poseer coherencia doctrinal y carecer de pruebas suficientes para establecer un hecho particular. También puede describir correctamente una institución o creencia sin demostrar la existencia de todas las entidades que esa institución reconoce.

La demonología judicial plantea, por tanto, tres niveles de examen. El primero corresponde a la teoría: qué facultades se atribuyen a los demonios y por qué. El segundo corresponde a la prueba histórica: qué acontecimientos, testimonios y objetos pueden documentarse. El tercero corresponde a la decisión jurídica: bajo qué condiciones una autoridad considera legítimo imponer una sanción.

La confusión entre estos niveles permite que una conclusión especulativa adquiera el valor de hecho probado y que un hecho insuficientemente probado produzca una condena. La distinción rigurosa protege tanto el conocimiento como a las personas sometidas a juicio. Su importancia trasciende el estudio de la brujería.

Desde una perspectiva materialista, estas controversias deben reconstruirse mediante los textos publicados, los instrumentos jurídicos, las declaraciones, las relaciones de poder y los procedimientos que articularon la persecución. La categoría de demonio tuvo efectos históricos

verificables sobre individuos, familias e instituciones, cualquiera que sea la posición adoptada respecto de su existencia ontológica.

La consecuencia es incómoda y necesaria: el demonio puede convertirse en una explicación de la injusticia, pero el uso indiscriminado de esa explicación también puede producir injusticia. Una demonología comprometida con la verdad debe ser capaz de reconocer ambos fenómenos. La misma tradición que reflexionó sobre el engaño y la acusación tuvo que enfrentar el problema de las acusaciones falsas cometidas bajo la autoridad de su propio lenguaje religioso.

IX.B. El nombre y el sello: Salomón, los grimorios y la construcción de las jerarquías demonológicas

La figura de Salomón ocupa un lugar singular en la historia de la demonología. Los libros bíblicos lo presentan como rey asociado a una sabiduría excepcional, constructor del primer Templo de Jerusalén y receptor de una inteligencia capaz de discernir y gobernar. La literatura religiosa posterior amplió su representación hasta convertirlo en maestro de conocimientos secretos, dominador de espíritus y autoridad a la que se atribuyeron numerosos textos de carácter mágico.

La transformación puede estudiarse sin confundir la figura bíblica con el personaje construido por sus recepciones posteriores. En 1 Reyes 3–10, la sabiduría de Salomón se manifiesta en el juicio, el gobierno y el conocimiento de la creación. Los textos atribuidos posteriormente al monarca trasladaron esa superioridad intelectual al dominio sobre seres invisibles, enfermedades y potestades hostiles. La relación entre sabiduría y autoridad espiritual adquirió así formas que excedían el contenido de los relatos canónicos.

El Testamento de Salomón, examinado anteriormente, constituye uno de los testimonios principales de esta tradición. Su composición y transmisión son complejas, y su texto conservado contiene materiales procedentes de distintos momentos. El monarca aparece como autoridad que interroga a los espíritus, conoce sus actividades y establece relaciones entre nombres demonológicos, enfermedades, prácticas humanas y poderes angelicales. El relato organiza el mundo espiritual mediante un principio de identificación y subordinación.

Jesse Rainbow (2007) ha estudiado la construcción de Salomón como exorcista y mago dentro de las tradiciones cristianas antiguas. La figura del rey sirvió para relacionar la interpretación bíblica, el prestigio de la sabiduría salomónica y las prácticas religiosas encaminadas a dominar o expulsar espíritus. La transmisión de estos motivos contribuyó, con el tiempo, a la formación de familias de textos mágicos que reclamaban autoridad salomónica.

Los grimorios medievales y modernos constituyen una etapa posterior de esta historia. La llamada Clavícula de Salomón, conocida a través de versiones manuscritas diferentes, y los textos reunidos bajo el título de Lemegeton pertenecen a procesos de compilación y transmisión que no deben confundirse con la época del rey bíblico. La Ars Goetia, una de las

partes del Lemegeton, presenta un catálogo de espíritus acompañados de rangos, atribuciones y representaciones gráficas. Sus jerarquías responden a la lógica de determinadas tradiciones mágicas y a su organización textual.

La Pseudomonarchia Daemonum, publicada como apéndice asociado a la obra de Johann Weyer en determinadas ediciones, representa otro momento de la clasificación demonológica. La relación entre estos catálogos demuestra la circulación y reelaboración de repertorios de nombres. No implica que sus listas sean registros independientes y concordantes de una organización espiritual objetivamente observada.

Owen Davies (2009) sitúa los grimorios dentro de una historia más amplia de circulación de libros, prácticas mágicas, alfabetización, religiones e intercambios culturales. Su estudio ayuda a comprender que estos textos no constituyen un género inmutable. Sus contenidos, propietarios, lectores y usos variaron según los contextos. Algunos buscaban protección o curación; otros atribuían a sus procedimientos la posibilidad de obtener información, riquezas o dominio sobre acontecimientos.

Las representaciones de sellos y nombres presentes en estos manuscritos poseen, ante todo, una historia documental. Pueden analizarse mediante paleografía, comparación de variantes, examen iconográfico y reconstrucción de sus condiciones de circulación. Una semejanza gráfica entre dos sellos puede indicar transmisión textual, copia o reelaboración. Ninguna de estas relaciones demuestra por sí misma la eficacia sobrenatural que sus usuarios les atribuyeron.

La diferencia entre magia ceremonial y exorcismo cristiano requiere especial atención. Los relatos evangélicos presentan la autoridad de Cristo sobre los espíritus impuros como manifestación de su misión y señorío. Los grimorios, por su parte, suelen representar procedimientos especializados que pretenden obtener resultados mediante nombres, signos y secuencias prescritas. Ambas tradiciones pueden compartir vocabulario y motivos históricos, pero difieren en sus presupuestos, finalidades y autoridades.

La teología cristiana desarrolló críticas a la pretensión de convertir la relación con el mundo espiritual en un procedimiento de control. El problema reside en la subordinación de la voluntad religiosa a la búsqueda de poder sobre realidades invisibles. La sabiduría de Salomón permite aquí una lectura particularmente fértil: el conocimiento puede orientarse hacia la justicia o convertirse en instrumento de dominio. La misma figura literaria utilizada para simbolizar el discernimiento termina representando, en determinadas tradiciones, la aspiración al control absoluto.

La investigación de los grimorios también exige distinguir la existencia histórica de un texto de la autenticidad de la autoría que proclama. La atribución a Salomón es un recurso de legitimación frecuente, cuya fuerza depende del prestigio bíblico del monarca. La filología permite estudiar cómo se formaron estas atribuciones y qué autoridades pretendieron construir, sin necesidad de aceptarlas literalmente.

«La gloria de Dios me abandonó por completo; mi espíritu se oscureció y quedé a merced de los ídolos y los demonios».

— Testamento de Salomón, §130. Traducción a partir de F. C. Conybeare (1898).

La historia salomónica ofrece así una conclusión de alcance general: la catalogación de demonios es también una forma de organización del conocimiento. Clasificar, asignar funciones y distribuir jerarquías son operaciones intelectuales que reflejan las concepciones del mundo de sus autores. El orden de un catálogo puede ser internamente coherente sin corresponder a una jerarquía espiritual demostrada.

El valor de los grimorios para la demonología histórica reside en lo que permiten conocer acerca de sus comunidades, sus lenguajes, sus relaciones con la religión institucional y las transformaciones de la autoridad textual. Son documentos indispensables para comprender la historia de la demonología europea. Su inclusión en el campo exige conservar la diferencia entre testimonio histórico, representación religiosa y afirmación ontológica.

IX.C. Posesión y exorcismo: historia, discernimiento y límites de la interpretación espiritual

Los relatos evangélicos de expulsión de espíritus impuros constituyen uno de los fundamentos de la tradición cristiana del exorcismo. En ellos, la intervención de Jesús se encuentra relacionada con la llegada del Reino de Dios, la restauración de personas sometidas al sufrimiento y la manifestación de una autoridad que sus contemporáneos interpretan como superior a la de los espíritus hostiles. Estos episodios poseen una dimensión narrativa y teológica inseparable de su contexto religioso.

Los evangelios no ofrecen una clasificación médica sistemática de todas las afecciones humanas. En sus relatos aparecen enfermedades, discapacidades, sufrimientos y situaciones descritas mediante categorías demonológicas. Algunas narraciones distinguen entre curación y expulsión de espíritus; otras vinculan ambas acciones dentro de la actividad pública de Jesús (Mc 1,32–34; Mt 4,24). Esa diversidad obliga a estudiar cada episodio según su construcción textual, evitando tanto la identificación retrospectiva de todas las dolencias con posesión como la asignación automática de diagnósticos clínicos modernos a personajes de los que no poseemos historias médicas independientes.

La tradición cristiana primitiva recibió estos relatos como parte de su vida religiosa. Diversos autores patrísticos aludieron a la expulsión de espíritus en el marco de la oración, la proclamación del nombre de Cristo y la preparación bautismal. Con el desarrollo de las instituciones eclesiásticas, determinadas prácticas quedaron incorporadas a fórmulas litúrgicas y procedimientos regulados por autoridades religiosas. La evolución no fue idéntica en todas

las comunidades, pero permite reconocer un tránsito histórico desde la narración de intervenciones extraordinarias hacia formas institucionales de oración y disciplina.

La distinción entre exorcismo bautismal y exorcismo solemne resulta especialmente importante dentro del catolicismo. El primero forma parte de la preparación e iniciación cristiana y expresa la renuncia al pecado y al dominio del mal. Su realización no presupone que el catecúmeno padezca una posesión demoníaca. El segundo corresponde a una práctica excepcional sometida a disposiciones eclesiásticas específicas.

El Código de Derecho Canónico, canon 1172, reserva la realización legítima de exorcismos sobre personas consideradas posesas a quien haya recibido licencia particular y expresa del ordinario del lugar. La norma exige que esa autorización se conceda únicamente a un presbítero caracterizado por prudencia, conocimiento e integridad. El Catecismo de la Iglesia Católica (§1673) distingue asimismo la práctica religiosa de la atención correspondiente a las enfermedades, especialmente las psicológicas.

Estas disposiciones muestran que la institución reconoce la necesidad de limitar la intervención ritual mediante procedimientos de autorización y discernimiento. La autoridad eclesiástica no equivale a la constatación empírica de la causa sobrenatural atribuida a un caso. La propia exigencia de prudencia revela que la interpretación de determinadas experiencias puede resultar problemática incluso dentro de una comunidad que acepta doctrinalmente la existencia demoníaca.

Desde una perspectiva histórica, las formas de posesión han variado considerablemente. Brian P. Levack (2013) estudia experiencias atribuidas a la acción demoníaca en contextos europeos donde las manifestaciones corporales, los discursos religiosos, las expectativas comunitarias y las intervenciones de autoridades se hallaban estrechamente relacionados. El significado de un episodio dependía de la manera en que quienes lo presenciaban identificaban las conductas, clasificaban los sufrimientos y organizaban la respuesta religiosa.

Esto exige distinguir entre una experiencia vivida, su descripción pública y la explicación causal que recibe. Una persona puede experimentar un sufrimiento intenso y verdadero, mientras su comunidad emplea categorías religiosas para interpretarlo. La realidad del sufrimiento no decide automáticamente la validez de esa interpretación. La experiencia subjetiva merece atención y respeto, pero ninguna intensidad emocional transforma por sí misma una hipótesis causal en hecho demostrado.

Las investigaciones médicas y psicológicas contemporáneas permiten reconocer fenómenos que en otras épocas pudieron haber sido descritos mediante vocabularios espirituales. Determinadas crisis neurológicas, trastornos disociativos, alteraciones de la percepción, cuadros psicóticos, experiencias relacionadas con el trauma y otros problemas clínicos pueden producir comportamientos que resulten desconcertantes para observadores sin formación especializada. La existencia de explicaciones clínicas posibles exige evaluación profesional antes de atribuir una causa sobrenatural.

Tampoco resulta legítimo diagnosticar retrospectivamente a todos los personajes de los evangelios o de las crónicas medievales. Los documentos históricos rara vez ofrecen los datos necesarios para aplicar criterios clínicos contemporáneos. El investigador puede identificar semejanzas descriptivas y evaluar las condiciones culturales de los testimonios, pero debe reconocer los límites de su información.

La historia de las posesiones colectivas plantea dificultades adicionales. Cuando determinados comportamientos adquieren un significado religioso conocido por toda una comunidad, las expectativas compartidas pueden influir en el modo de expresarlos, reconocerlos y reproducirlos. Las instituciones que interpretan el fenómeno participan también en su desarrollo: seleccionan testimonios, establecen categorías, determinan qué signos consideran relevantes y proporcionan narraciones que orientan la experiencia de los afectados. Estas relaciones deben estudiarse sin asumir que toda experiencia religiosa constituye simulación consciente.

Un criterio de discernimiento intelectualmente responsable debe atender, al menos, a la documentación del caso, sus condiciones históricas, las explicaciones disponibles, las consecuencias de cada interpretación y los límites de la autoridad de quien emite el juicio. Si una conducta puede examinarse mediante procedimientos clínicos establecidos, la investigación no debería sustituirlos por suposiciones espirituales.

La protección de las personas posee prioridad sobre la necesidad de alcanzar una conclusión demonológica. La estigmatización de un individuo como poseído puede agravar sufrimientos, retrasar tratamientos y producir dependencia de autoridades religiosas. La violencia física, la coerción, la privación de medicamentos o los procedimientos que incrementan el daño no pueden justificarse mediante una interpretación espiritual del padecimiento. En situaciones de riesgo corresponde acudir a profesionales sanitarios y a las instancias de protección pertinentes.

El estudio teológico del exorcismo conserva, pese a estas restricciones, su interés filosófico. La figura del espíritu impuro plantea la experiencia de una voluntad sometida, la pérdida del dominio sobre la propia conducta y la posibilidad de recuperar una vida integrada. En el horizonte cristiano, los relatos evangélicos vinculan esa restauración con la autoridad de Cristo y la dignidad de las personas liberadas. La centralidad narrativa recae sobre su restitución a la vida común, antes que sobre la descripción espectacular del adversario.

La conclusión es una exigencia de proporcionalidad intelectual. El investigador debe comprender las prácticas de exorcismo dentro de sus respectivos sistemas religiosos, documentar sus transformaciones y distinguir las interpretaciones de sus pruebas. Una teoría que pretenda combatir el engaño debe someterse con especial rigor al examen de sus propias inferencias.

La prudencia no empobrece la demonología. Delimita el campo de aquello que puede afirmarse responsablemente y preserva la distancia entre una convicción religiosa, un testimonio histórico y un diagnóstico acerca del sufrimiento humano.

IX.D. La demonología según las tradiciones cristianas: continuidad doctrinal y diversidad religiosa

La demonología cristiana posee un núcleo compartido construido alrededor de la Escritura, la figura de Satanás, la existencia de espíritus hostiles y la afirmación del señorío de Cristo. Sin embargo, las comunidades cristianas han desarrollado interpretaciones diferentes acerca de la naturaleza de esos seres, su relación con los sacramentos, los medios de protección espiritual y la legitimidad de determinadas prácticas rituales.

En el catolicismo latino, la demonología se articula mediante la Escritura, la tradición patrística, la reflexión escolástica, las definiciones doctrinales y el derecho eclesiástico. El Catecismo de la Iglesia Católica (§§391–395) presenta a Satanás y a los demonios como criaturas espirituales creadas buenas y convertidas en malas mediante una elección libre. Su poder permanece limitado y subordinado a la providencia. La interpretación doctrinal de la caída angélica se relaciona con la historia del pecado, la redención y la victoria de Cristo.

La práctica católica del exorcismo posee regulación institucional. La distinción entre oración ordinaria, exorcismos bautismales y exorcismo solemne constituye una de sus características relevantes. Estas diferencias responden a la concepción sacramental de la Iglesia y a la distribución de competencias entre ministros, obispos y comunidades. El criterio de autoridad no deriva únicamente de la experiencia individual de quien afirma poseer un carisma.

En las Iglesias ortodoxas orientales, la demonología se encuentra estrechamente relacionada con la vida ascética, la oración litúrgica y la comprensión de la salvación como participación en la vida divina. Las tradiciones de los Padres del Desierto, especialmente las reflexiones sobre los pensamientos y las pasiones, adquirieron un lugar importante en la interpretación del combate espiritual. Los textos y prácticas ortodoxos conservan oraciones de exorcismo en el contexto bautismal y otros usos pastorales, aunque sus formas concretas dependen de las distintas Iglesias y tradiciones litúrgicas.

La tradición reformada produjo desarrollos diversos. Sus autores privilegiaron de distintas maneras la interpretación bíblica, la predicación y la vigilancia frente a la tentación. La crítica de determinadas prácticas católicas coexistió históricamente con intensas convicciones acerca de Satanás y la acción demoníaca. Las diferencias entre luteranos, reformados, anglicanos y otros movimientos impiden presentar una demonología protestante única. Las polémicas confesionales de la primera modernidad influyeron además en la interpretación de posesiones, milagros y acusaciones de brujería (Clark, 1997).

Los movimientos pentecostales y carismáticos introdujeron otras formas contemporáneas de interpretar la liberación espiritual, relacionadas con la oración comunitaria, la curación, la experiencia religiosa y la atribución de dones particulares. Algunas comunidades desarrollaron prácticas específicas de liberación; otras mantienen posiciones más cautelosas. Las diferencias pueden observarse tanto entre denominaciones como en el interior de cada una.

La comparación permite identificar una tensión permanente entre experiencia e institución. Algunas tradiciones conceden mayor centralidad al discernimiento de ministros expresamente

autorizados; otras atribuyen mayor importancia a carismas, experiencias comunitarias o prácticas de oración. También difieren en la manera de distinguir sufrimiento psicológico, conducta moral y acción espiritual.

La autoridad que cada comunidad reconoce a determinados textos condiciona asimismo su demonología. Las tradiciones enóquicas, las vidas de santos, los relatos monásticos y los testimonios de exorcistas no poseen idéntico valor en todas las confesiones. Una doctrina formulada por un escolástico latino puede carecer de carácter normativo en una Iglesia oriental, aun cuando ambas compartan elementos fundamentales de la Escritura.

La diversidad cristiana obliga, por tanto, a distinguir entre continuidad de motivos y uniformidad doctrinal. Las coincidencias acerca de la existencia del adversario y la victoria de Cristo no eliminan las diferencias en angelología, práctica litúrgica, jurisdicción, antropología y discernimiento.

Esta distinción resulta particularmente importante para el estudio del infierno y de la restauración final. Las controversias acerca de la duración del castigo, la libertad espiritual y el destino último de las criaturas deben situarse en sus tradiciones particulares, evitando atribuir a toda la cristiandad interpretaciones procedentes de una escuela o época específica.

El estudio comparado de la demonología cristiana revela, finalmente, que la presencia de un mismo nombre religioso puede organizar prácticas e instituciones diferentes. La unidad confesional no se deduce de la semejanza terminológica; debe establecerse mediante la comparación de doctrinas, fuentes, rituales y autoridades históricas concretas.

X. Naturaleza del mal: privación, parasitismo, acusación y orgullo

¿Qué es el mal? La pregunta es tan antigua como el pensamiento humano y ninguna respuesta la agota, pero la tradición cristiana articuló una serie de tesis filosóficas que tienen la virtud de ser rigurosas sin ser simplistas.

La tesis de la privatio boni, el mal como privación del bien, viene de Agustín y fue sistematizada por Tomás de Aquino. El mal no es una sustancia independiente; no tiene ser propio. Es la ausencia de bien que debería estar presente. La ceguera es la ausencia de vista donde debería haber vista; la maldad es la ausencia de bondad donde debería haber bondad. El mal no puede crear, porque crear requiere ser. El demonio no crea nada; parasita, deforma y desvía lo que ya existe. El odio no crea una nueva entidad; es el amor corrompido. La mentira

no existe sin la verdad que desfigura. El orgullo no existe sin la conciencia de ser que pervierte. (Agustín de Hipona, 2007; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, qq. 48–49).

Comprender el mal como privación no disminuye la gravedad de sus efectos. Una privación puede destruir bienes reales: la pérdida de la vista, de la salud o de la vida demuestra que aquello que carece de sustancia independiente puede tener consecuencias decisivas sobre los seres afectados. La tesis agustiniano-tomista establece una asimetría ontológica entre el bien y el mal: cuanto existe posee alguna positividad en virtud de su ser, mientras que el mal se manifiesta como corrupción, defecto o desorden de bienes existentes. De esta dependencia se sigue que el mal carece de la autosuficiencia que exigiría un principio absoluto enfrentado a Dios. La conclusión teológica sobre su derrota definitiva pertenece, además, a la comprensión cristiana de la providencia y de la redención.

Señalar el riesgo de hipostasiar «el Mal» como si fuera una entidad que actúa, toma decisiones y tiene planes propios es filosóficamente decisivo. La tradición cristiana afirma que hay demonios como criaturas personales, no que «el Mal» sea una fuerza cósmica autónoma. La diferencia es crucial: los demonios son criaturas con voluntad, no principios metafísicos. Cuando se hipostasia «el Mal» como entidad abstracta, se cae involuntariamente en un dualismo que la teología cristiana rechazó desde el principio.

El mal como mentira es quizá la descripción más penetrante que la tradición bíblico-cristiana ofrece. La mentira no es simplemente el enunciado falso; es la inversión sistemática de la realidad, la sustitución del ser por el parecer, de la verdad por la ilusión convincente. El mal que miente no engaña torpemente; engaña con precisión, apelando a deseos reales, a miedos legítimos, a intuiciones verdaderas distorsionadas. La serpiente del Génesis no inventa un placer inexistente; promete uno real desvinculado de la relación con quien puede darlo.

El mal como acusación es la dimensión más invisible y más dañina en la experiencia cotidiana. El acusador no destruye directamente; trabaja sembrando la conciencia de culpa que no lleva al arrepentimiento sino a la desesperación. La diferencia entre la contrición cristiana y la culpa demoníaca es esta: la contrición dice «he fallado y puedo ser perdonado y cambiar»; la culpa demoníaca dice «has fallado y eso es lo que eres, irremediablemente». La contrición es una fuerza de movimiento hacia Dios; la culpa paralizante es un instrumento de inmovilización.

«El acusador de nuestros hermanos ha sido arrojado, el cual los acusaba delante de nuestro Dios día y noche».

— Apocalipsis 12,10, Reina-Valera Antigua (1909).

El mal como orgullo es el que la tradición identifica con la caída original del ángel. No es el orgullo de quien sabe que tiene valor —la autoestima lúcida no es orgullo en este sentido— sino el orgullo que no soporta recibir, que no puede agradecer, que necesita ser el origen de todo bien que posee. El orgullo demoníaco es la negativa a ser criatura, la pretensión de ser la medida de todas las cosas.

El mal como parasitismo ofrece una imagen que la tradición ascética desarrolló con finura. Los demonios se adhieren a las pasiones del ser humano y las explotan. La ira existe antes de que el demonio llegue; el demonio amplifica, cronifica y radicaliza la ira hasta convertirla en odio estructural. La lujuria existe como impulso humano legítimo; el demonio la desvía, la obsesiona y la convierte en instrumento de objetivación y destrucción. La estructura del parasitismo es precisa: el mal no crea la pasión, la infla; no inventa el impulso, lo pervierte.

Esto tiene consecuencias prácticas: si el mal es parasitario, la estrategia correcta no es combatirlo directamente —lo cual a veces solo lo refuerza— sino cortar su suministro. La práctica ascética no es un castigo del cuerpo; es el corte sistemático de los suministros que el mal necesita para operar.

X.A Una propuesta interpretativa: escalas de operación del mal

La tradición cristiana no ofrece una clasificación doctrinal única que divida a los demonios en “altas inteligencias”, “espíritus alienados”, “espíritus menores” y “demonios modernos”. Presentar esas categorías como si procedieran directamente de la Escritura, de los Padres o de la escolástica sería excesivo. Lo que puede construirse, con mayor prudencia, es una tipología interpretativa basada en distintas escalas donde la tradición ha reconocido la acción del mal.

La primera escala es la del **mal intelectual y espiritual**. La reflexión sobre la caída angélica, especialmente en Agustín y Tomás de Aquino, permite pensar un mal que no nace de la ignorancia corporal ni de la debilidad de las pasiones, sino de una voluntad lúcida que utiliza la inteligencia contra el orden del bien. La imagen paulina del adversario que se disfraza como “ángel de luz” expresa esta posibilidad: el error más peligroso no siempre aparece como absurdo, sino como falsa claridad, como sistema convincente que desvía la inteligencia mientras conserva apariencia de verdad (2 Co 11,14; Agustín de Hipona, 2007; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 63–64).

La segunda escala es la del **mal colectivo y político**. Los principados y potestades de las cartas paulinas, así como las bestias del Apocalipsis, permiten interpretar formas de mal que superan la intención individual y se encarnan en estructuras de dominación, propaganda, violencia e idolatría política (Ef 6,10–18; Ap 13). Esta escala no elimina la responsabilidad humana. La intensifica: muestra cómo las decisiones personales pueden trabarse hasta producir instituciones que normalizan la mentira y convierten la injusticia en procedimiento.

La tercera escala es la del **mal ascético y cotidiano**. Evagrio Póntico y Juan Casiano describieron la sugestión demoníaca mediante los *logismoi*: pensamientos de gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo que buscan instalarse en la mente y convertirse en hábito. Aquí el mal aparece menos como gran rebelión cósmica que como repetición paciente de pequeñas concesiones. Su fuerza depende de la acogida que recibe en la voluntad humana (Evagrio Póntico, 2015; Casiano, 2000).

La cuarta escala es una **extensión analógica contemporánea**, no una categoría demonológica doctrinal. Puede hablarse de “demonios modernos” únicamente cuando la metáfora permite describir operaciones concretas: sistemas que convierten medios en fines, burocracias que disuelven la responsabilidad, métricas que sustituyen el bien que pretendían medir o ideologías que sacrifican personas reales a abstracciones. Estas estructuras no son demonios personales. La analogía resulta legítima solo cuando muestra cómo una institución parasita bienes existentes, oculta a sus operadores y produce efectos contrarios a su finalidad declarada. En este punto, la crítica de las hipóstasis y el análisis material de las instituciones resultan más útiles que la retórica religiosa descontrolada (Bueno, 1985).

Esta tipología no pretende describir rangos ocultos del mundo espiritual. Su función es más limitada: distinguir escalas donde el mal puede operar como inteligencia desviada,

estructura colectiva, hábito interior o sistema institucional. La ganancia del modelo depende precisamente de conservar esa limitación.

X.B. Genealogía de las transformaciones de lo demoníaco: una propuesta de interpretación histórico-filosófica

La reconstrucción histórica realizada hasta aquí permite identificar un problema que atraviesa la demonología desde sus primeros testimonios: las figuras designadas como demoníacas no proceden de una única tradición ni adquirieron sus propiedades en un mismo momento. El adversario judicial del libro de Job, los espíritus de los gigantes en 1 Henoc, las potestades hostiles de la literatura apocalíptica, los demonios de los tratados escolásticos y los espíritus clasificados por los grimorios pertenecen a configuraciones textuales e institucionales distintas. Su reunión posterior en una demonología cristiana relativamente sistemática constituye un proceso histórico que requiere explicación.

La hipótesis que se propone es la siguiente: la demonología cristiana se desarrolló mediante la reorganización sucesiva de figuras, funciones y relatos adversariales bajo un marco doctrinal que buscaba comprender el origen del mal, la libertad de las criaturas espirituales y la victoria de Cristo. Este proceso permitió relacionar tradiciones previamente diferenciadas, pero conservó tensiones que no desaparecen por el simple establecimiento de una terminología común.

El análisis puede distinguir cuatro transformaciones históricas interrelacionadas. Su secuencia representa una reconstrucción interpretativa, pues algunos procesos fueron simultáneos y otros persistieron durante siglos sin integrarse completamente.

X.B.1. De la oposición funcional al adversario personal

La primera transformación puede observarse en el uso de *satan* dentro de determinados textos hebreos. En el prólogo de Job, el adversario desempeña una función dentro

de la corte divina. Su actuación está sometida a límites y se dirige a cuestionar la fidelidad del justo. La figura pertenece a un marco narrativo donde acusación, prueba y juicio se encuentran relacionados.

Los desarrollos del judaísmo del Segundo Templo ofrecen representaciones en las que ciertas potencias hostiles adquieren una función más amplia dentro del conflicto entre el bien y el mal. Belial, Mastema y otras figuras permiten articular relatos acerca de la corrupción humana, la persecución de los justos y la presencia de poderes adversos dentro de la historia. Estas representaciones no constituyen una evolución perfectamente lineal de un único personaje; muestran diferentes respuestas religiosas a problemas parcialmente compartidos.

El Nuevo Testamento incorpora motivos de ese universo y presenta a Satanás como adversario relacionado con la tentación, el engaño y la oposición a la misión de Cristo. La identificación apocalíptica del dragón con la serpiente antigua y Satanás (Ap 12,9) constituye una operación textual de extraordinaria importancia, pues vincula figuras pertenecientes a tradiciones narrativas anteriores dentro de un mismo horizonte escatológico.

La transformación consiste en una ampliación del alcance atribuido al adversario. Una función de oposición puede convertirse en figura personal dotada de continuidad narrativa y significación cósmica. La investigación debe establecer en cada caso qué textos permiten reconstruir ese tránsito y qué características surgieron únicamente en etapas posteriores.

X.B.2. De las genealogías plurales a la síntesis de las criaturas caídas

La segunda transformación afecta al origen de los espíritus malignos. El Libro de los Vigilantes, particularmente 1 Henoc 15, ofrece una explicación en la cual los espíritus de los gigantes sobreviven a la destrucción de sus cuerpos. Esta genealogía se relaciona con la transgresión de los ángeles que descendieron al mundo humano, pero conserva una distinción entre los Vigilantes castigados y los espíritus malignos de sus descendientes.

Otras tradiciones vinculan la existencia de espíritus hostiles con criaturas celestiales rebeldes, tentadores, potestades del abismo y seres cuyo origen no siempre se explica de

manera uniforme. La elaboración cristiana posterior procuró interpretar estas representaciones dentro de una ontología de criaturas espirituales sometidas a Dios, cuya maldad procede de una decisión libre.

La identificación general de demonios y ángeles caídos constituye, por tanto, una síntesis doctrinal que debe distinguirse de cada genealogía particular. La coherencia obtenida mediante esa síntesis no elimina el hecho histórico de que ciertos textos conservan concepciones distintas.

Este fenómeno permite reconocer un procedimiento frecuente en la historia de las doctrinas: varios relatos nacidos en circunstancias diferentes son relacionados mediante una explicación más general. La nueva teoría establece continuidades, pero también selecciona, transforma o deja en segundo plano elementos que no encajan fácilmente en ella.

X.B.3. De la figura doctrinal a la operación institucional

La tercera transformación aparece cuando las categorías demonológicas se incorporan a prácticas e instituciones. Los relatos de exorcismo, las prohibiciones cultuales, las oraciones protectoras, los cuencos de encantamiento, los tratados teológicos y los procedimientos judiciales muestran modalidades diferentes de intervención histórica.

La categoría de demonio puede funcionar como explicación de una experiencia, fundamento de una prohibición, objeto de controversia doctrinal o elemento de una acusación. Cada uso exige identificar los operadores que intervienen: quién interpreta el acontecimiento, quién posee autoridad para determinar su significado, qué documentos consulta, qué prácticas ejecuta y qué consecuencias produce su decisión.

El estudio de los procesos de brujería permite advertir la importancia de esta dimensión. Una categoría teológica se transforma en elemento del derecho cuando una autoridad la utiliza para clasificar conductas y establecer responsabilidades. La discusión acerca de la existencia de los demonios deja entonces de ser exclusivamente especulativa: interviene sobre personas, bienes y decisiones institucionales.

La historia de la demonología exige examinar estas mediaciones sin reducirlas a manifestaciones de una idea abstracta. Las palabras no actúan por sí mismas. Son utilizadas

por sujetos e instituciones capaces de traducirlas en normas, procedimientos, sanciones y prácticas materiales.

X.B.4. De la causalidad espiritual a las reinterpretaciones modernas

La cuarta transformación se desarrolla con la consolidación de nuevas disciplinas y formas de explicación de la conducta. Fenómenos anteriormente interpretados mediante el lenguaje de la posesión o de la influencia espiritual pudieron ser estudiados mediante categorías médicas, psicológicas, antropológicas o sociológicas.

Este desplazamiento no siguió una sustitución uniforme de religión por ciencia. Las interpretaciones religiosas persistieron, se modificaron y establecieron relaciones diversas con las explicaciones clínicas. En algunos contextos, las categorías fueron directamente enfrentadas; en otros, las comunidades religiosas incorporaron criterios médicos para orientar sus decisiones pastorales.

El estudio histórico debe evitar dos inferencias excesivas. La identificación de una posible explicación clínica para ciertos testimonios antiguos no demuestra que todos ellos correspondieran al mismo fenómeno. Del mismo modo, la existencia de experiencias que una comunidad considera extraordinarias no demuestra automáticamente su origen sobrenatural.

La investigación contemporánea permite reconstruir las condiciones sociales, culturales y fisiológicas de numerosas experiencias atribuidas a la acción demoníaca. Su alcance depende de los materiales disponibles. Las afirmaciones acerca de entidades espirituales requieren un examen ontológico diferente y no se convierten en resultados científicos mediante una simple asociación con observaciones corporales.

X.B.5. El principio de discontinuidad: nombres iguales, problemas diferentes

Las transformaciones anteriores permiten formular un criterio de interpretación: la continuidad de un nombre no garantiza la continuidad de sus propiedades. Dos textos pueden emplear la palabra «demonio» para organizar concepciones religiosas distintas; dos comunidades pueden describir fenómenos semejantes mediante categorías diferentes. El análisis histórico debe reconstruir las relaciones entre testimonios y evitar tanto la identificación automática como la separación arbitraria.

La presencia de una misma denominación requiere examinar cuatro elementos: el testimonio que la contiene, el género literario al que pertenece, la función que cumple y las transformaciones documentables de su recepción. La relación entre estos elementos permite formular hipótesis históricas cuya solidez depende de la convergencia de pruebas.

Desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, esta reconstrucción puede desarrollarse atendiendo a la pluralidad de realidades que intervienen en las religiones. Los textos y objetos constituyen soportes corpóreos; los rituales y procesos judiciales implican sujetos e instituciones; las clasificaciones doctrinales organizan conceptos y relaciones. Ninguna dimensión permite reconstruir por sí sola la totalidad del fenómeno.

La distinción entre estos planos evita que el estudio de la demonología oscile entre dos reducciones. Una interpretación exclusivamente psicológica puede perder de vista el papel de los textos, las instituciones y los conflictos históricos. Una interpretación exclusivamente doctrinal puede tratar como acontecimientos demostrados las narraciones que una comunidad ha recibido como verdaderas. La investigación filosófica necesita contrastar ambas perspectivas y establecer los límites de sus respectivas afirmaciones.

La propuesta admite objeciones importantes. Algunas figuras demonológicas conservaron funciones relativamente estables durante periodos prolongados. Otras fueron

integradas en tradiciones diferentes sin compartir una genealogía común. También existen desarrollos simultáneos que impiden organizar toda la historia mediante una sucesión cronológica única. Estos casos constituyen pruebas necesarias para evaluar y corregir el modelo.

Su utilidad reside en permitir un examen comparativo preciso. Cada figura puede estudiarse según sus testimonios iniciales, las propiedades que adquiere, las instituciones que la utilizan y las controversias que produce. El modelo resultaría debilitado si las conexiones que propone no pudieran documentarse o si sus distinciones no permitieran reconocer diferencias históricas efectivas.

X.B.6. El límite cristológico de la síntesis demonológica

La tradición cristiana introduce una condición particular en el conjunto de estas transformaciones. Las figuras adversariales, cualquiera que sea su procedencia, quedan subordinadas en la interpretación teológica al señorío de Cristo. La oposición entre Dios y Satanás no constituye, dentro de la doctrina cristiana clásica, una lucha entre principios ontológicamente equivalentes. El adversario posee una existencia derivada y un poder limitado.

Esta subordinación permite comprender por qué la demonología cristiana alcanza su sentido doctrinal en relación con la cristología y la soteriología. La figura del enemigo contribuye a interpretar la tentación, la libertad, el pecado y la muerte, pero el centro de la narración religiosa corresponde a la acción salvadora de Cristo.

La victoria cristológica permite asimismo comprender la diferencia entre el dominio aparente del adversario y su límite definitivo. La imagen de las puertas del Hades reúne esta tensión: representa el poder de la muerte como dominio que retiene, mientras la tradición cristiana presenta la resurrección como acontecimiento que impugna ese dominio.

La conclusión filosófica de esta genealogía es doble. Históricamente, la demonología cristiana se construyó mediante transformaciones documentables de tradiciones heterogéneas. Teológicamente, su coherencia clásica depende de la subordinación de las potencias adversas a una concepción del mundo creado, la libertad y la redención.

La investigación gana precisión cuando reconoce simultáneamente ambas dimensiones. La historia explica cómo se formaron las categorías; la filosofía examina sus relaciones y contradicciones; la teología establece las consecuencias que adquieren dentro de su propio sistema doctrinal. La demonología puede entonces estudiarse como un campo de problemas y tradiciones cuya complejidad exige distinguir antes de identificar.

El adversario recibe numerosos nombres porque los textos que lo representan no responden siempre a las mismas preguntas. Reconstruir esas diferencias permite comprender mejor el alcance de cada figura y las operaciones mediante las cuales la tradición cristiana reunió sus representaciones. Esta reconstrucción prepara una última exigencia: comprobar cómo tales categorías funcionaron en situaciones históricas concretas.

XI. ¿Por qué Dios permite la acción demoníaca? Libertad, prueba y providencia

La demonología conduce inevitablemente al problema de la teodicea. Si Dios es bueno, conoce el daño que el mal produce y posee poder para impedirlo, ¿por qué permite la acción demoníaca? La pregunta no puede resolverse diciendo que el demonio es débil o que su derrota final está asegurada. Un poder limitado puede causar sufrimientos reales, y una victoria futura no vuelve irrelevantes las heridas del presente.

El libro de Job formula el problema con una crudeza que ninguna respuesta fácil consigue domesticar. El adversario no actúa con autonomía absoluta: recibe permiso y encuentra límites. Sin embargo, dentro de esos límites destruye bienes, relaciones, salud y seguridad. Job no conoce el diálogo celestial que abre el relato; experimenta el sufrimiento desde abajo, como injusticia incomprensible. Esta asimetría es decisiva. La teodicea no debe hablar del dolor humano como si quien lo padece tuviera acceso inmediato a la arquitectura completa de la providencia.

La tradición cristiana sostiene que Dios permite el mal sin producirlo como mal. La distinción parece pequeña, pero protege el núcleo de la doctrina. Si el mal es privación del bien, Dios no crea una sustancia maligna ni necesita del pecado para completar su obra. La acción demoníaca depende de bienes previos que el adversario no ha creado: inteligencia, voluntad, lenguaje, poder, deseo, cuerpos, instituciones. El mal actúa deformando esos bienes,

no aportando una creación propia (Agustín de Hipona, 2007; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 48–49).

La primera razón de la permisión se relaciona con la libertad. Una creación poblada por voluntades capaces de amar debe incluir la posibilidad real de rechazo. Si la criatura solo pudiera elegir lo que Dios desea, su obediencia sería mecanismo, no respuesta libre. La existencia de la libertad angélica y humana abre la posibilidad de la rebelión, pero esa posibilidad no convierte la rebelión en un bien necesario. La libertad explica cómo puede surgir el mal; no obliga a celebrarlo como condición deseable.

La segunda razón aparece en la tradición de la prueba. Job, las tentaciones de Jesús y la literatura ascética muestran que la resistencia puede revelar, purificar y fortalecer una fidelidad que de otro modo permanecería sin probar. Sabiduría 3 compara al justo con oro purificado en el crisol. La prueba no crea el bien desde la nada; manifiesta y consolida una orientación de la voluntad. Aun así, esta idea exige cautela. No todo sufrimiento debe interpretarse como lección enviada a una persona concreta, y nadie tiene derecho a explicar el dolor ajeno con frases piadosas que el propio sufriente no ha podido pronunciar.

«Simón, Simón, he aquí Satanás os ha pedido para zarandaros como á trigo».

— Lucas 22,31, Reina-Valera Antigua (1909).

La tercera razón es providencial: el mal puede ser incorporado a una historia cuyo resultado contradice la intención del malhechor. La Cruz constituye el ejemplo cristiano central. La violencia, la traición, la acusación y la muerte actúan con intención destructiva, pero la Resurrección transforma el lugar de la derrota aparente en signo de victoria. Esto no vuelve buenas a la traición ni a la ejecución. Significa que la providencia puede producir bien a partir del mal sin justificar el mal como medio legítimo.

La acción demoníaca permanece, por tanto, bajo una doble limitación. Ontológicamente, el demonio es criatura y no puede crear ser. Providencialmente, no puede impedir que Dios conduzca la historia hacia un bien que excede sus intenciones. Esa limitación

no hace ficticio el combate espiritual. Explica por qué el cristianismo puede tomar en serio al adversario sin convertirlo en rival equivalente de Dios.

Queda una objeción difícil. Si Dios puede sacar bien del mal, ¿no corre la teología el riesgo de volver soportable cualquier atrocidad? La respuesta debe ser negativa. La providencia no absuelve al verdugo, no vuelve innecesaria la justicia y no autoriza a llamar bueno al sufrimiento. El cristiano puede confiar en que el mal no tendrá la última palabra y, precisamente por eso, debe combatirlo en el presente. La esperanza escatológica no sustituye la responsabilidad moral; la funda.

La pregunta de por qué Dios permite la acción demoníaca no recibe una explicación total. El libro de Job termina sin ofrecer una fórmula que convierta el sufrimiento en problema resuelto. La respuesta cristiana es menos una teoría exhaustiva que una estructura de confianza: el mal es real pero derivado; la libertad puede ser herida pero no anulada; la prueba puede purificar pero no debe romantizarse; la providencia puede vencer el mal sin haberlo querido como mal; y la historia permanece abierta a una victoria que el adversario no puede producir ni impedir.

XII. Demonología y mundo actual

El estudio de la demonología en el siglo XXI se desarrolla bajo condiciones intelectuales distintas de aquellas que organizaron la reflexión medieval. La consolidación de las ciencias naturales, la medicina, la psiquiatría y la investigación histórico-crítica modificó los criterios mediante los cuales se interpretan experiencias antes relacionadas con espíritus malignos. Simultáneamente, la literatura, el cine y los medios de comunicación difundieron representaciones de Satanás, la posesión y el exorcismo cuya influencia excede los ámbitos estrictamente religiosos. La demonología contemporánea se encuentra así atravesada por tres campos de interpretación: las tradiciones doctrinales que conservan sus categorías teológicas, las disciplinas que investigan fenómenos susceptibles de explicación empírica y las producciones culturales que reelaboran sus imágenes. Comprender sus relaciones exige reconocer qué problemas resuelve cada campo y cuáles son los límites de sus respectivas explicaciones.

El mal que no se llama mal se vuelve más poderoso, no menos. Cuando la adicción se llama «gestión del estrés», cuando la pornografía se llama «contenido para adultos», cuando la violencia institucional se llama «optimización de procesos», cuando la manipulación mediática se llama «comunicación estratégica», el adversario ha ganado precisamente el anonimato que necesita para operar. La desaparición del lenguaje del pecado no significa que el pecado haya desaparecido; significa que ha perdido su nombre y con el nombre ha perdido su posibilidad de ser combatido.

La psicologización del mal es un proceso real y, en parte, legítimo: muchas conductas que antes se atribuían a posesión demoníaca tienen explicaciones neurológicas, psiquiátricas o psicosociales que es importante reconocer. La salud mental merece atención, no exorcismo. El epiléptico no está poseído; el esquizofrénico no es un endemoniado. La confusión de categorías ha hecho daño real a personas reales.

La explicación del mal mediante categorías exclusivamente patológicas encuentra un límite cuando se estudian formas organizadas de violencia y dominación. El Holocausto constituye un caso histórico extremo: su realización exigió decisiones políticas, estructuras administrativas, procedimientos técnicos, sistemas de clasificación y la participación de numerosos agentes con responsabilidades diferentes. La investigación de Hannah Arendt acerca del proceso de Adolf Eichmann mostró la importancia de examinar las relaciones entre obediencia, pensamiento, juicio moral y funcionamiento burocrático. Su formulación de la «banalidad del mal» no convierte la atrocidad en un fenómeno trivial ni proporciona una explicación suficiente de todo el genocidio; identifica problemas específicos acerca de la conducta de determinados responsables y de las condiciones institucionales en que actuaron (Arendt, 2006). La categoría neotestamentaria de los principados y potestades permite establecer una analogía teológica con las formas organizadas de dominación, siempre que se reconozca su carácter interpretativo y se mantenga la responsabilidad histórica de los individuos e instituciones implicados.

La economía de la atención, determinadas prácticas comerciales basadas en la explotación de vulnerabilidades y los sistemas de consumo compulsivo permiten examinar formas contemporáneas de dependencia y pérdida de autonomía. Sus mecanismos son diferentes y requieren estudios específicos; la semejanza filosófica aparece cuando un medio

inicialmente orientado a satisfacer una necesidad termina reorganizando la conducta alrededor de su propia reproducción. La analogía con el parasitismo del mal resulta pertinente únicamente si identifica operaciones concretas, reconoce sus diferencias y evita convertir las experiencias clínicas o los hábitos personales en categorías demonológicas.

La comercialización contemporánea de prácticas esotéricas y religiosas ofrece otro campo de análisis. Las promesas de protección, conocimiento privilegiado o dominio sobre acontecimientos pueden transformarse en mercancías cuyo valor depende de las expectativas y temores del consumidor. La crítica cristiana de la idolatría permite examinar doctrinalmente la atribución de poder último a objetos o prácticas; el análisis histórico y sociológico debe estudiar por separado los sistemas de creencias implicados, sus mecanismos comerciales y sus consecuencias verificables. Equiparar indiscriminadamente otras religiones, prácticas simbólicas o expresiones culturales con la acción de demonios destruiría las distinciones que exige una demonología comparada rigurosa.

La racionalización técnica de las instituciones plantea un problema filosófico diferente. Cuando los indicadores utilizados para evaluar una actividad dejan de corresponder adecuadamente con su finalidad, pueden aparecer incentivos para satisfacer la medición en detrimento del bien que pretendía representar. El fenómeno requiere comprobar quién define los objetivos, qué conductas premia la institución y cuáles son las consecuencias observables de sus procedimientos. La analogía demonológica adquiere valor crítico cuando permite reconocer una inversión de fines y medios sin atribuir personalidad espiritual a los sistemas técnicos. La responsabilidad permanece vinculada a decisiones, normas y operadores humanos identificables.

La comparación con lo demoníaco debe manejarse con disciplina. Una burocracia, un algoritmo o una institución no son demonios en sentido literal. La analogía solo es válida cuando muestra operaciones concretas: qué incentivos sustituyen los fines, qué reglas vuelven invisible la responsabilidad, qué métricas convierten a las personas en medios y qué autoridades preservan el sistema. Hablar de “demonios modernos” sin identificar estas mediaciones sería otra forma de superstición; mostrar cómo una estructura parasita bienes reales permite conservar la potencia crítica de la metáfora sin abandonar el análisis material.

XII.A. Tres expedientes demonológicos: materia, testimonio e interpretación

La investigación demonológica adquiere una precisión diferente cuando sus conceptos se aplican a documentos y acontecimientos delimitados. Una teoría puede resultar coherente al nivel de sus definiciones y mostrar dificultades considerables al enfrentarse con testimonios históricos particulares. La selección de tres expedientes permite examinar cómo se produce una atribución demonológica, qué pruebas la sostienen y qué consecuencias se siguen de aceptarla.

XII.A.1. El cuenco mesopotámico: la protección como operación material

El primer expediente corresponde a un cuenco de encantamiento arameo conservado en el Museo Británico con el número de registro 1983,1002.2. El objeto, procedente del ámbito mesopotámico de la Antigüedad tardía, contiene una inscripción en espiral y una representación demoníaca. Su texto menciona personas concretas y emplea un lenguaje de protección relacionado con la salud y la defensa frente a agentes hostiles.

El testimonio permite establecer hechos materiales: existe un recipiente de cerámica inscrito, su escritura puede estudiarse y su contenido pertenece a un ambiente religioso que reconocía amenazas espirituales. La relación entre texto, soporte y representación demuestra que determinadas comunidades emplearon objetos rituales para enfrentar peligros que interpretaban mediante categorías demonológicas.

El problema comienza cuando se pretende inferir, a partir de la existencia del objeto, la existencia efectiva de la entidad que invoca. La inscripción constituye evidencia de una práctica, una creencia y una forma de organización religiosa. No permite comprobar por sí sola la eficacia sobrenatural que los usuarios atribuían al procedimiento.

El expediente muestra una diferencia fundamental entre el estudio de la religión como fenómeno histórico y la aceptación de sus afirmaciones ontológicas. La arqueología puede

reconstruir materiales, escrituras, procedencias y usos probables. La interpretación teológica requiere además otros argumentos, cuyo valor no se deriva automáticamente del hallazgo.

XII.A.2. Los procesos de Logroño: el testimonio como problema de prueba

El segundo expediente procede de las investigaciones sobre brujería realizadas en el territorio vasco-navarro a comienzos del siglo XVII. Las denuncias presentaban experiencias y acontecimientos interpretados mediante el lenguaje del pacto demoníaco, los aquelarres y los maleficios.

La intervención de Alonso de Salazar Frías permitió cuestionar la relación entre confesión, rumor y prueba. La circulación de una acusación podía generar nuevos testimonios, especialmente cuando las comunidades compartían relatos acerca de las actividades atribuidas a las brujas. Las contradicciones documentales y la ausencia de verificaciones independientes debilitaban numerosas afirmaciones.

Gustav Henningsen (1980) reconstruyó la importancia de esta controversia mediante el examen de documentación inquisitorial. Su investigación demuestra que las acusaciones demonológicas deben estudiarse en relación con los procedimientos judiciales, las condiciones de declaración y la autoridad de quienes interpretaban los hechos.

El caso revela un problema general: la repetición de un relato no garantiza su confirmación independiente. La convergencia aparente de numerosos testimonios puede ser el resultado de experiencias compartidas, circulación de rumores, interrogatorios sugestivos o influencias recíprocas. Su fuerza probatoria depende de cómo fueron producidos.

La distinción afecta directamente a la responsabilidad moral. Una comunidad puede considerar verdadera una doctrina general acerca de la existencia de demonios y, sin embargo, carecer de pruebas para atribuir a una persona la comisión de un acto. La inferencia legítima exige pasar de la posibilidad abstracta al acontecimiento documentado sin eliminar las condiciones intermedias de comprobación.

XII.A.3. El efecto de *El exorcista*: la representación que modifica la experiencia

El tercer expediente pertenece a la cultura audiovisual contemporánea. La película *El exorcista* (1973), dirigida por William Friedkin y basada en la novela de William Peter Blatty, adquirió una influencia considerable sobre las representaciones populares de la posesión. Su imaginario reunió elementos religiosos, médicos, corporales y dramáticos que llegaron a convertirse en convenciones reconocibles de la cultura del horror.

Joseph P. Laycock y Eric Harrelson (2024) han estudiado la relación entre películas de terror, creencias religiosas y experiencias interpretadas como demoníacas. Su trabajo permite identificar un proceso de influencia recíproca: determinadas creencias inspiran representaciones audiovisuales y estas, a su vez, contribuyen a configurar las expectativas con las que posteriores espectadores reconocen y describen ciertos fenómenos.

Esta relación plantea una dificultad epistemológica. Cuando una persona conoce previamente la representación cinematográfica de la posesión, su manera de interpretar una experiencia extraordinaria puede estar influida por ese repertorio visual y narrativo. El reconocimiento de signos semejantes a los presentados en una película no constituye una verificación independiente de su explicación sobrenatural.

La influencia cultural tampoco autoriza a negar la autenticidad subjetiva de las experiencias. Una persona puede sufrir realmente y describir su sufrimiento mediante las imágenes disponibles en su comunidad. El investigador debe distinguir la realidad de la vivencia, el lenguaje utilizado para expresarla y la causa que se le atribuye.

El caso contemporáneo muestra que la demonología continúa transformándose mediante tecnologías de representación. La imprenta, los grabados, la predicación y los tratados contribuyeron históricamente a difundir determinadas imágenes del demonio. El cine y los medios digitales ampliaron la circulación de nuevas formas narrativas cuya influencia puede estudiarse sin atribuirles eficacia sobrenatural.

XII.A.4. Resultado comparativo

Los tres expedientes pertenecen a contextos históricos diferentes, pero permiten reconstruir una estructura común de atribución. En el primero, una comunidad representa amenazas mediante inscripciones protectoras; en el segundo, determinadas instituciones convierten relatos demonológicos en acusaciones judiciales; en el tercero, las representaciones audiovisuales contribuyen a configurar expectativas contemporáneas acerca de la posesión.

La comparación revela que el lenguaje demonológico puede organizar prácticas materiales, decisiones jurídicas y experiencias culturales. Sus funciones no se reducen a una sola dimensión. Cada caso exige instrumentos de investigación diferentes: análisis arqueológico y epigráfico, crítica documental de procesos judiciales o estudio de la circulación cultural de imágenes.

La ganancia filosófica consiste en distinguir la existencia histórica del fenómeno de su explicación causal. Los objetos, documentos y testimonios permiten reconstruir cómo determinadas personas y comunidades pensaron y actuaron. Las afirmaciones acerca de entidades espirituales pertenecen a otro nivel argumentativo y requieren declarar sus presupuestos.

La demonología gana rigor cuando conserva esta diferencia. Su utilidad crítica depende de reconocer las condiciones bajo las cuales un nombre religioso orienta prácticas, atribuye responsabilidades y transforma experiencias humanas. Cada expediente obliga a responder una pregunta diferente, pero los tres conducen a la misma exigencia: ninguna explicación debe reclamar más autoridad que la que sus pruebas permiten sostener.

XIII. Objeciones, límites y criterios de discernimiento

Una demonología intelectualmente responsable debe soportar objeciones que no proceden de la burla ni de la indiferencia, sino de riesgos históricos y conceptuales reales. La primera objeción sostiene que los demonios son un lenguaje premoderno para fenómenos que hoy pueden explicarse mediante neurología, psiquiatría, trauma, sugestión, presión social o conflicto moral. Esta objeción posee una fuerza indiscutible. La historia registra sufrimientos

agravados por atribuir a posesión lo que era epilepsia, psicosis, depresión o enfermedad. Una demonología que desprecia la medicina se vuelve enemiga de la verdad que dice defender.

La respuesta cristiana madura no consiste en competir con la ciencia por el mismo objeto. La neurología puede explicar mecanismos cerebrales; la psicología puede reconstruir traumas, hábitos y conflictos; la sociología puede mostrar presiones institucionales. La demonología opera en otro nivel cuando pregunta por el sentido moral y espiritual de ciertas formas de esclavitud, mentira o destrucción. Ese nivel no invalida los anteriores, pero tampoco queda automáticamente agotado por ellos. El discernimiento exige mantener abiertas varias explicaciones hasta que los materiales permitan distinguirlas.

La segunda objeción es histórica y política. La demonología ha servido para descalificar religiones rivales, perseguir minorías, justificar violencias y convertir diferencias culturales en signos de maldad. La transformación de dioses vencidos en demonios, la asociación de prácticas ajenas con idolatría y la acusación de pacto diabólico muestran que el lenguaje demonológico puede convertirse en instrumento de dominación. Esta objeción obliga a mirar con cautela toda afirmación que identifique al enemigo político, religioso o cultural con una potencia infernal.

La respuesta no puede ser negar esa historia. Debe consistir en distinguir la crítica teológica de la deshumanización del adversario. Una religión puede juzgar falso o idolátrico un culto sin atribuir automáticamente maldad esencial a quienes lo practican. El cristianismo pierde su centro cuando utiliza al demonio para evitar la caridad, la justicia o la responsabilidad histórica. La demonología auténtica debe comenzar por el examen propio antes de convertirse en acusación contra otros.

La tercera objeción es moral: hablar del demonio puede funcionar como coartada para desplazar la responsabilidad humana. Si “el demonio me hizo hacerlo”, la libertad queda debilitada y el sujeto puede escapar de la culpa por sus decisiones. Esta objeción toca un punto

central. La tradición cristiana no enseña que la tentación elimine la libertad; enseña precisamente que la tentación busca su consentimiento. El demonio propone, insinúa, acusa o seduce, pero el pecado humano no deja de ser humano por estar tentado. La responsabilidad no desaparece: se vuelve más urgente.

«Cuando el impío maldice a Satanás, maldice su propia alma».

— Sirácida o Eclesiástico 21,27. Traducción a partir de la versión inglesa tradicional.

La formulación del pasaje presenta una dificultad de traducción e interpretación. El término que algunas versiones conservan como «Satanás» admite también la lectura de «adversario», por lo que sería excesivo utilizar el versículo como prueba inequívoca de una demonología personal plenamente desarrollada. Su relevancia para esta discusión reside en la relación que establece entre la conducta del impío, la acusación dirigida contra otro y la responsabilidad que termina recayendo sobre quien actúa injustamente.

La cuarta objeción afecta a la comparación religiosa. Al reunir a Māra, Iblīs, los **asuras**, los **daēvas** y Satanás bajo un mismo capítulo, el ensayo corre el riesgo de imponer categorías cristianas sobre tradiciones que poseen problemas, lenguajes y ontologías diferentes. La comparación puede iluminar, pero también deformar. Su límite debe quedar explícito: ninguna figura será interpretada únicamente por su semejanza con el demonio cristiano. Cada una debe conservar su lugar dentro de su propio sistema de liberación, culto, orden, verdad o juicio.

Estas objeciones no debilitan la demonología; la obligan a abandonar la comodidad. Un discurso sobre demonios que desprecia la medicina, demoniza al adversario, absuelve al sujeto o borra las diferencias religiosas no merece ser defendido. La demonología solo conserva valor cuando aumenta el discernimiento, la responsabilidad y la lucidez moral. Su criterio de verdad práctica es severo: debe producir menos miedo, menos superstición y menos odio; debe producir mayor capacidad para reconocer la mentira, asumir la propia libertad y abrirse al bien.

XIV. Cómo vencerlo definitivamente

La victoria sobre el mal no es un problema técnico. No existe un protocolo de siete pasos ni un ritual que garantice la derrota del adversario. Lo que existe es una orientación que la tradición cristiana ha articulado con una coherencia que no puede atribuirse a un solo autor, a una sola época ni a una sola escuela.

La verdad es el primer antídoto porque el demonio es padre de la mentira. Donde hay verdad —sobre uno mismo, sobre el bien, sobre Dios, sobre la realidad tal como es— el mal no tiene suelo fértil. La verdad no es información; es la disposición a ver lo que es, aunque duela. El autoengaño es la puerta trasera del adversario.

La humildad es el antídoto del orgullo, que es la materia prima del demonio. La humildad no es la autodepreciación patológica ni la negación de los propios dones; es el reconocimiento lúcido de que lo que uno es y lo que uno tiene proviene de Dios, y que esa dependencia no es vergüenza sino gloria. El ser que puede recibir es más libre que el ser que necesita ser la fuente de todo.

La confesión —el acto de nombrar el pecado ante Dios y ante la comunidad o el confesor— rompe el anonimato del mal, saca de la oscuridad lo que crecía en el silencio, recibe el nombre correcto lo que hasta entonces se había llamado de otra manera. La absolución que sigue no borra el hecho; cambia la relación del sujeto con ese hecho, de la esclavitud a la libertad.

La oración reorienta la voluntad. No porque cambie la realidad externa automáticamente, sino porque en la oración el ser humano reconoce que no es el centro del universo, que hay una Presencia mayor que sus miedos y sus deseos, que puede pedirse ayuda. La oración de contemplación es el ejercicio de permanecer en la presencia de Dios más tiempo que en la presencia del propio yo: el desplazamiento del centro de gravedad desde el ego hacia el Otro que funda el ser.

El ayuno y la disciplina corporal no son castigo del cuerpo ni desprecio de la materia. Son el corte deliberado de ciertos suministros del yo para crear espacio para Dios. La lógica del ayuno es la misma que la del atleta que entrena: la disciplina voluntaria del presente como inversión en libertad futura.

La caridad —el amor activo al prójimo— destruye la lógica del odio porque pone al otro en el lugar del fin y no del medio. El perdón —que es la forma más difícil de la caridad— rompe la cadena de la acusación porque interrumpe la lógica del «tú me hiciste entonces yo te haré» que sostiene gran parte de la violencia humana.

Los sacramentos, en las tradiciones que los practican, son el punto donde la gracia toma forma material y comunitaria. No son gestos vacíos ni rituales mágicos; son las formas en que la victoria de Cristo sobre la muerte y el mal se hace presente en el tiempo y en los cuerpos de quienes las celebran.

La comunidad es indispensable porque el mal aísla. La estrategia demoníaca más básica es separar: separa la persona de Dios, la separa de los otros, la separa de su propia verdad. La comunidad —la Iglesia, la familia, la amistad leal— hace visible lo que solo no se ve, corrige lo que solo no se puede corregir.

El discernimiento —distinguir entre tentación, enfermedad, trauma, pecado, opresión, sugestión e imaginación— es quizás la forma de sabiduría más necesaria y menos espectacular del combate espiritual. No toda perturbación interior es ataque del adversario; algunas son enfermedad que necesita médico, algunas son trauma que necesita terapeuta, algunas son pecado propio que necesita conversión. Confundir estas categorías ha hecho daño enorme: tratar como posesión lo que era epilepsia, tratar como trauma lo que era pecado.

La Epístola de Santiago condensa esta orientación en una exhortación: «Someteos pues á Dios; resistid al diablo, y de vosotros huirá» (Sant 4,7, Reina-Valera Antigua). El orden de los imperativos resulta significativo. La resistencia aparece fundada en una relación previa de obediencia y confianza. El adversario pierde su capacidad de dominio allí donde la voluntad deja de prestar consentimiento a aquello que la destruye. Esta formulación reúne el discernimiento, la humildad y la perseverancia sin convertir el combate espiritual en una técnica autónoma. La libertad se fortalece mediante actos concretos que interrumpen la colaboración con el mal.

En términos pastorales, esta distinción exige prudencia institucional. Nadie debería diagnosticar por cuenta propia una posesión, sustituir tratamiento médico por prácticas religiosas ni convertir el sufrimiento psíquico de otra persona en espectáculo espiritual. La

tradición cristiana seria reserva los casos extraordinarios a autoridades competentes y exige descartar causas médicas y psicológicas. La sobriedad también es una forma de combate contra el mal.

«Para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, es á saber, al diablo».

— Hebreos 2,14, Reina-Valera Antigua (1909).

Cristo es el centro de todo esto. La victoria cristiana sobre el mal consiste en permanecer en la órbita del Crucificado y Resucitado, cuya derrota aparente se reveló como la victoria definitiva sobre la muerte, el mal y el pecado. «Las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18). Vencer el mal definitivamente, en la lógica del Salmo 24, no consiste en obsesionarse con las puertas que el mal ha cerrado sino en abrirlas para que entre el Rey de gloria.

XV. Conclusión: las puertas abiertas

El Salmo 24 comienza con una afirmación cosmológica: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena, el orbe y todos los que en él habitan» (Sal 24,1). Esa afirmación no es decorativa; es el fundamento de todo lo que sigue. El mundo pertenece a su Creador. La demonología, construida correctamente, no contradice esa afirmación; la supone. El adversario no tiene propiedad sobre la realidad; la ocupa ilegalmente, la parasita, la desfigura. Pero no es dueño.

De ese fundamento surge la pregunta que el salmo hace a las puertas: «¿Quién es ese Rey de gloria?» Y la respuesta es: «El Señor, fuerte y valiente, el Señor valiente en la batalla» (Sal 24,8). El Rey que exige la entrada no es un poder más entre poderes; es la fuente de todo poder que exige reconocimiento. Las puertas que se niegan a abrirse no son las puertas del templo exterior; son todas las puertas que el orgullo, el miedo, la mentira y la idolatría han cerrado desde dentro.

La demonología auténtica no agranda al demonio. Lo reduce a su verdadera medida: criatura, parásito, potencia destronada, adversario cuya derrota ya ocurrió aunque sus efectos sigan presentándose en la historia. Nombrarlo es necesario, como nombrar una enfermedad es necesario para tratarla. Pero el objetivo del diagnóstico no es el diagnóstico mismo; es la salud que el diagnóstico hace posible.

La permisión divina del mal no convierte al adversario en colaborador necesario de Dios ni transforma el sufrimiento en bien disfrazado. La tradición cristiana sostiene algo más exigente: Dios puede tolerar una libertad que se rebela, limitar sus efectos, juzgar sus obras y conducir la historia hacia un bien que el mal nunca quiso producir. La esperanza no niega la herida. Afirma que la herida no será soberana.

El recorrido comenzó con las palabras —*daimōn*, satán, *diábolos*, lucifer, Gehena, abismo— y atravesó los relatos de la Biblia hebrea, las genealogías de los Vigilantes, los espíritus del judaísmo antiguo y los exorcismos del Nazareno. Las fuentes patrísticas y escolásticas permitieron examinar la inteligencia, la voluntad y los límites de las criaturas espirituales; las tradiciones salomónicas y los grimorios mostraron cómo los nombres demonológicos adquirieron nuevas funciones. Los procesos de brujería, las controversias jurídicas y la historia del exorcismo revelaron sus consecuencias sobre personas e instituciones. La comparación religiosa, los testimonios materiales y las representaciones contemporáneas completaron el análisis de un lenguaje que ha servido para explicar la tentación, el sufrimiento, el engaño y la responsabilidad humana.

Dentro de la doctrina cristiana, el rasgo decisivo es la afirmación de que el mal ha sido vencido mediante la muerte y resurrección de Cristo. Esta convicción organiza una interpretación teológica de la historia, el juicio, la libertad y la esperanza. La victoria sobre el adversario queda vinculada a un acontecimiento situado en la Palestina del siglo I, cuya significación salvífica es comprendida por el cristianismo como universal. El carácter histórico de la predicación cristiana y las afirmaciones ontológicas de la fe pertenecen a niveles de argumentación que deben distinguirse, aunque aparezcan relacionados dentro de la propia doctrina. Desde esa perspectiva, la Resurrección representa el límite definitivo de la muerte y la promesa de una realidad que el adversario carece de poder para gobernar.

«Para esto apareció el Hijo de Dios, para deshacer las obras del diablo».

— 1 Juan 3,8, Reina-Valera Antigua (1909).

El demonio quiere fascinación; la respuesta cristiana es discernimiento. Quiere anonimato; la respuesta es el nombre pronunciado con claridad. Quiere orgullo; la respuesta es la humildad que no necesita ser la medida de todas las cosas. Quiere miedo; la respuesta son las puertas abiertas.

«Alzad, oh puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotras, puertas eternas.» La apertura no es pasividad; es el acto más activo y más difícil que un ser humano puede realizar. Exige renunciar al yo-fortaleza, al yo-bastión, al yo que se protege cerrando sus puertas incluso contra el bien. Exige la confianza radical en que lo que entra por esas puertas es más grande, más verdadero y más amante que todo lo que el yo puede defender por sí mismo.

El mal pierde poder cuando deja de ser sombra innombrada. Pero esa es solo la mitad del combate. La otra mitad —la más importante— es que el espacio que la sombra ocupaba quede iluminado. La demonología sin cristología es horror vacante, fascinación por la oscuridad sin salida. La cristología que incluye la demonología es lo contrario: no fascinación con lo que fue vencido sino apertura a quien venció.

Las puertas se abren. El Rey de la gloria quiere entrar.

Referencias

Fuentes bíblicas

Las referencias bíblicas se consignan mediante las abreviaturas convencionales de los libros, seguidas del capítulo y los versículos correspondientes. Se distingue entre la cita textual, identificada con su versión de procedencia, y la referencia exegética a un pasaje. Los escritos apócrifos se identifican por su título, capítulo y, cuando corresponde, versículo, indicando expresamente las traducciones realizadas a partir de otras ediciones.

Fuentes antiguas y apócrifas

Charles, R. H. (Trad.). (1917). The Book of Enoch. Society for Promoting Christian Knowledge.

Charles, R. H. (Trad.). (1917). The Book of Jubilees, or, The Little Genesis. Society for Promoting Christian Knowledge.

Charlesworth, J. H. (Ed.). (1983). The Old Testament Pseudepigrapha (Vol. 1). Doubleday. [Incluye Testamento de Salomón, ed. Duling, pp. 935–987; 1 Henoc, ed. E. Isaac.]

Conybeare, F. C. (1898). The Testament of Solomon. The Jewish Quarterly Review, 11(1), 1–45. https://doi.org/10.2307/1450398

Díez Macho, A. (Ed.). (1983). Apócrifos del Antiguo Testamento (Vol. 2). Cristiandad. [Libro de los Jubileos.]

García Martínez, F. (Ed. y Trad.). (1992). Textos de Qumrán. Trotta.

Santos Otero, A. de (Ed.). (1988). Los evangelios apócrifos (7.ª ed.). BAC. [Evangelio de Nicodemo, Descensus ad Inferos.]

Vida latina de Adán y Eva. (s. f.). *Latin Life of Adam and Eve* (B. Custis, trad. inglesa, con la asistencia de G. Anderson y R. Layton). Marquette University. https://www.marquette.edu/maqom/latinlifeadameve.html

Fuentes patrísticas y medievales

Agustín de Hipona. (2007). La ciudad de Dios (2 vols.). BAC. [Trad. S. Santamaría del Río y M. Fuertes Lanero.]

Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.

Atanasio de Alejandría. (2013). Vida de Antonio. Ciudad Nueva. [Trad. P. Busto Saiz.]

Awn, P. J. (1983). *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Brill.

Biblia Reina-Valera Antigua. (1909). Sociedades Bíblicas.

Boyd, J. W. (1975). *Satan and Māra: Christian and Buddhist symbols of evil*. Brill.

Bueno, G. (1985). El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión. Pentalfa.

Casiano, J. (2000). Conferencias. Sígueme.

Clark, S. (1997). *Thinking with demons: The idea of witchcraft in early modern Europe*. Clarendon Press.

Dante Alighieri. (2002). Divina Comedia. Cátedra. [Trad. L. Martínez de Merlo.]

Davies, O. (2009). *Grimoires: A history of magic books*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780199204519.001.0001

Day, J. (2000). *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Sheffield Academic Press.

Estudios académicos

Evagrio Póntico. (2015). Sobre los pensamientos. Ciudad Nueva.

Forsyth, N. (1987). The Old Enemy: Satan and the Combat Myth. Princeton University Press.

Frendo, A. J. (2016). Burning issues: *mlk* revisited. *Journal of Semitic Studies, 61*(2), 347–364. https://doi.org/10.1093/jss/fgw020

Henningsen, G. (1980). *The witches' advocate: Basque witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609–1614*. University of Nevada Press.

Isaac de Nínive. (2023). *Discursos espirituales. Primera colección: La regeneración del hombre en la misericordia* (F. J. López Sáez, ed. y trad.). Sígueme.

Justino Mártir. (s. f.). *The First Apology* (cap. 5). New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm

Kelly, H. A. (2006). Satan: A Biography. Cambridge University Press.

Laycock, J. P., & Harrelson, E. (2024). *The exorcist effect: Horror, religion, and demonic belief*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780197635391.001.0001

Levack, B. P. (2013). *The devil within: Possession and exorcism in the Christian West*. Yale University Press.

Morony, M. G. (2007). Religion and the Aramaic incantation bowls. *Religion Compass, 1*(4), 414–429. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00029.x

O'Flaherty, W. D. (1976). *The origins of evil in Hindu mythology*. University of California Press.

Pagels, E. (1995). El origen de Satanás. Andrés Bello. [Trad. de The Origin of Satan, 1995.]

Rainbow, J. (2007). The Song of Songs and the Testament of Solomon: Solomon's love poetry and Christian magic. *Harvard Theological Review, 100*(3), 249–274. https://doi.org/10.1017/S0017816007001587

Reed, A. Y. (2005). *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: The reception of Enochic literature*. Cambridge University Press.

Russell, J. B. (1981). Satan: The Early Christian Tradition. Cornell University Press.

Russell, J. B. (1984). Lucifer: The Devil in the Middle Ages. Cornell University Press.

Savoy, J. (2019). Authorship of Pauline epistles revisited. *Journal of the Association for Information Science and Technology, 70*(10), 1089–1097. https://doi.org/10.1002/asi.24176

Smith, M. S. (2001). *The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*. Oxford University Press.

Sorensen, E. (2002). Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity. Mohr Siebeck.

Stuckenbruck, L. T. (2014). *The myth of rebellious angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament texts*. Mohr Siebeck.

Tomás de Aquino. (s. f.). *Summa Theologiae* (primera parte, cuestiones 48–49, 50–64 y 114). New Advent. https://www.newadvent.org/summa/

Wright, N. T. (1992). The New Testament and the People of God. SPCK.

Fuentes comparativas

Bhagavad Gītā. (2000). [Trad. A. Pániker.] Kairós.

Bodhi, Bhikkhu (Trad.). (2000). The Connected Discourses of the Buddha [Saṃyutta Nikāya]. Wisdom Publications.

Corán. (2005). [Trad. J. Cortés.] Herder.

Malandra, W. W. (Ed. y Trad.). (1983). An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions. University of Minnesota Press.

Vālmīki. Rāmāyaṇa. [Para referencias a Rāvaṇa y los rākṣasas. Trad. cast. de referencia: Sirio, 2016.]

Fuentes doctrinales, normativas y documentales

Bodin, J. (1580). *De la démonomanie des sorciers*. Jacques du Puys. https://books.google.com/books?id=yrd3mUa9qM0C

British Museum. (s. f.). *Incantation bowl* (n.º de registro 1983,1002.2). https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1983-1002-2

Greek Orthodox Archdiocese of America. (s. f.). *Exorcism*. https://www.goarch.org/-/exorcism

Iglesia católica. (1983). *Código de Derecho Canónico* (can. 1172). Santa Sede. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro4_cann1166-1172_sp.html

Iglesia católica. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica* (edición típica, §§391–395, 1673). Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

Kramer, H. (2009). *The hammer of witches: A complete translation of the Malleus Maleficarum* (C. S. Mackay, trad.). Cambridge University Press. (Obra original publicada hacia 1486–1487).

Weyer, J. (1563). *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis, libri V*. Ioannes Oporinus. https://openlibrary.org/books/OL26327058M

Anexo A. Glosario de términos demonológicos

Abadón (hebreo: אֲבַדּוֹן). Término relacionado con destrucción o perdición. Aparece asociado al dominio de la muerte en la literatura sapiencial y como nombre del ángel del abismo en Apocalipsis 9,11.

Abismo (*ábyssos*, griego: ἄβυσσος). Profundidad insondable. En diversos textos bíblicos y apocalípticos puede designar las profundidades acuáticas, el ámbito del caos o un espacio de confinamiento de potencias hostiles.

Apocatástasis (*apokatástasis*, griego: ἀποκατάστασις). Restauración o restitución. En determinadas controversias teológicas se relaciona con la posibilidad de una restauración final de la creación. Sus significados deben distinguirse según el autor y el contexto doctrinal.

Asmodeo / Ashmedai. Nombre demonológico presente en Tobías y en distintas tradiciones judías posteriores, especialmente relatos relacionados con Salomón. Sus atributos varían según el testimonio.

Belial. Término de descalificación moral en diversos textos hebreos que adquiere funciones personales como adversario suprahumano en escritos del Segundo Templo, particularmente en la literatura de Qumrán.

Daimōn (δαίμων). Potencia divina o intermediaria en diversas tradiciones griegas. Su significado antiguo no equivale automáticamente al del demonio maligno de la teología cristiana.

Daimónion (δαιμόνιον). Término griego empleado en distintos contextos filosóficos y religiosos. En numerosos pasajes del Nuevo Testamento designa entidades consideradas hostiles o impuras.

Diábolos (διάβολος). Calumniador o acusador. Procede del verbo *diabállō*, asociado con acusar falsamente o desacreditar. La figura del divisor constituye una interpretación teológica posterior de especial importancia.

Exorcismo (*exorkismós*, griego: ἐξορκισμός). Término relacionado con la adjuración mediante juramento o invocación de autoridad. En la tradición cristiana designa prácticas religiosas encaminadas a la expulsión de espíritus malignos o a la protección frente a su influencia.

Gehena. Denominación derivada del valle de Hinom, asociado en textos bíblicos con cultos condenados y posteriormente utilizado como imagen del juicio escatológico.

Hades (ᾅδης). Denominación griega del mundo de los muertos. Su empleo en la literatura cristiana debe distinguirse de la Gehena y de otras representaciones del castigo final.

Logismoi (λογισμοί). Pensamientos, razonamientos o sugestiones. En la tradición ascética de Evagrio Póntico designa las formas de pensamiento mediante las cuales se manifiestan tentaciones y pasiones.

Mastema. Nombre relacionado con la hostilidad o enemistad. En el libro de los Jubileos aparece como figura adversarial cuya actividad permanece sometida a límites dentro del relato.

Pneûma akátharton (πνεῦμα ἀκάθαρτον). Espíritu impuro. Expresión característica de relatos evangélicos de expulsión de espíritus, cuya significación debe examinarse en relación con las categorías judías de impureza y santidad.

Principados y potestades. Denominaciones presentes en el vocabulario del Nuevo Testamento para diversos órdenes de poderes. Su significado no es uniforme en todos los pasajes y no siempre implica entidades malignas.

Satán (שָׂטָן). Adversario o acusador. Funciona como designación común o papel narrativo en distintos textos hebreos y adquiere posteriormente un uso como nombre personal del enemigo espiritual.

Shedim (שֵׁדִים). Término hebreo relacionado con seres que reciben culto ilícito en determinados pasajes bíblicos. Su interpretación histórica exige comparación con el ambiente religioso del antiguo Cercano Oriente.

Vigilantes. Designación de seres celestiales en distintas tradiciones apocalípticas. En 1 Henoc, algunos abandonan su condición, descienden al mundo humano y participan en la corrupción descrita por el relato.

Yétser hará (יֵצֶר הָרַע). Expresión hebrea vinculada con la inclinación al mal en tradiciones judías. Su tratamiento pertenece principalmente a la antropología moral y no exige identificar dicha inclinación con un demonio personal.

Anexo B. Cronología documental de la demonología

Primer milenio a. C. — Antiguo Cercano Oriente. Diversas culturas mesopotámicas, levantinas e iranias conservan representaciones de seres protectores, potencias hostiles, espíritus y divinidades vinculadas con el sufrimiento, la enfermedad y la protección.

Composición y transmisión de los textos de la Biblia hebrea. Se desarrollan figuras de adversarios, acusadores, potencias caóticas, espíritus hostiles y divinidades rivales. La datación de cada texto exige examen individual.

Siglos III–I a. C. — Literatura judía del Segundo Templo. Diversos escritos enóquicos, textos de Qumrán y otras tradiciones desarrollan concepciones acerca de ángeles rebeldes, espíritus malignos y conflictos escatológicos.

Siglo II a. C., aproximadamente — Libro de los Jubileos. Su narración incorpora a Mastema y explica la persistencia de determinados espíritus malignos después del diluvio.

Siglo I d. C. — Nuevo Testamento. Los evangelios presentan las expulsiones de espíritus impuros realizadas por Jesús. Otros escritos cristianos desarrollan la figura de Satanás, las potestades y la victoria escatológica.

Siglos I–V d. C., con transmisión posterior — Tradiciones del Testamento de Salomón. Se desarrollan relatos sobre el monarca como dominador de espíritus, cuya redacción conservada reúne materiales de diferentes momentos.

Siglos II–V — Primeros desarrollos patrísticos. Autores cristianos reflexionan sobre los demonios, los dioses paganos, la caída espiritual, la tentación y el mal.

Siglos IV–V — Monacato del desierto. La *Vida de Antonio* y las enseñanzas de Evagrio y Casiano contribuyen a desarrollar la interpretación ascética del combate espiritual.

Siglos V–VII, especialmente — Cuencos de encantamiento mesopotámicos. Se documentan prácticas protectoras mediante recipientes inscritos en variedades del arameo y otras tradiciones lingüísticas del entorno.

1215 — IV Concilio de Letrán. Formula una doctrina sobre la creación buena de los ángeles y la condición adquirida del mal demoníaco.

Siglo XIII — Tomás de Aquino. Sistematiza cuestiones acerca de las sustancias espirituales, la caída, la voluntad y la actividad de los demonios.

1486–1487 — Difusión inicial del Malleus Maleficarum. Obra relevante para la historia de los tratados europeos sobre brujería y los procedimientos judiciales relacionados.

1563 — Johann Weyer. Publicación inicial de *De praestigiis daemonum*, intervención destacada en las controversias sobre brujería, enfermedad y responsabilidad.

1580 — Jean Bodin. Publicación de *De la démonomanie des sorciers*, tratado influyente en las discusiones jurídicas y religiosas sobre la persecución de la brujería.

1609–1614 — Procesos de brujería vasco-navarros. Las investigaciones de Alonso de Salazar Frías contribuyen a cuestionar la fiabilidad de numerosas acusaciones.

1614 — Rituale Romanum. Publicación de un ritual romano que incluye disposiciones relacionadas con el exorcismo.

Siglos XVII–XVIII — Transmisión de compilaciones mágicas modernas. Circulación manuscrita y reelaboración de repertorios atribuidos a Salomón, incluidos materiales incorporados al *Lemegeton*.

Siglos XIX–XX — Desarrollo de la investigación histórica y de las disciplinas clínicas. Se transforman los métodos de estudio de la religión, las experiencias extraordinarias y las antiguas interpretaciones demonológicas.

1973 — Estreno de El exorcista. La representación audiovisual de la posesión adquiere amplia influencia en la cultura popular contemporánea.

1983 — Código de Derecho Canónico. El canon 1172 regula las autorizaciones para la realización legítima del exorcismo mayor en la Iglesia latina.

1999 — Nuevo rito romano de exorcismos. Promulgación de *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, posteriormente objeto de ediciones y traducciones.

Siglo XXI — Investigación interdisciplinar. La demonología continúa estudiándose mediante historia de las religiones, filología, arqueología, antropología, filosofía, estudios audiovisuales y teología.

Anexo C. Concordancias bíblicas para el estudio de la demonología

Las referencias siguientes constituyen una guía de consulta. La relación de un pasaje con la demonología cristiana no implica que su significado original coincida con las interpretaciones posteriores.

Biblia hebrea y textos veterotestamentarios

Génesis 3,1–15. La serpiente y el relato de la transgresión. Su identificación explícita con Satanás pertenece a desarrollos posteriores de la tradición cristiana.

Génesis 6,1–4. Los hijos de Dios y las hijas de los hombres. Pasaje fundamental para la recepción enóquica de los Vigilantes y la genealogía de los gigantes.

Levítico 16,8–10 y 20–22. Azazel y el ritual del Día de la Expiación. Texto relevante para las controversias filológicas sobre la identidad y función del término.

Deuteronomio 32,17. Referencia a los *shedim* en el contexto de los sacrificios ofrecidos a entidades ajenas al culto legítimo de Israel.

1 Samuel 16,14–23. El espíritu perjudicial que atormenta a Saúl. Permite estudiar las diferencias entre las antiguas representaciones de espíritus y la demonología posterior.

Job 1–2. El adversario dentro de la corte divina. Texto central para la relación entre acusación, prueba, sufrimiento y providencia.

Job 40–41. Behemot y Leviatán como figuras de potencia extraordinaria sometidas al orden divino.

Salmo 24,7–10. Entrada del Rey de gloria. Su recepción cristiana resulta fundamental para la interpretación del descenso de Cristo al reino de los muertos.

Salmo 74,13–14. Victoria divina sobre las potencias marítimas y Leviatán.

Isaías 14,4–21. Sátira contra el rey de Babilonia que contiene la figura del lucero caído, posteriormente incorporada a la interpretación cristiana de Lucifer.

Isaías 27,1. Leviatán y la representación escatológica de una potencia adversa.

Ezequiel 28,1–19. Oráculos dirigidos contra el príncipe y el rey de Tiro. La lectura demonológica del querubín pertenece a la recepción cristiana posterior.

Zacarías 3,1–5. Satanás como acusador ante el tribunal celestial.

Tobías 3,7–17; 6,14–17; 8,1–3. Asmodeo, Sara y la intervención del ángel Rafael.

Sabiduría 2,24. Relación entre la envidia del diablo y la entrada de la muerte en la formulación sapiencial.

Nuevo Testamento

Mateo 4,1–11 y Lucas 4,1–13. Tentación de Jesús en el desierto.

Mateo 12,22–29. Expulsión de demonios, reino dividido y autoridad sobre el hombre fuerte.

Marcos 1,21–28. Expulsión de un espíritu impuro en la sinagoga.

Marcos 5,1–20; Lucas 8,26–39. El episodio de Legión y la recuperación de la vida social del hombre liberado.

Lucas 10,17–20. Autoridad sobre los espíritus y representación de la caída de Satanás.

Juan 8,44. El adversario como homicida y padre de la mentira.

2 Corintios 6,14–16. Oposición entre Cristo y Belial.

2 Corintios 11,13–15. La figura de Satanás que se disfraza como ángel de luz.

Efesios 6,10–18. Principados, potestades y combate espiritual.

Colosenses 2,15. Representación de la derrota de principados y potestades.

Hebreos 2,14–15. La muerte de Cristo y la destrucción del poder atribuido al diablo sobre la muerte.

1 Pedro 5,8–9. Vigilancia y resistencia frente al adversario.

Judas 6 y 14–15. Ángeles reservados para el juicio y recepción de tradiciones enóquicas.

2 Pedro 2,4. Ángeles que pecaron y fueron entregados a espacios de custodia para el juicio.

Apocalipsis 9,1–11. El abismo y Abadón/Apolión.

Apocalipsis 12,7–12. Combate celestial, dragón, Satanás y acusador.

Apocalipsis 13. Las dos bestias y las representaciones apocalípticas del poder político y religioso.

Apocalipsis 20,1–10. Encadenamiento, liberación temporal y destino final de Satanás

Anexo D. Guía de fuentes y criterios de interpretación

La investigación demonológica requiere distinguir los testimonios según su procedencia, género y autoridad. Una obra puede poseer extraordinario valor histórico sin constituir una fuente normativa para una comunidad religiosa. Del mismo modo, un texto doctrinal puede establecer creencias reconocidas por una confesión sin proporcionar pruebas empíricas independientes de todas sus afirmaciones.

1. Textos canónicos bíblicos. Son el núcleo doctrinal de la demonología cristiana, aunque su canon y recepción presentan algunas diferencias confesionales. Su interpretación debe atender al género literario, contexto histórico, lengua y tradiciones exegéticas.

2. Literatura judía del Segundo Templo. Incluye materiales enóquicos, Jubileos, Qumrán y otras tradiciones. Permite reconstruir transformaciones de las concepciones acerca de espíritus malignos, ángeles rebeldes y adversarios. Su valor canónico varía entre comunidades religiosas.

3. Literatura cristiana extracanónica. Incluye el *Testamento de Salomón*, el *Evangelio de Nicodemo* y otros escritos de transmisión compleja. Constituye evidencia indispensable sobre el desarrollo de representaciones religiosas, sin poseer automáticamente autoridad doctrinal.

4. Literatura rabínica. Los textos talmúdicos y sus tradiciones permiten conocer interpretaciones judías de los espíritus, narraciones sobre Salomón y discusiones acerca de la conducta humana. Deben examinarse atendiendo a sus estratos de composición y transmisión.

5. Literatura patrística y monástica. Constituye un campo fundamental para estudiar la formación de doctrinas y prácticas cristianas. Las obras teológicas deben distinguirse de relatos hagiográficos, colecciones de sentencias y narraciones edificantes.

6. Tratados escolásticos. Sistematizan problemas sobre la naturaleza de los espíritus, la voluntad, la inteligencia, la causalidad y el mal. Su análisis exige distinguir las conclusiones de una escuela filosófica de las definiciones oficialmente reconocidas por una confesión.

7. Grimorios y compilaciones mágicas. Permiten investigar la circulación de nombres, jerarquías, sellos y representaciones espirituales. Sus atribuciones de autoría y eficacia requieren crítica filológica e histórica.

8. Documentos judiciales. Los procesos por brujería y las declaraciones relacionadas con posesiones constituyen testimonios sobre acusaciones, procedimientos y conflictos. Su existencia documental no demuestra la verdad de todos los hechos que los declarantes afirmaron.

9. Documentación litúrgica y canónica. Permite conocer las normas, competencias y prácticas reconocidas por determinadas instituciones religiosas. Debe distinguirse entre la existencia de una disposición normativa y su aplicación efectiva.

10. Estudios académicos modernos. Su contribución depende de los materiales examinados, el método, la calidad de las fuentes y la solidez argumentativa. La autoridad de una publicación no sustituye el examen crítico de sus afirmaciones.

La valoración de una fuente debe responder a cinco cuestiones: qué documento es, cuándo y dónde fue producido, qué pretende afirmar, qué evidencia proporciona y qué conclusiones permite sostener. Estas preguntas constituyen un criterio general de lectura capaz de preservar la riqueza histórica de la demonología sin confundir sus diferentes niveles de verdad.