


Las ideas de Anton Szandor LaVey y sus fundamentos en la psicología, el psicoanálisis y el darwinismo social

The Ideas of Anton Szandor LaVey and their Foundations on Psychology,
Psychoanalysis and Social Darwinism

José E. García

Universidad Católica, Asunción, Paraguay

 <https://orcid.org/0000-0001-6949-3593>

Correspondencia: joseemiliogarcia@hotmail.com

Resumen

Las creencias en seres inmateriales o espirituales que operan como agentes externos para alterar el curso de los acontecimientos e influenciar el comportamiento humano son muy arcaicas y hunden sus raíces en la historia pre civilizada de nuestra especie. Entre este género de creencias, las relacionadas con demonios y entes maléficos ocupan un lugar destacado, habiéndose originado en las culturas de la antigüedad. Constituyen, además, uno de los dogmas centrales para el cristianismo. La psicología de la religión concedió un tratamiento preferente a las manifestaciones religiosas como parte del comportamiento humano, pero otorgó escasa atención a las creencias en entes diabólicos y sus prácticas convergentes. Durante el siglo XX, algunos movimientos intelectuales desarrollaron una actitud de culto hacia el diablo de forma cada vez más abierta y explícita. La publicación de La Biblia Satánica por el estadounidense Anton Szandor LaVey (1930-1997) y la posterior evolución que impulsó hacia el satanismo moderno constituyen hitos de gran relevancia. LaVey estuvo influenciado por fuentes diversas que lo llevaron a concebir la noción de hombre o de humanidad que adoptó en su libro. En esta construcción, la psicología jugó un papel destacado. La utilización de conceptos psicológicos como elementos fundacionales puede considerarse una forma de recepción que aflora en un contexto que le resulta completamente ajeno. El objetivo de este artículo es analizar esta peculiar asimilación, así como las ideas psicológicas que se reconocen en el libro y la influencia de las mismas en la visión global de LaVey respecto al ser humano. El estudio es teórico y argumentativo y no

pretende adoptar una posición valorativa respecto a los entes y las creencias que se mencionan.

Palabras clave: Biblia satánica, Anton Szandor LaVey, satanismo, recepción del conocimiento psicológico, historia de la psicología.

Abstract

*Beliefs in immaterial or spiritual beings that operate as external agents to alter the course of events and influence human behaviour are very old and have their roots in the pre-civilized history of our species. Among these beliefs are those related to demons and evil entities, which occupy a prominent place, having originated in ancient cultures. They also constitute one of the central dogmas for Christianity. The psychology of religion gave preferential treatment to religious manifestations as a part of human behaviour, but little attention was devoted to beliefs in diabolical entities and their convergent practices. During the 20th century, some intellectual movements developed a cult attitude toward the devil in an increasingly open and explicit way. The publication of *The Satanic Bible* by Anton Szandor LaVey (1930-1997) and the subsequent evolution that it promoted towards modern Satanism constitutes a milestone of great relevance. LaVey was influenced by diverse sources that led him to conceive the notion of man or humanity which he adopted in his book. In this construction, psychology has played a prominent role, the use of which, as a foundational element, can be considered a form of reception in a context that is completely different from it. The objective of this article was to analyze this reception, the psychological ideas that are recognized in the book, and their influence on LaVey's global vision of the human being. The study is theoretical and argumentative and does not adopt an evaluative position regarding the entities mentioned.*

Keywords: Satanic bible, Anton Szandor LaVey, satanism, reception of psychological knowledge, history of psychology.

La psicología en su encuentro con la religión

Dejando de lado su evolución temprana en relación y dependencia de la filosofía occidental, una disciplina cuyos inicios se remontan a la Grecia del siglo V a.C., la psicología moderna puede considerarse un producto del desarrollo teórico y científico del siglo XX. Sus dos vértices

primordiales fueron la conceptualización sobre la mente y el comportamiento, así como la adopción del experimento como su metodología primordial, tal como se practicaron en la academia europea y norteamericana. Desde esos sitios, la influencia se expandió a otras partes del globo y marcó una presencia que, en la actualidad, puede considerarse universal. La psicología moderna alcanzó lugares

donde la tradición cultural e intelectual muestra facetas muy diferentes a lo que es común en las naciones europeas y los Estados Unidos. Lo mismo cabe afirmar respecto a los problemas y las realidades sociales que enfrenta cada una de esas sociedades y a los cuales nuestra disciplina busca proveerles de alguna clase de solución. La psicología fue trasladada desde los países en que se desarrolló originalmente hacia otros nuevos en que su asimilación se produjo en con el marco de fondo de una base cultural preexistente y sobre la cual ha tenido que sedimentarse, en diversas formas y con variados niveles de éxito. Esto es lo que comúnmente se conoce como el proceso de *recepción* de las teorías.

Los pormenores que encierra esta transmisión que surge desde un contexto cultural y migra hacia otro distinto concitaron gran interés y fueron estudiados desde diversas perspectivas. Sin embargo, la recepción de las teorías puede enfocarse en un sentido más amplio, y no sólo en la forma en que se complementa o fusiona con la psicología de un país determinado. Está claro que la psicología también ha sido “recibida” en otros campos adyacentes o complementarios a la misma, como la educación (probablemente el campo más representativo en este proceso), la sociología, la economía, el derecho, el arte, la música o la filosofía de la ciencia, por citar algunos ejemplos. En la mayoría de ellos, la psicología resultó objeto de una utilización de corte instrumental, cuyo propósito esencial fue servir como apoyo o sostén para los usos que resultaban pertinentes para otras disciplinas que buscaban

apoyarse en sus presupuestos teóricos con el propósito de justificar acciones, aplicaciones o iniciativas. Hay otros campos, sin embargo, cuya importancia es menos obvia y más insospechada, pero donde la conceptualización psicológica igualmente ha sentado una clara presencia.

Entre los muchos y variados ámbitos en que el conocimiento psicológico demostró su ductilidad se encuentra el estudio de las religiones. Aunque este no sea uno de los campos más frecuentados por los psicólogos ni el que goza de una membresía mayoritaria, la psicología de la religión cuenta con exponentes cuyos aportes arrancan de manera casi conjunta con la disciplina misma, o incluso antes. Uno de los primeros trabajos abocados de manera directa al tema fue un artículo publicado en 1896 en el *American Journal of Psychology* por el psicólogo nacido en Suiza y residente en Estados Unidos, James Henry Leuba (1868-1946), donde afirmaba que,

Si la religión tiene alguna realidad, debe necesariamente expresarse como fenómenos psíquicos y fisiológicos. El trabajo de una verdadera ciencia de la religión, tal como la entendemos, es descubrir qué son estas manifestaciones subjetivas, para luego tratarlas como lo sería cualquier otro hecho psíquico. (Leuba, 1896, p. 310)

En años posteriores, Leuba hizo gala de una notable productividad, dando a conocer varios libros que se focalizaron en el estudio psicológico de la religión

(Leuba, 1909, 1912, 1921, 1925). Poco después de difundido su primer artículo también apareció un libro, *Psicología de la Religión*, del psicólogo educacional estadounidense Edwin Diller Starbuck (1866-1947). En la sección introductoria, expresaba su convicción de que la religión podría ser estudiada “...en las formas más cuidadosas que llamamos científicas...” (Starbuck, 1899, p. xi), lo cual, en el concepto del autor, suponía tanto un beneficio para la ciencia como para la religión. Prologó el libro el eminente filósofo y psicólogo estadounidense William James (1842-1910). Ni bien iniciado el siglo XX, fue el propio James quien publicó *Las variedades de la experiencia religiosa* (James, 1902), una obra que llegó a ser más conocida que la anterior y que, pese a no haber sido la primera en orden cronológico, se ha considerado como el inicio de los estudios psicológicos sobre las manifestaciones religiosas (Bachs, & Barrantes, 1998). Tras una larga disquisición para justificar la exclusión de las prácticas institucionalizadas de su objeto de estudio, James definió a la religión como “... los sentimientos, actos y experiencias de los hombres individuales en su soledad, en la medida en que ellos se aprehenden a sí mismos para estar en relación con lo que sea que puedan considerar lo divino” (James, 1902, p. 31). En opinión de Hart (2008), la obra de James sirvió como un elemento clave para el análisis de la experiencia religiosa y para el trabajo interdisciplinario entre la psicología, los estudios de la religión, la antropología, la teología y la filosofía. Muchos de los actuales investigadores en este campo

tienen sus raíces en las ideas de James (Paloutzian, 2017). Años más tarde, otro referente de la psicología estadounidense en los comienzos del siglo XX, Granville Stanley Hall (1844-1924), dio a conocer su propia contribución al campo de la psicología de la religión, con su libro en dos volúmenes *Jesús, el Cristo, a la luz de la psicología* (Hall, 1917). La intención era volver a los primeros principios y fuerzas elementales de la naturaleza humana por medio del descubrimiento del Jesucristo psicológico, desterrando así las malas interpretaciones que vaciaron de contenido a la Iglesia de hoy. En Suiza, el médico y profesor de psicología en la Universidad de Ginebra, Théodore Flournoy (1854-1920), dio a conocer unos *Principios de la psicología religiosa*, producto de una anterior conferencia brindada sobre el tema (Flournoy, 1903).

En este recuento no pueden obviarse las contribuciones de Sigmund Freud (1856-1939) y algunos disidentes tempranos de la orientación psicoanalítica. Freud encaró la problemática religiosa en obras fundamentales como *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927/1981), analizando, incluso, la significación misma que adquiere Dios en el desarrollo psicosexual. Consideró que las creencias humanas en la divinidad constituyen una sustitución de la antigua confianza del niño en el poder del padre. Estas convicciones se van perdiendo o debilitando cuando la persona ingresa a la adultez y descubre que su padre es un ser humano tan falible y limitado como él. Se siente entonces desvalido y genera la imagen de Dios como una proyección o un sucedáneo del padre, con el que, de igual

manera, comparte muchas de sus características comportamentales esenciales. De hecho, los buenos vínculos humanos con el padre constituyen el fundamento para el desarrollo de la idea de Dios, pero lo son también para sostener la figura del diablo, especialmente cuando esos lazos personales adquieren características desfavorables o resultan malos o perversos (Santos, 2018). Asimismo, Freud dedicó su atención a temas poco abordados hasta entonces, como el de la posesión diabólica, en un ensayo titulado *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* (Freud, 1923/1981), donde aplicó los conceptos psicoanalíticos al esclarecimiento de las posesiones diabólicas y señaló que, pese a sus evidentes diferencias, el padre es el prototipo individual tanto de las representaciones de Dios como del maligno (Kenny, 2015). Tales interpretaciones obtuvieron una persistente influencia en nuestro tiempo.

En el siglo o más que transcurrió desde los primeros escritos freudianos concernidos a los asuntos religiosos, la amplitud de las interpretaciones brindadas por esa orientación se diversificó significativamente, como ejemplifica el volumen editado por Belzen (2009). Pero Freud no fue el único en ocuparse de estos problemas. Entre los disidentes de la carpa freudiana original y que se acercaron a los temas religiosos destaca nítidamente el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung (1875-1961), cuyo distanciamiento de Freud se produjo en 1910, en ocasión de un viaje de ambos a los Estados Unidos para dictar conferencias. Jung, creador de la *psicología analítica*, emprendió investigaciones sobre la fe cristiana sin perder nunca la perspectiva

psicológica, aunque a muchos les pareció que su discurso teórico podría haberse interpretado como la expresión de un cristiano en el afán de redefinir su fe mediante el uso de una terminología psicológica moderna (Stein, 1999). Autores como Aziz (1990) estudiaron la psicología de la religión de Jung en referencia a su concepto de la *sincronicidad*. Este constructo alude a las experiencias subjetivas de algunos individuos que perciben ciertos eventos que no guardan relaciones causales entre ellos, pero se presentan en una secuencia temporal de proximidad que los hace parecer conectados, incluyendo acontecimientos que se sitúan tanto a nivel mental como en el mundo externo. El individuo, a su vez, desconoce la real vinculación entre ellos. Aziz (1990) ofreció el ejemplo del soñar con alguien a quien no se ve hace tiempo y la visita a nuestra casa, justo al día siguiente, de esa misma persona, en lo que asemeja una premonición. De igual modo que James, Hall, Freud o Jung, otros autores siguieron contribuyendo de manera variada al estudio de los aspectos psicológicos del comportamiento religioso por más de un siglo.

La psicología de la religión continuó su avance como disciplina en las décadas recientes y promovió una amplia línea de investigación que se encamina en varias direcciones. Belzen (2010) realizó precisiones interesantes respecto a ciertas denominaciones en uso para designar esta área como el de *psicología religiosa*, señalando su inadecuación, pues arguye que este campo de la psicología no es *religioso* en sí mismo, sino que debe entenderse como una rama específica que trata con

la religión o la vida religiosa en cuanto objeto de estudio. En la actualidad se dispone de un buen número de textos que sintetizan los avances teóricos y metodológicos y delimitan los ejes disciplinarios sobre los cuales la psicología de la religión concentra sus investigaciones (Hood et al., 2009; Loewenthal, 2000; Nelson, 2009; Paloutzian, 2017), incluyendo textos en nuestra lengua que son traducciones de obras concebidas originalmente en otros idiomas, el alemán entre ellos (Pérez-Delgado et al., 2000). Ese es un detalle muy importante por el tema específico que abordamos en este artículo, del que podría presumirse que se aleja de los ejes temáticos habituales para este sector. En efecto, los textos sobre psicología de la religión se ocuparon de analizar, por lo general, las expresiones del fenómeno religioso “en positivo” podríamos decir, por lo que manifestaciones que se hallan más centradas en figuras consideradas maléficas reciben pocas o ninguna mención en estos libros. Incluso, la posibilidad de que fueran estimadas como manifestaciones religiosas en cuanto tales, se ha tomado como un asunto debatible. Específicamente, nos referimos a las figuras diabólicas o demoniacas, principalmente dentro de la tradición judeo-cristiana, y de los cultos o prácticas de adoración contruidos en torno a ellos. Autores como Ivey (1993) concordaron en que estos fenómenos sí representan formas de culto religioso y se caracterizan por una absoluta inversión de las normas y la cosmovisión propias del cristianismo, así como de sus rituales y creencias.

En este artículo examinaremos no sólo el satanismo y su relación con la religión en cuanto tal, sino también la producción intelectual y bibliográfica que sostiene a esta variedad de culto en el tiempo moderno, y el apoyo que ha buscado en campos externos con el propósito de otorgar fundamentación, coherencia y credibilidad a su discurso y afirmaciones. Una forma pertinente de hacerlo es analizando el contenido de *La Biblia Satánica* (LaVey, 1969), escrita por Anton Szandor LaVey (1930-1997). Esta obra se considera el cimiento ideológico del satanismo moderno. LaVey recurrió a una serie muy variada de fuentes, ideas o creencias para sustentar sus pensamientos, entre ellos varios tipos de mitologías, la sociología, ciertas filosofías ocultistas de diverso cuño y también la psicología (Petersen, 2015). Dentro de esta última, afloran ciertas direcciones teoréticas en particular que se insertan en el contexto de las formulaciones de LaVey que atañen al comportamiento. Nuestros objetivos en este artículo, por consiguiente, serán los siguientes: 1) Establecer las características y singularidades del satanismo como una forma de culto y expresión religiosa en el mundo moderno; 2) Identificar las ideas principales contenidas en *La Biblia Satánica* y el sustento que obtienen de varias teorías psicológicas; 3) Analizar el uso dado al conocimiento psicológico para respaldar la imagen de hombre forjada por LaVey y 4) Estudiar a *La Biblia Satánica* como una forma especial de recepción de la psicología en un contexto específico que le resulta ajeno y diverso al propósito habitual que persigue la investigación psicológica. La metodología aplicada es

teórica y reflexiva, con un estudio de fuentes primarias y secundarias que acompaña el análisis y problematización del texto principal. En la sección siguiente, haremos una breve revisión de lo que representa la figura del demonio o el diablo y su permanente implantación en diversas épocas y sociedades.

El demonio y su ubicua representación en la cultura

La ubicuidad e inserción del demonio y otros entes maléficos como parte de las representaciones generadas al interior de la conciencia humana posee antigua data y ha tenido una fuerte presencia en el cristianismo primitivo y el judaísmo del segundo templo (Spangenberg, 2013). Sin embargo, es difícil estimar de manera rigurosa e inequívoca cuándo y cómo surgieron las primeras expresiones demoniacas o sus equivalentes culturales entre las creencias sustentadas por los humanos. La búsqueda se oscurece al carecer de imágenes y más aún de testimonios escritos, por lo que no es mucho lo que puede inferirse respecto a las ideas y prácticas concernidas al espíritu religioso en las eras muy antiguas, por ejemplo, durante el paleolítico medio (Wightman, 2015). Los psicólogos evolucionistas remarcaron ciertos aspectos intrigantes que resultan inherentes a la religión y su importancia causal para el comportamiento humano. Esto les ha llevado a cuestionarse si se trata de un rasgo evolucionado que influye sobre el comportamiento social, una invención cultural o simplemente un subproducto de otras adaptaciones evolutivas (Van Slyke, 2016). Algunas

evidencias de restos de animales o sus partes, que han sido encontradas junto a fósiles del hombre de Neanderthal, sugieren que la convicción humana en el poder de los agentes causales externos podría tener una antigüedad de al menos 100.000 años. Aunque, desde luego, tales hallazgos no significan necesariamente que su connotación esté referida a entes maléficos, pues la atribución causal hacia inteligencias que actúan desde fuera de nosotros podría deberse también a la acción de entes neutros o incluso a algunos que promuevan el bien. Nociones similares a éstas, es decir ambivalentes, fueron comunes en muchas culturas antiguas. Algunas entre ellas mantuvieron pensamientos sobre alguna clase de supervivencia después de la muerte, aunque éstos no llevaban aparejado un complemento sobre recompensas o castigos que se darían en el más allá. En términos generales, la clase de existencia ultraterrena que transmitían estas creencias resultaba poco atractiva. Bellah (2011) señala que, para los antiguos mesopotámicos, por ejemplo, las ánimas migraban al *inframundo* luego de acaecida la muerte, y su destino podía alternar entre un lugar malo en que se verificaba una somnolencia lúgubre y una opción aun peor, cuando se dirigían a un sitio repleto de feroces y temibles demonios. Las visiones del alma que se desprenden de los escritos homéricos, en la antigua Grecia, poseen connotaciones similares que, en este caso específico, guardan un interés histórico para la psicología (García, 2015a). Sólo a modo de ejemplo, y dada la amplísima variedad cultural que se verifica alrededor del mundo, cabe mencionar que, en sociedades como los iraníes, cuya

separación tribal de los hindúes tuvo lugar en el segundo milenio antes de Cristo, existió una creencia en espíritus protervos, como los *daevas*, que eran demonios antagonicos y coexistían con espíritus benéficos (Tokarey, 1986). Este patrón, o muy similares, puede hallarse en culturas de otras partes del globo.

El punto crucial, sobre todo en el mundo occidental, se diluye en una cuestión de significados. Diamond (2010) explica que la palabra griega *daimónico* proviene del griego antiguo *daimon*, cuyo origen y exacta utilización es difícil de precisar, aunque está presente, por ejemplo, en la obra de Empédocles (495 o 484/3 a. C.-435 o 424/3 a. C.), un filósofo griego presocrático que la usó para describir la *psyche* (Ψυχή) o el alma. Aunque también se identifican varios usos diferentes del término en la misma época, su alusión habitual estaba referida a un poder espiritual desconocido, incorpóreo, que impelía las acciones humanas tanto hacia el bien como hacia el mal. Con ello se configuraba una entidad de características ambiguas, tanto buenas como malas. La civilización minoica, la primera de la Era del Cobre y que se desarrolló en la isla de Creta, lo mismo que la civilización micénica, surgida al culminar la Edad del Bronce, tenían este tipo de creencias. En ellas, los *daimones* eran vistos como sirvientes de los dioses, y no como deidades en sí mismas. Como también señala Diamond (2010) fue uno de los discípulos de Platón, Jenócrates (396-314 a.C.) el que separó a los dioses de los *daimones* y reservó para estos últimos los aspectos malos y destructivos, iniciando con ello una

progresiva degradación que finalmente condujo, con la preeminencia cultural del cristianismo en el liderazgo espiritual del mundo antiguo, a concebirlo como el equivalente directo del demonio.

La concepción habitual de que el universo se encuentra poblado de seres invisibles que ejercen una acción directa sobre el mundo sensible, abarcando el comportamiento y el destino de los seres humanos, resultó común entre los egipcios, los griegos, los romanos y otros pueblos. Pero el discurso sobre ángeles caídos y demonios, que son propios de la Fe cristiana, se profundizó e hizo más fuerte a partir del primer siglo de nuestra era, sobre todo (Pagels, 1996). En el cristianismo, el diablo evolucionó a partir de ideas y personificaciones del mal en el modo como se dieron en la Mesopotamia, Egipto y entre los antiguos hebreos. Los egipcios constituyen un buen ejemplo de la ambivalencia que revestían las creencias en las entidades malélicas tal como se producían en las culturas antiguas, pues sus dioses sintetizaban, al mismo tiempo, ideas que corresponden al bien y al mal. El dios Set, sin embargo, no fue considerado como una entidad demoniaca en sus orígenes, aunque luego ya tomase un cariz de malevolencia, sobre todo con el ascenso del culto de Osiris (Carus, 1900). Por entonces su concepción ya se inclinaba, en una medida mayor que los otros, hacia el lado que se vislumbra como más oscuro y siniestro (Guiley, 2009), aunque también fuese percibido como un amigo de los difuntos (Wallis Budge, 1904). Estos conceptos contrastan con el de religiones como el hinduismo, donde a

pesar de existir un concepto bien establecido sobre la lucha cósmica entre la luz y la oscuridad, no se registra creencia alguna en un ser que represente el principio único y absoluto del mal (O'Grady, 1989). Es un hecho que las creencias respecto a entidades diabólicas, aunque presenten semejanzas en algunos aspectos, están lejos de haber seguido un patrón uniforme y común. Sirven para demostrar no solo la complejidad inherente a estas ideas, sino la influencia dominante que la cultura tiene sobre ellas.

El diablo representó un papel estelar y de suma importancia entre los cristianos de la etapa más antigua. Es mencionado por los escribas, por el pueblo llano entre los judíos, y por el mismo Jesucristo (Carus, 1900), quien, entre otras cosas, atribuyó al demonio la causa de muchas enfermedades mentales, aún no conceptualizadas de esa manera por entonces (García, 2015b). Asimismo, practicó algunos de los más impactantes exorcismos que haya registrado la historia, al menos en los relatos de textos sagrados como la Biblia. De hecho, aquellos exorcismos constituyen un asunto de fundamental importancia, sin los cuales no se puede entender a cabalidad plena la figura redentora de Jesús y la singularidad de su ministerio. Twelftree (1993) vinculó el estudio pormenorizado de aquellos exorcismos con lo que llama *la reconstrucción del Jesús histórico*. Wray y Mobley (2005), sin embargo, se muestran sorprendidos por la falta de información directa sobre Satanás y la completa ausencia de ciertas imágenes y concepciones sobre el diablo en la Biblia hebrea pero que, contrariamente, son muy conocidas y

difundidas entre los creyentes. Hay menos de una docena de apariciones de Satanás en la totalidad del texto bíblico y la exposición más completa de los viles actos del Diablo no surgen sino hasta el último libro del Nuevo Testamento. Las primeras menciones en el Antiguo Testamento no se refieren a un demonio poderoso sino a un sirviente angelical de Yahvé, el Dios de Israel y de Judá. El nombre alude a aquél que oficia como *adversario* o *acusador* (Carmina, 2022). El que las alusiones de esta clase no sean muy abundantes fue considerado por Kelly (1968) como un indicador de la sofisticación en las creencias de los hebreos comparadas a otras religiones de la misma época, donde las menciones a figuras demoniacas resultaban más frecuentes. A su tiempo, Forsyth (1987) sostiene que Satanás emergió de la antigua tradición mitológica europea y nunca se libró del todo de los signos de sus orígenes. Por ello, debería ser concebido no como el principio del mal, sino como un personaje narrativo.

La mayor parte del pensamiento hebreo anterior al siglo II a.C. aceptaba la destrucción y el sufrimiento como originados en la voluntad inescrutable de Dios. Algunos pasajes en el Antiguo Testamento sugieren que ciertos poderes espirituales que se hallaban subordinados a un Dios hacían cosas destructivas con cierta frecuencia. En el Libro de Job, incluso, este poder es descrito como una existencia independiente y malévolas (Russell, 2017). Pero con el posicionamiento hegemónico del cristianismo en el mundo occidental durante el lapso que cubrió la prolongada Edad Media, la llegada del Renacimiento, el

surgimiento de la Inquisición como un elemento de control ideológico y acción represiva contra los disconformes y los incrédulos, y en toda la época posterior, la creencia en el diablo aumentó su rol determinante para la construcción de la conciencia religiosa en el mundo y, a la vez, representó un elemento omnipresente, temible y perturbador. En el siglo XIX, autores románticos franceses como Víctor Hugo (1802-1885) vieron al diablo como un héroe que simbolizaba la revuelta del espíritu humano contra la autoridad secular y religiosa (Russell, 2014). En el siglo XX, la figura del maligno como un héroe volvió a resurgir con bastante fuerza.

La creencia en el diablo no puede disociarse de otro problema quizás más acuciante, de mayor generalidad, y de alcance más extenso: el de la existencia del mal. Esta interrogante, que ha movido a la reflexión de numerosas mentes lúcidas en todas las épocas, tiene profundas raíces biológicas en el proceso de la evolución filogenética humana (Duntley, & Buss, 2004), pudiendo enmarcarse, como hizo Brown (1991), dentro de la categoría de *universales de contenido*. Igualmente existe una fuerte dependencia de los cambios históricos en nuestra cultura, que reforzaron la atribución del mal a una causa única e impersonal que lo motiva, promueve, y es su motor último. Como afirma Russell (1977), la esencia del mal es el abuso que se comete contra un ser sintiente, que tiene la posibilidad de experimentar dolor. Por eso, más que un tema metafísico o religioso, es una cuestión de profundas connotaciones psicológicas

y morales. La irrupción del satanismo en el contexto moderno y su actitud contestataria y confrontacional hacia la religión establecida y las prácticas religiosas individuales constituye una etapa más en esta evolución continua. Pero también se ha verificado una resignificación del satanismo al identificarlo con valores y atributos como la autosuficiencia y el poder, la vida bohemia, los intereses esotéricos y la carnalidad (Lewis, 2016; Petersen, 2015). Este sutil replanteo tiene el efecto inmediato de hacerlo menos negativo y más aceptable. Por todo ello, el texto que constituye la referencia central para el satanismo de la actualidad constituye nuestro punto de interés focal en este artículo. Previo al esclarecimiento de las ideas en él contenidas echaremos una mirada a las peripecias en la historia personal de su autor.

Algunos detalles biográficos

Anton Szandor LaVey ha sido, a todas vistas, un individuo inconformista, discutido, controversial, enigmático, provocador, carismático y muy astuto. Al decir de su biografía oficial (Barton, 2014), nadie hubiese soñado con alguien que presentara un aspecto más diabólico, con la cabeza afeitada siguiendo la tradición de los hombres fuertes del carnaval y adornado con una barba negra y mefistofélica subiendo alrededor de sus labios. LaVey nació en la ciudad estadounidense de Chicago el 11 de abril de 1930, pero se trasladó con su familia, siendo muy joven aún, a San Francisco, California. Sus padres provenían de Europa del Este: la

madre de Ucrania, y el padre, de Rusia. De acuerdo a Carrington Hitchcock (2012), LaVey era un asquenazi, término con el que se designa a los judíos que alguna vez se asentaron en Europa Central y Oriental, y el apellido real es Levy, no LaVey. Esto constituiría una clara muestra de criptojudaismo, una adhesión encubierta al judaísmo que profesan quienes, externamente, se declaran adoradores de otra Fe. Lewis (2001a) describió a LaVey como un niño sensitivo que desarrolló un gusto especial por los mitos y supersticiones de la tierra de su madre, que ella misma le relataba cuando pequeño, y un deleite hacia cierto género de literatura terrorífica que incluía obras clásicas de misterio como *Drácula* y *Frankenstein*. Más tarde se interesó por el ámbito del ocultismo y por la asimilación de obras relacionadas con el hipnotismo. Fue un ávido lector toda su vida y demostró inclinaciones hacia la música, especialmente la ejecución de los teclados. Abandonó la escuela secundaria para dedicarse a actividades varias en los circos y se sumergió en una vida bohemia. Según parece, tuvo una existencia bastante errática. En sus años de madurez se dedicó a la investigación psíquica, lo cual ocupó lo esencial de sus labores centrales, junto con ser hipnotizador y organista.

La confiabilidad personal de LaVey no ha sido uno de sus puntos fuertes, desperdando reservas por buenas y justificadas razones. Como ejemplo, difundió la versión de que mantuvo un romance con la actriz estadounidense Marilyn Monroe (1926-1962) en la época que se encontraba ligado a la actividad circense, y aseguró que había trabajado como fotógrafo e

investigador psíquico en el Departamento de Policía de San Francisco. Ninguno de estos datos tuvo confirmación independiente. El propio LaVey admitió después que había falseado algunas informaciones personales con el único propósito de cautivar al público (Andrade, 2018). Lewis (2002) opina que su vida real fue mucho más prosaica que la historia que inventó sobre sí mismo al promover una pseudo-biografía cuidadosamente elaborada con ayuda de sus discípulos, especialmente dos de sus asociados, con la cual buscó impactar en los medios de comunicación, que siempre mantuvo muy pendientes de su persona. Parte de su fama y misterio se vieron reforzados por una serie de hechos en apariencia fortuitos, como una breve aparición en la película *El bebé de Rosemary*, que el famoso cineasta polaco Roman Polanski produjo en 1968, tras la publicación de la novela respectiva el año anterior. En esa cinta, LaVey habría interpretado personalmente al príncipe del Averno (Lewis, 2002). No obstante, Polanski negó que LaVey hubiese estado siquiera presente en el set durante la filmación (Introvigne, 2016).

Igualmente fue muy comentada una imagen presuntamente suya capturada en una de las fotografías interiores que recoge el famoso álbum *Hotel California* del grupo estadounidense *Eagles*, publicado en 1976. Allí se ve a alguien que podría ser LaVey mirando desde un balcón situado en el primer piso del hotel en dirección hacia un patio interior donde tenía lugar una fiesta. Esta aparición, borrosa y poco clara, se vio reforzada por las letras esotéricas de la canción

que da título al álbum y otras más que se hallan integradas a él, lo cual transmitió la impresión de que los *Eagles*, y en especial su baterista y cantante Don Henley (1947-), apoyaban a la organización de LaVey (Vaughan, 2015). Este es apenas uno de muchos casos conocidos de vinculación de estrellas del rock con personas, figuras o símbolos de esta clase. Era la misma época en que algunos aseguraban que canciones muy emblemáticas del rock como *Stairway to heaven* de la agrupación británica Led Zeppelin contenían mensajes alusivos y hasta invocaciones al diablo cuando los vinilos eran escuchados al revés (Brackett, 2018), especialmente por la publicitada afición al ocultismo de su guitarrista, Jimmy Page (1944-). De hecho, la penetración de contenidos considerados diabólicos en las composiciones musicales contemporáneas no resulta un hecho aislado y se verifica también en contextos definidos de una manera más específica, como el de las letras y los mensajes. Entre los ejemplos recientes, Insani y Budiwati (2021) utilizaron la técnica del análisis discursivo crítico para analizar las letras de las canciones del DJ y remezclador británico-noruego Alan Walker, hallando claras evidencias de satanismo en la muestra que escogieron.

LaVey reunió en torno suyo a un grupo de fieles acólitos, a quienes denominó su “Círculo Mágico”. Con ellos compartió y discutió sus ideas y su filosofía particular a través de “seminarios” de medianoche que dictaba los viernes y por los que cobraba una pequeña entrada. Las charlas giraban sobre temas como vampiros, hombres lobo, fantasmas y

encantamientos (Borgeaud, 2006). En cierto momento, y bajo la influencia de sus conceptos y forma de ver el mundo, uno de esos seguidores, el inspector de policía Jack Webb, le indicó que sería oportuno iniciar una nueva religión. LaVey acogió la idea con beneplácito y fundó la Iglesia de Satanás el 30 de abril de 1966 (Introvigne, 2016), eligiendo para el efecto a la noche de Walpurgis, fecha en que las brujas celebran el *aquelarre*. También confirió a ese año como el número 1 de “la nueva era de Satanás”. Las actividades se iniciaron el 1 de febrero de 1967 con la representación de una *boda satánica*, seguida por el *bautismo satánico* de la hija de LaVey, Zeena, el 23 de mayo, y el funeral de un oficial naval el 11 de diciembre. Las reuniones se distinguían por su escenografía característica. A modo de ejemplo, podía verse de manera regular a hermosas mujeres desnudas sirviendo como altares vivientes para los rituales (Sadik-Ogli, s/f). Los adherentes se organizaron en *grottos*, que en castellano se denominan *grutas*. Estaban conformados por pequeños grupos de satanistas, reunidos a menudo en forma clandestina. En 1972 se estableció en Holanda la primera gruta fuera de los Estados Unidos por un hombre de negocios llamado Maarten Lamers (Van Luijk, 2016). La orientación política de la iglesia se inclinaba nítidamente hacia la extrema derecha. Citaban a Adolf Hitler como uno de sus modelos y algunos, incluso, vestían túnicas del Ku Klux Klan y uniformes alusivos durante las ceremonias (Ellis, 2000). Todos los eventos tenían lugar en un ambiente signado por una fuerte corriente contracultural, en la cual las ideas y actividades

de LaVey encajaban muy bien, sumadas a su magnetismo personal que atraía a los individuos que se mostraban disconformes con los convencionalismos sociales (Andrade, 2017).

La iglesia alcanzó una membresía aproximada de 2.000 a 5.000 miembros, cifra que parece una proporción relativamente pequeña, especialmente si se considera la población total de los Estados Unidos. En los inicios se habían jactado de tener unos 10.000 adherentes, aunque pronto esa cifra demostró estar sobredimensionada (Van Luijk, 2016). No obstante, el grupo consiguió un impacto mayor en la opinión pública de su país de lo que cabría esperar por su número reducido, debido a la propagación que siempre obtuvo en los medios de prensa (Richardson et al., 2017). Extrapolando datos provenientes de varias fuentes, y tomando en cuenta información confiable de algunos países europeos, lo mismo que de Australia y Nueva Zelanda, Mathews (2009) calculó entre 30.000 y 100.000 individuos aproximadamente a la población de satanistas alrededor del mundo, al menos hasta el 2009. En promedio, el satanista es un hombre blanco, soltero, que se encuentra en la mitad de sus veintes y con algunos años cursados de universidad. Creció en el marco de una educación cristiana y es un individuo reflexivo que llegó a abrazar estas creencias como una opción madura, y no por simple rebeldía adolescente (Lewis, 2001b). Pero satanistas no son todos los que parecen. Hay que ser cautos en el sentido que las atribuciones de satanismo a ciertos

individuos no resultan nuevas y están presentes en la cultura occidental desde tiempo atrás. Faxneld y Petersen (2012) recuerdan que las primeras “brujas” modernas, los abortistas y envenenadores cercanos a la corte del rey Luis XIV, lo mismo que algunos libertinos ingleses y otras clases de individuos extravagantes, sufrieron este calificativo, de exactitud cuestionable e intención infamante en la mayoría de los casos. Pero el establecimiento de la Iglesia de Satanás cambió absolutamente el panorama, configurando el nacimiento de la tradición pública más definida y reconocible en el mundo moderno. Muchos vieron a la fundación de la iglesia con simpatía, otros con curiosidad, algunos con una percepción objetiva y unos más con inocultable temor o una abierta hostilidad. Autoras como Karlsberg (2002) por ejemplo, estudiaron el satanismo de una manera seria y no dudan en afirmar que es la perversión de toda religión.

Cualquiera sea el punto de vista que se adopte respecto a la realidad social y jerarquía ontológica del satanismo, tendrá consecuencias directas respecto a la concepción que se maneje del mismo. Los seguidores de las diferentes denominaciones o iglesias de Cristo, por ejemplo, no vacilan en ver el surgimiento abierto, público y explícito de esta orientación como la expresión inequívoca del final de los tiempos y la inminencia del dominio mundial que tendrá la Bestia sobre la humanidad en los años previos a la confrontación definitiva con los ejércitos del Señor que ocurrirá en la batalla del

Armagedón. Sin embargo, para quienes adoptan un punto de vista neutro o racionalista, el surgimiento de la Iglesia de Satanás y del satanismo en sí constituyen un fenómeno esencialmente sociológico, con raíces en el espíritu liberal de finales de los años sesenta y el predominio del individualismo, la reivindicación de la libertad y el rechazo a la autoridad, además de un interés popular muy fuerte hacia lo esotérico (Dyrendal et al., 2016). Incluso, están los que perciben en LaVey y personas como Madalyn O'Hair (1919-1995), la fundadora histórica de *Ateos en América*, a individuos provistos de una cierta pureza y santidad que es común en los ascetas religiosos. Ellos consideran que debe reivindicarse el coraje y valor moral que supone el vivir sumergidos en los territorios más oscuros, siniestros y socialmente rechazados que posee la condición humana. Estos son, precisamente, los rincones de la conciencia que más teme la religión establecida, particularmente lo que llamamos satanismo y ateísmo. Con sus actitudes y discurso, individuos como LaVey y O'Hair concitan y arrastran sobre sí todo el odio de quienes no los comprenden o les temen, y que, por eso mismo, condenan sus actitudes (Wright, 1993).

Como muestra de la variabilidad que alcanzó como línea de pensamiento y acción, Petersen & Dyrendal (2012) ofrecen una categorización sobre los diferentes tipos de satanismo que se registran en la actualidad. Distinguen entre: a) un *satanismo racionalista*, concebido como una corriente atea y filosófica y asociada con frecuencia a las ideas de LaVey, pero

que también incorpora elementos que van más allá de sus formulaciones iniciales. En esta variante, la figura de Satanás representa un símbolo de la condición humana en sus aspectos esenciales: carnal, emocional y racional; b) un *satanismo esotérico*, entendido como una vertiente con características iniciáticas. Está asociado a prácticas mágicas y experiencias místicas, oscilando entre considerar a Satanás como una entidad literal o bien una alegoría simbólica; y c) un *satanismo reactivo*, que se manifiesta como una resistencia contra la sociedad y alberga una intención especialmente transgresora, aunque sin apartarse del todo de las normativas sociales. Se aleja tanto de las concepciones populares de Satanás como de las que sostienen los satanistas, aunque las utiliza en cierto grado para la construcción de la identidad individual y colectiva. En esencia, todas son formas de satanismo, aunque sus significados esenciales difieren. Resulta innegable que, al articular un enfoque provocador, radical y cuestionador, LaVey no surgió de improviso en un vacío cultural y aséptico. Cabría afirmar, por el contrario, que es un producto del *Zeitgeist*. Su entrada en escena estuvo precedida por condiciones intelectuales favorables a las nuevas propuestas y que, además, se hallaba conformada por personas que constituían una audiencia preparada y receptiva en sus actitudes. Es llamativo que, pese a la notoriedad que ha ganado este colectivo humano, a más del aspecto físico e indumentaria decididamente polémicos que caracterizaron a LaVey y la gran cobertura que siempre obtuvo en los medios de prensa, pocos hayan

estudiado el satanismo en su dimensión de fenómeno religioso (Foertsch, 2022). El fallecimiento de LaVey se produjo el 29 de octubre de 1997, a consecuencia de un edema pulmonar.

Una mirada cercana a los supuestos laveyanos

La publicación de *La Biblia Satánica* tuvo lugar en 1969. Para dar forma al libro, LaVey recopiló un cierto número de escritos monográficos que había producido tiempo antes con el fin de explicar los pormenores de su visión del mundo, matizándolos con ideas de pensadores como el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), la escritora rusa nacionalizada estadounidense Ayn Rand (1905-1982), el periodista norteamericano Henry Louis Mencken (1880-1956) y otros autores que resultaban congruentes con su pensamiento (Lewis, 2001a). En la fermentación de las ideas de LaVey también se reconoce la estampa del *darwinismo social* (Bannister, 1979), una línea de pensamiento filosófica y política cuya paternidad se atribuye al filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903), al punto que Richards (2010) cree que llamarlo *spencerismo social* hubiera sido más adecuado. Esta visión filosófica arrastró valoraciones negativas que la consideran una forma de justificar las desigualdades sociales (Rudman & Saud, 2020). Pero en relación a *La Biblia Satánica* resulta especialmente importante cuanto se halla contenido en el libro *Might is right* o *El poder es la razón*, de un autor que escribía bajo el seudónimo de Ragnar Redbeard y que fue dado a conocer originalmente en

1890 (Redbeard, 1999). Esta obra confirió al darwinismo social una formulación que transmitía una virulencia y combatividad muy acentuadas. Respecto a LaVey, la forma en que concibió y produjo *La Biblia Satánica* llevó a White & Gregorius (2019) a afirmar que su rol fue más el de un editor que el de autor. Los académicos iraníes nejadiran & Hesam ghazi (2021) estudiaron la influencia predominante de las ideas de Nietzsche en LaVey, que se pueden reconocer en puntos como su crítica de la ética cristiana, la noción del superhombre como el creador de los valores de la vida y la idea de la muerte de Dios. Todo ello inspiró la formación del concepto de Satanás como opuesto al de la divinidad y como símbolo del libertarismo. Sobre el mismo punto, Andrade (2021) opina que LaVey fue un nietzscheano poco sofisticado, pero que llegó a comprender muy bien que las opiniones del filósofo alemán no eran diferentes a lo que, en esencia, representaba la idea de Satanás. Entre las obras de LaVey también se cuentan *Los rituales satánicos: Compañero de la Biblia Satánica* (LaVey, 1972), *La bruja satánica* (LaVey, 1989), *El cuaderno del diablo* (LaVey, 1992) y *¡Satán habla!* (LaVey, 1998). En este artículo pretendemos demostrar que, además de las influencias mencionadas, se reconocen en *La Biblia Satánica* algunos conceptos e ideas que provienen y son prestadas del campo disciplinario de la psicología para dar sustento y coherencia a su construcción intelectual.

Es importante entender qué clase de libro es *La Biblia Satánica*. No se trata de una obra revelada por un Dios supremo o una

entidad supernatural concebible como el creador del cosmos, a la manera que, en contraste, se caracterizó siempre a la Biblia hebrea. Tampoco es una obra que busque aleccionar en la correcta y obligatoria adoración de una entidad sobrenatural, representada por Satanás en este caso, sino que provee solamente algunas evocaciones de orden simbólico con el fin de motivar, en procura de la cohesión grupal, a las celebraciones colectivas de quienes comparten este pensamiento. No contiene profecías ni está ligado a una tradición de autores sagrados que reconstruyen la historia terrenal de una deidad o de un pueblo elegido, como Israel, interpretando sus acciones como respuestas a un plan universal, sagrado, inmanente y atemporal. *La Biblia Satánica* no es nada de eso. Se asemeja mucho más a una obra filosófica popular, donde su autor procede a difundir su perspectiva del mundo, su visión de las condiciones que regulan la existencia y, sobre todo, de las circunstancias que determinan las motivaciones y el comportamiento humano, aunque careciendo de la exposición sistemática, documentada y erudita que es normal en los tratados filosóficos. Habría que conceptualizarla, más que ninguna otra cosa, como una obra trasvasada de psicología.

La primera impresión que se forman quienes no tuvieron un contacto o una lectura previa de este libro es, con toda probabilidad, la de un órgano canónico que sirve de base a un movimiento religioso temible, siniestro y retorcido, tendiente a la adoración o el culto de un ente oscuro, funesto y malévolos como el diablo, lo

que, de hecho, sugiere el que se le haya denominado una “biblia”. Está claro que, ante tal condición, el factor crítico que determina cualquier reacción inicial es el título. Casi con plena certeza, la elección no fue casual, y LaVey debe haberlo escogido adrede para causar un efecto fuerte e impactante y así choquear a las audiencias (Lewis, 2003). Recordemos los modos en que él se procuraba la atención y atracción popular hacia su persona y sus ideas, rasgos que resultaron notorios en varios momentos de su vida. Pero también, creemos nosotros, su motivación fue confrontar abiertamente a un credo religioso en particular, el cristianismo, hacia el cual LaVey sentía escasas simpatías y hasta una indisimulada hostilidad, como habremos de ver, y al cual se opuso de manera frontal, en casi idénticos términos.

Como observa Lewis (2003), los adherentes a este credo no consideran a *La Biblia Satánica* de igual manera que los religiosos tradicionales a sus respectivos textos sagrados. Barton (2014) señala que LaVey describió el satanismo como una filosofía secular de racionalismo y autoconservación, entendida como ley natural o estado animal, pero envolviendo y matizando sus ideas con adornos religiosos con el fin de incrementar su atractivo. El libro aboga por una mezcla de epicureísmo y de la filosofía de Ayn Rand, agregando el condimento de una pizca de magia ritual (Lewis, 2003). En ese contexto, Satanás es visto como un símbolo de la naturaleza carnal del hombre (Faxneld, & Petersen, 2012) y no precisamente como una existencia real e independiente en sí misma. Se asume como estrategia

para descalificar a otras formas de religión la adopción de un punto de vista secular del mundo que se deriva de las ciencias naturales, planteando incluso la posibilidad de que ciertos fenómenos “ocultos” en realidad constituyen fenómenos naturales que en algún momento podrán ser explicados racionalmente por la ciencia (Lewis, 2002). Tales adherencias al pensamiento racionalista que, al mismo tiempo, incorporan elementos ocultistas, no son exclusivas de LaVey. Aunque transmitan una apariencia confusa en la articulación intelectual de las ideas, estos usos de la ciencia y la magia en el discurso intelectual tuvieron lugar también, salvando las distancias, con escritores como Howard Phillips Lovecraft (1890-1937), autor estadounidense de relatos y obras de misterio y que parecían adherir tanto a la ciencia como al ocultismo (Engle, 2014), lo mismo que con otros autores de nuestro tiempo.

De cualquier modo, un aspecto destacado que concierne a *La Biblia Satánica* es su acogencia del uso activo de la magia, al tiempo de apoyarse en una filosofía de apariencia racionalista. Con toda razón, este panorama sugiere una notoria contradicción de términos y principios. También muestra que la magia es capaz de persistir en una sociedad fundamentalmente empírica y servir como medio para satisfacer necesidades subjetivas de sus practicantes (Timon, 2016). Como señala Petersen (2012), el satanismo siempre estuvo asociado con la magia negra en el imaginario de Occidente, lo mismo que con la demonología y el ocultismo oscuro. Es un hecho que *La Biblia Satánica* generó

interpretaciones diversas y a veces contradictorias, así como dado lugar a grupos de seguidores con opiniones divergentes. Como prueba fehaciente es útil recordar la opinión de Michael A. Aquino (1946-), un disidente de la organización de LaVey, para quien *La Biblia Satánica* sí constituye el vehículo mediante el cual la entidad espiritual conocida como Satanás explica los misterios de la situación existencial de la humanidad. Es decir que, para Aquino, Satanás tendría una existencia real. Pero, sobre todo, considera que *La Biblia Satánica* es un libro inspirado, igual que el texto sagrado de los hebreos, pero al revés. Aunque el satanismo no puede considerarse un movimiento monolítico porque se ha dividido en facciones a veces divergentes, muchos de sus seguidores contemporáneos comparten aspectos comunes de una visión del mundo donde confluyen ideas del humanismo, ateísmo, escepticismo, el movimiento del potencial humano y muchas creencias propias de la filosofía de la Nueva Era (Petersen, 2009). Cabe acotar que sociólogos interesados en sectas con características similares opinan que la Iglesia de Satanás representa una religión cuya esencia básica es animar a sus seguidores al propósito individual de sentirse bien y además constituye un movimiento contracultural que posee el valor agregado de atraer a personas deseosas de tener un contacto con el mundo de lo demoniaco. Estos individuos, por sus características personales, generalmente no hallan cabida en otros entornos sociales (McGrath, 2002).

La primera edición de *La Biblia Satánica* estuvo precedida por un extenso escrito

introdutorio a cargo del periodista de investigación estadounidense Burton H. Wolfe (1938-), quien compuso un texto ordenado y esclarecedor que entreteje la sinuosa trayectoria intelectual de LaVey. Ediciones posteriores sustituyeron este escrito por otros, que adquirieron matices disímiles, en ocasiones más sentenciosos y enfáticos. Suenan contundentes las primeras palabras de LaVey: todas las obras anteriormente escritas sobre la magia sólo son *fraudes santurrones, desvaríos culpabilizados y farfalleos esotéricos* (LaVey, 1969, p. 21). La mayor parte de los libros relacionados con el ocultismo son producto de mentes asustadas, o claras muestras de autoengaño, afirma. Especialmente los que tratan sobre la magia y la filosofía satánica fueron concebidos por adherentes del *camino de la mano derecha*, un término de naturaleza esotérica que por lo general se asocia al uso de la *magia blanca*, que en este caso adquiere una connotación peyorativa para LaVey. Además, reivindica que, en el libro, y a diferencia de otras publicaciones, se encuentra contenido el verdadero satanismo, que se discute allí desde un punto de vista *auténticamente satánico*.

A la manera de una formulación doctrinaria de principios, LaVey estipuló las nueve *declaraciones satánicas*, algunas redactadas con inocultable ironía, y con las que se inicia el libro: 1) Satán representa complacencia, en lugar de abstinencia; 2) Satán representa la existencia vital, en lugar de sueños espirituales; 3) Satán representa la sabiduría perfecta, en lugar del auto engaño hipócrita; 4) Satán representa amabilidad hacia quienes la

merecen, en lugar del amor malgastado en ingratos; 5) Satán representa la venganza, en lugar de ofrecer la otra mejilla; 6) Satán representa consideración hacia el responsable, en lugar de vampiros psíquicos; 7) Satán representa al hombre como otro animal, algunas veces mejor, la mayoría de las veces peor que aquellos que caminan en cuatro patas, el cual, por causa de su “divino desarrollo intelectual” se ha convertido en el animal más vicioso de todos; 8) Satán representa todos los llamados “pecados”, mientras lleven a la gratificación física, mental o emocional; 9) Satán ha sido el mejor amigo que la Iglesia siempre ha tenido, ya que la ha mantenido en el negocio todos estos años (LaVey, 1969). Una lectura atenta de estas nueve declaraciones permite deducir con meridiana claridad cuál es la visión esencial del hombre que sostiene y da sentido a la prédica ideológica de LaVey, y que pueden reducirse a los siguientes elementos: 1) Hedonismo; 2) Existencia y autoconciencia de tipo vivencial, corporal y material; 3) Conciencia lúcida y crítica; 4) Amabilidad selectiva; 5) Espíritu vengativo; 6) Consideración restaurativa; 7) Reivindicación del instinto animal; 8) Voluptuosidad física, mental y emocional; 9) Confrontación, denuncia y potente alegato contra la falsedad y la hipocresía religiosa. Estas ideas constituyen, asimismo, la base para las concepciones psicológicas de LaVey, que examinaremos a continuación.

La psicología humana en la óptica de LaVey

La *Biblia Satánica* se divide en cuatro libros principales. Cada uno de ellos lleva el nombre de un conocido representante de los dominios infernales. El primero es “Fuego” o Libro de Satán, el segundo “Aire” o Libro de Lucifer, el tercero “Tierra” o Libro de Belial, y el cuarto, “agua” o Libro de Leviatán. Petersen (2013) razona con atinado criterio que la organización en cuatro libros podría entenderse como una sutil blasfemia contra los cuatro evangelios, perpetrada en forma deliberada. Sin embargo, en lo que denomina como *El primer libro de Satán*, y que se subtitula “La diatriba infernal”, LaVey (1969) expresa que su intención no es blasfemar, sino dar cabida a una declaración de *indignación diabólica*. Esta se fundamenta, según creía el autor, en el hecho de que el diablo, a lo largo de los siglos, fue atacado sin miramiento alguno por los siervos de Dios y, metafóricamente hablando, nunca le fue permitido asumir una defensa o descargo simbólico. Por tal motivo, podría decirse que LaVey no era el abogado del diablo, sino su portavoz. Las palabras que utilizó en su argumentación fueron muy indicativas de que estaban siendo expresadas como una clarificación de intenciones, al tiempo que la idealización de la figura del diablo, y hasta cierta clase de victimización que afloran en su discurso, resultan inocultables:

Durante todos los siglos de insultos que ha recibido el Diablo, nunca ha contestado a sus detractores. Siempre ha quedado como el caballero,

mientras los que él apoya gritan y delirán. Ha demostrado ser un modelo de conducta, pero ahora siente que es hora de replicar. Ha decidido finalmente que es tiempo de recibir lo que le corresponde. (LaVey, 1969, p. 29)

En la *diatriba* se diferencian tres segmentos básicos, todos divididos, a su vez, en un conjunto de argumentaciones o puntos breves, semejantes a versículos bíblicos: el primero contiene once de ellos, el segundo quince, el tercero nueve, el cuarto cinco y el quinto, trece. La estructura y el estilo literario de esta primera sección difiere de las siguientes, lo que se explica por la recolección que hizo el autor de textos que fueron concebidos a lo largo de varios años, y que no parece haber modificado sustancialmente al momento de editar el libro. Aquí pueden leerse ciertas punzantes invectivas dirigidas contra Dios y la figura de Jesucristo en la cruz, que impresionan por su grado de vehemencia y ofuscación, pudiendo resultar aborrecibles para la conciencia de un cristiano. En estas primeras secciones ya se encuentran claramente trazadas las ideas psicológicas maestras que, sin ser aludidas directamente o presentadas como tales, conducen a una razonable deducción que dará forma a lo esencial de su antropología psicológica. Una de ellas apunta claramente hacia el darwinismo social, pues desde el inicio mismo, proclama la muerte para los débiles y la salud para los fuertes. También expresa su rechazo a todo tipo de convencionalismo, excepto aquellos que conduzcan al éxito y hagan posible la obtención de la felicidad. Igualmente, las palabras de LaVey se orientan hacia el

relativismo. Dice que todas las religiones y los dogmas morales deben ser puestos en duda. Rechaza toda imposición moral cuya validez pudiera estar subordinada a los dictados que emanan de una deidad. Cualquier pretendida verdad, una vez descubierta su falsedad, tendría que ser relegada y desterrada lejos. Una afirmación con reminiscencias aparentemente evolucionistas también se encuentra en el punto 9 de la segunda parte de la *diatriba*, cuando LaVey (1969) afirma que, en situaciones donde el medio ambiente cambia, ningún ideal humano permanece seguro.

El conocido mandamiento que exhorta “*amaos los unos a los otros*” es severamente cuestionado. Sugiere que es un absurdo el incentivar el amor a los enemigos. Ante éstos, la respuesta debiera ser igualmente clara y contundente. Al enemigo no hay que amarlo, sino odiarlo. Y, además, aborrecerlo con todo el corazón. Amarlo sería ponerse a su merced, convertirse en alguien vulnerable y quedar indefenso ante su avance. El ofrecimiento de la otra mejilla al adversario no es una muestra de amor, sino una constatación de absoluta debilidad. Para LaVey, los seres humanos son simples animales de presa que regularmente se atacan los unos a los otros. Presume que este comportamiento se realiza por *instinto*. Esta atribución a comportamientos no aprendidos es importante para encuadrar la argumentación, puesto que la aplicación del instinto para explicar el comportamiento ha sido discutida y su credibilidad científica, en ocasiones, puesta en entredicho. Pero LaVey, incluso, aventura la sorprendente observación de que los humanos

no sobrevivirían si no se comportasen de esta manera. En las antípodas de lo que supone el amor espiritual y desinteresado que pregona el cristianismo, argumenta que el amor está mejor descrito y en un modo más realista si se lo visualiza como sinónimo del *deseo lujurioso y carnal*. La realidad del amor, por tanto, equivale al sexo salvaje y libidinoso y a la simple búsqueda de la carnalidad incontenible y voluptuosa. El último punto de la III parte, identificado en el texto como el número 9, también refleja la actitud beligerante que pregona LaVey basado en su convencimiento sobre la fuerza de los impulsos humanos. Respecto a la conducta ante los enemigos, por ejemplo, aconseja lo siguiente:

Devuelve golpe por golpe, desprecio por desprecio, ruina por ruina, ¡y devuélvelos con interés del ciento por ciento! Ojo por ojo, diente por diente, ¡siempre en una proporción de cuatro a uno, de cien a uno! Conviértete en el temor de tu adversario, y cuando él se aleje, lo hará con mucha más sabiduría que rumiar. De este modo, te harás respetar en todas las esferas de la vida, y tu espíritu, tu espíritu inmortal, vivirá, no en un paraíso intangible, sino en el cerebro y en las fibras de aquellos cuyo respeto has conquistado. (LaVey, 1969, p. 33)

El cuarto apartado es una exaltación de las pasiones humanas y una reivindicación de su real sentido. En lo esencial, pregona el disfrute de la vida. Al negar una instancia ultraterrena donde finalmente se encuentre el goce y la recompensa o, en

su defecto, se sufra por el castigo, LaVey optó por ensalzar la vida terrenal como el lugar donde expandir oportunidades. Bendice a los fuertes y arroja su maldición sobre los débiles. Glorifica a los audaces, a los triunfadores, a los que muestran mano de hierro, desafían a la muerte y destruyen las esperanzas falsas (como son especialmente las religiosas), a los valientes, a los que creen en lo que les conviene, a los que tienen enemigos (pues eso les hará fuertes) y a los que exhiben mentes poderosas. La imagen ideal que se ofrece en *La Biblia Satánica* es la del hombre enérgico, que se impone vigorosamente sobre los demás, agresivamente si fuese necesario, y que no da indicios de compasión, ni piedad, ni conmiseración, ni malgasta su tiempo tendiendo la mano al caído. La solidaridad, el apoyo mutuo, o la empatía, se encuentran notablemente ausentes de su psicología. La pasión que reivindica no es la que envuelve a las personas y les hace compartir deseos y experiencias mutuas, fusionando a dos seres en uno, que se logra gracias al amor, sino aquella que busca el simple deleite individual, personal, donde la principal fuente o justificación para la acción es el placer propio, y que reduce a los demás a lo que en apariencia es un simple medio para obtener esos fines. No se ponen frenos a ninguna aspiración de goces. La vida se vive con intensidad, sin tener muy presente al que está enfrente, excepto si habrá de proporcionar más placer aún.

Ante tan radicales descripciones, sería legítimo preguntarse ¿dónde se hallan las referencias teóricas para los perfiles psicológicos que encierran los asertos de

LaVey? Pues no están en ninguna parte, no se encuentran, ni se hallan especificadas. La *Biblia* de LaVey no es un libro científico, aunque busque apoyarse en la autoridad de la ciencia para fundamentar su posición y transferirle prestigio. Pero no posee una revisión bibliográfica, ni referencias a textos de consulta, ni adopta el formato de los artículos de investigación. Desde luego, su intención jamás fue esa, y no sería sensato esperar una presentación semejante en un libro con estas características. Pero la elección de formato presenta algunas desventajas al historiador de las ideas. Debido a eso, resulta forzoso hacer deducciones relativas a las semejanzas o los parecidos con otras construcciones intelectuales, surgidas en ámbitos alternos. De eso es de lo que se trata mayoritariamente nuestra indagación.

El Libro de Lucifer, del que cabría argüir que resulta el más “psicológico” de todos, muestra notorias diferencias con el anterior, ya que posee una estructura más argumentativa. Al inicio recuerda que este Dios, originario de Roma, fue considerado inicialmente como el portador de la luz y el conocimiento, aunque luego fuese transformado por el cristianismo en sinónimo del mal (LaVey, 1969). También cuestiona la afirmación cristiana de que *la verdad nos hará libres*. Insiste en que la verdad no otorga la libertad. Es la capacidad de dudar la que tiene un sentido verdaderamente libertario. Es así que reivindica la duda como el camino para el logro de la emancipación mental. En una argumentación que podría ser refrendada por Descartes, sostiene que la duda es la verdadera fuente del conocimiento.

Al mismo tiempo, argumenta persuasivamente contra la opinión de que las cosas en el universo ocurren siempre por la voluntad de Dios, aun en los casos en que ésta pueda llevar a eventos que causan sufrimiento a alguien inocente. Afirma que la oración, por su carácter pasivo, resulta inconducente, y que es más productivo tomar las decisiones y las acciones de la vida por cuenta propia. Agrega, asumiendo un tono psicológico, que “el pensamiento positivo y la acción positiva añaden los resultados” (LaVey, 1969). La insistencia en la autonomía y la autorresponsabilidad asumida para dar cuenta de las acciones personales son claras también en su completa e inflexible negativa a la costumbre de implorar perdón. Para LaVey (1969), el reconocimiento de los errores que cometemos permite adoptar la compostura necesaria para no incurrir nuevamente en su repetición, permitiendo el beneficio de un aprendizaje efectivo.

Al tiempo que argumenta sobre *la muerte de Dios* y enfatiza la gran cantidad de pensamientos contrapuestos que existen respecto a su existencia, LaVey también defiende la idea de que todas las religiones son invenciones humanas. Se originan en el hecho de que el hombre dirige su propio ego desde el interior de sí mismo hacia el exterior, y al hacerlo, crea un artificio simbólico que es la figura de Dios. La semejanza de este argumento con la explicación psicoanalítica de la religión resulta más que evidente. Como es sabido, el médico austriaco Sigmund Freud (1856-1939), en varios textos escritos a través de los años, pero especialmente en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927/1981), adoptó una explicación semejante. Para él, Dios

era una continuación de la imagen del padre. Se originaba una vez que los niños hubieran crecido y descubierto que sus progenitores, otrora considerados todopoderosos, eran simples mortales con defectos, más o menos igual que ellos, y entre los cuales también abundaban las limitaciones de todo orden. Como el adulto se siente desvalido e indefenso al confrontar esta realidad, busca la forma de compensar el incómodo sentimiento apelando a la creencia en un Dios. Aparece entonces la *proyección* (Freud, 1896/1981), uno de los principales mecanismos de defensa en el psicoanálisis, y uno de los más ubicuos. Pero las concordancias de LaVey con Freud van, incluso, más lejos, y quedan reflejadas de manera más explícita en ciertas reflexiones apuntadas fuera de *La Biblia Satánica* y en otros textos del mismo autor. Un buen ejemplo es el siguiente:

El “Principio del Placer” de Freud debería ser conocido como el más alto motivante para cualquier religión. El significado de cualquier fetiche es un patrón de medida de su importancia. Cuando un fetiche trasciende todo lo demás, incluyendo las necesidades de supervivencia, el resultado es el fanatismo religioso. (LaVey, s/f, sin paginación)

Aunque, en sentido estricto, el fetiche podría significar algo relativamente diferente para las sutilezas terminológicas del psicoanálisis, el uso que hace LaVey es demostrativo de las influencias de la psicología en su discurso. En efecto, lo refiere como una elección de objeto hacia el cual se dirigen los impulsos libidinales

de manera estable. Para Freud (1905/1981), el fetichismo significaba que el objeto sexual normal era sustituido por otro relacionado con él y que resultaba inapropiado para servir al fin sexual normal. Es patente que la mención por LaVey en este contexto específico implica que consideró legítima la utilización de los preceptos psicoanalíticos como un marco de referencia para sostener el discurso conceptual del satanismo. Las concordancias no resultan sorprendentes si consideramos que, como habremos de ver más adelante, la sexualidad es uno de los puntos centrales para LaVey en todo lo que resulta atinente al comportamiento humano. Y los condimentos freudianos son abundantes.

La existencia de Dios es cuestionada en un modo que guarda connotaciones psicológicas. Para LaVey, la creencia en una divinidad no es otra cosa que la exteriorización del ser verdadero del hombre. Es decir que cualquier entidad espiritual externa es simplemente una creación del propio ser humano, un resultado activo de su proyección, para formularlo en términos freudianos. Asume la realidad de una escisión, una división que opera al interior del hombre mismo. La creencia en Dios es, así, el producto final de tal ruptura. La separación en dos condiciones divergentes y antagónicas: por un lado, una realidad espiritual, y frente a ella, otra que es carnal, impide que cada quien reconozca y asuma lo que es más característico de sí mismo, consiguiendo vivir su realidad subjetiva auténtica sin necesidad de negaciones, fantasías, invenciones o dislocaciones. La superación de toda religión o culto

espiritual significará que el hombre ha logrado acercarse a sí mismo, demoliendo barreras internas autoimpuestas y aceptando sus propias cualidades humanas y carnales como parte integral de su ser. Todo ello, razona LaVey, lo llevará lejos de Dios y un poco más cerca del diablo, pero entendiendo a éste como un prototipo o arquetipo que refleja la verdadera condición humana, respecto a la cual manifestaba una inocultable admiración, aludiendo al *propio ser majestuoso* del hombre y a la manifestación inocultable de su *esplendor* (LaVey, 1969).

Los siete pecados capitales, que son la codicia, el orgullo, la envidia, la ira, la gula, la lujuria y la pereza (Villegas Besora, 2018), resultan objeto de análisis en las páginas siguientes. La Iglesia Católica manda evitarlas, pero el satanismo recomienda la complacencia con ellos. El motivo es que todos estos pecados conducen a la satisfacción física, mental y emocional (LaVey, 1969). El instinto de conservación resulta el más importante, y junto a él la lujuria, uno de los principales pecados capitales. En esta jerarquía es el segundo que podría apuntarse como el de mayor poder. La lujuria resulta esencial para los asuntos de la reproducción. Por eso la naturaleza la ha vuelto tan imperiosa, por más que la iglesia rechace de manera terminante su práctica y la convierta en el pecado original. El instinto de conservación aparece como fundamental para la propia supervivencia del individuo. Su activación en momentos adecuados despierta reacciones fuertes, como la ira, por ejemplo. En ocasiones, ésta sirve al propósito básico de preservar la propia

integridad física. LaVey (1969) trasluce el fundamento de estas presunciones de una forma directa y diáfana cuando afirma que la visión religiosa del satanismo se encuentra basada en los instintos naturales del hombre. Lo mismo puede decirse del egoísmo. Cualquier comportamiento que lleve a la obtención de cosas para uno mismo resulta importante. A diferencia de la iglesia cristiana, LaVey no pregona su negación, sino que lo reivindica. Aunque toma la precaución de aclarar que se está hablando de un *egoísmo controlado*, lo cual no excluye que, eventualmente, uno pueda realizar acciones en beneficio de otros.

En el contexto de esta discusión se encuentra, como elemento casi inadvertido, una mención tangencial pero relevante a la *naturaleza humana*, un presupuesto recurrente en la explicación del comportamiento al que aludieron escritores de todas las épocas (Meyer, 2000; Struck, 2016). Aunque implícita en muchas de las argumentaciones previas, LaVey menciona a este concepto de forma directa cuando discute el problema de los individuos que no prodigan hacia nosotros el mismo trato que les dispensamos a ellos. Sugiere reaccionar con la mayor furia posible contra tales individuos, lo cual se efectuaría por dictados presuntamente emanados de nuestra singularidad humana inalienable. Observa Lewis (2002) que aquello a lo que se refiere LaVey (1969) es la naturaleza animal de la humanidad, que en este caso es concebida a través de las anteojeras que provee el darwinismo social. La conclusión es que el ser humano resulta poco más que un

animal sin ninguna finalidad última y carente de una moralidad distinta a la provista por la ley de la jungla. A todas vistas, el único propósito válido sería la supervivencia del más fuerte.

Es revelador lo que afirma LaVey sobre la psiquiatría. Concuera en que esta disciplina avanzó mucho para colocar al hombre frente a los aspectos desconocidos de su personalidad, lo cual propició la llegada de una época en que se vive un nuevo “estado de conciencia” (LaVey, 1969). No obstante, a lo largo del proceso, se privó al hombre del disfrute de la imaginación y la fantasía que antes le brindaban las religiones. De hecho, el ritual y las ceremonias son necesarias, por su vinculación con las emociones. Al formular estos pensamientos, parece inevitable preguntarse ¿estaba LaVey pensando en el psicoanálisis? Parece claro que sí. Pero aún más importante es el lugar asignado a la psicología dentro del esquema que corresponde a esta filosofía. Dice LaVey:

El Satanismo, dándose cuenta de las necesidades actuales del hombre, llena el enorme vacío gris que existe entre la religión y la psiquiatría. *La filosofía Satánica combina los fundamentos de la psicología y la creación honesta de emociones, o dogma.* Le da al hombre la fantasía de la que tanto necesita. No hay nada malo con el dogma, *con tal que no esté basado en ideas y acciones que vayan completamente en contra de la naturaleza humana.* (LaVey, 1969, p. 53. Las cursivas son nuestras)

Si pudiera lograrse que las culpas acumuladas se transmutaran en ventajas, liberarían al individuo de la necesidad de purgar su psique por las diversas *represiones* que aún guarda dentro de sí. Estos pensamientos erróneos se mantuvieron acumulados en lo íntimo de la conciencia por el lapso de siglos, debido a la ubicua creencia en el pecado y la marca indeleble que esta convicción ha dejado en la vida de las personas. Sin embargo, el giro de visión que LaVey propone hace que la eliminación del ámbito de nuestra experiencia diaria de todo aquello que sea considerado malo deje de ser una necesidad ineludible. Bastaría con aceptar al ser humano tal como es, contemplado en su verdadera naturaleza, con sus luces y sus sombras. El concepto de la represión, nuevamente aquí, aparece en primer lugar y evoca connotaciones psicoanalíticas. LaVey (1969) pregona la liberación del sentido de culpa, *a la luz de lo que nos ha enseñado la psiquiatría*. Esa emancipación, que él considera esencial, no es otra cosa que moverse y actuar conforme a cuanto dictan los instintos naturales. Aunque no abunda en precisiones respecto a cuáles sean estos, es claro que todos los que proporcionen un sentido de placer y bienestar a la vida humana tendrán que considerarse los más importantes. De acuerdo con LaVey, el satanismo es la única religión capaz de convertir a lo malo en bueno, ahorrando el esfuerzo de extirpar de manera compulsiva lo malo que habita en lo recóndito, secreto y escondido de la subjetividad. Es una religión basada en las necesidades humanas reales, que estimula al abandono de las abstinencias practicadas de manera inútil durante centurias y encumbra el

propósito supremo de la indulgencia consigo mismo. Estas ideas recuerdan al antiguo epicureísmo griego, identificado con una metafísica materialista, especialmente cuando recomendaba el disfrute del aquí y el ahora, en lugar de una improbable recompensa en una vida ultraterrena. De aquí la insistencia en la indulgencia como un punto de vista cardinal.

Lo pregonado por LaVey constituye, en lo esencial, una actitud, que impele al disfrute pleno de la sensorialidad y el goce de los apetitos carnales como hábitos opuestos a la abstinencia (Fanthorpe, & Fanthorpe, 2011). La idea suscitó algunas predecibles reacciones en el seno de la moralidad cristiana, que considera el grueso de esta argumentación como parte de una dogmática de la agresión a las Sagradas Escrituras, perpetrada mediante filosofías que afectan y subvierten de manera crítica los valores y las percepciones de las personas respecto a la religión y el mundo (Muwowo, & Buitendag, 2010). Es fácil de comprender que, por su característica de argumento fundante, el punto de vista concerniente a la indulgencia ocupe un lugar estratégico en el contexto de la filosofía de LaVey. De manera frecuente, el diablo fue representado como un animal, lo cual supone, de hecho, un reconocimiento a la verdadera naturaleza del hombre. Los dioses de las antiguas religiones, que eran vistos también como animales, pero no representaban necesariamente a entidades malignas, vieron degradada su figura por el cristianismo, y en el proceso posterior, se convirtieron en demonios.

En el cuadro de su visión general sobre el ser humano, LaVey emprende una detallada exposición respecto a lo que denomina la *sexualidad satánica*. La influencia de los conceptos afines al psicoanálisis se redescubre con nitidez al arribar a este punto. Tienen razón Fanthorpe y Fanthorpe (2011) cuando afirman que cualquier comprensión integral y adecuada del sexo y el satanismo, así como la participación de lo sexual en la brujería y la magia negra implica forzosamente el detallado examen de la psicología del sexo, incluyendo una atención detenida a los conceptos de Freud. Es así que, tras discutir sus puntos de vista concernientes a la libertad sexual, LaVey sugiere que resulta menos anormal la promiscuidad que la falta completa de deseo. Indica que determinados individuos que se manifiestan *asexuales* en realidad sufren de una desviación, la que homologa con la puesta en acción de una *sublimación* sexual. Hay que recordar que esta forma de comportamiento es uno de los principales y más complejos mecanismos de defensa postulados por el psicoanálisis. La sublimación consiste en una desviación del objeto de placer original de la *libido*, la energía sexual que mueve todo el aparato psíquico humano, que pasa de investir un objeto que es sexual en principio a otro distinto que se coloca en su lugar y lo sustituye de forma simbólica (Freud, 1905/1981, 1908/1981). LaVey estima que son *desviaciones*. Así, tanto la asexualidad como la sublimación podrían tener efectos “devastadores”. Si no supiéramos de antemano que estamos frente a un texto perteneciente a LaVey, podríamos

fácilmente suponer que Freud mismo escribió estas líneas:

Los asexuales son invariablemente individuos que están sublimados sexualmente por sus empleos o por sus aficiones favoritas. Toda la energía e impulsos que normalmente estarían a la actividad sexual son canalizados hacia otros pasatiempos o hacia las ocupaciones que prefieran. Si una persona favorece otros intereses a la actividad sexual, es su derecho, y nadie tiene por qué condenarla por ello. Sin embargo, esa persona debería por lo menos reconocer el hecho de que ello es una sublimación sexual (LaVey, 1969, p. 68).

Una de las impresiones más desconcertantes que recibe quien se inicia en la lectura de *La Biblia Satánica* es la gran variabilidad temática que cubre al momento de enfocar sus diferentes asuntos. También los posicionamientos que se perciben en ella. En el capítulo sobre la sexualidad satánica, por ejemplo, el tono discursivo del autor se transforma casi en el de un psicoanalista o un sexólogo. Explica con detalle la relación de los deseos sexuales reprimidos con la fantasía, el proceso que lleva a la falta de “descarga” de los mismos (otra perla del bagaje psicoanalítico) con la compulsión y la relación de ciertas conductas propias del travestismo o el masoquismo con el fetichismo. Indica que la finalidad personal debería ser la expresión sexual que cada uno desee y que esta, al mismo tiempo, no vaya a o perjudicar a nadie más. Incluso menciona que algunos individuos podrían sentirse

ofendidos por la actividad sexual que alguien cercano y conocido escoge para sí. Esta mala impresión debiera evitarse, sobre todo cuando se trata de personas que resultan significativas para uno mismo. Tal formulación es una evidente suavización de algunas afirmaciones en las páginas previas, donde la consideración hacia los demás no aflora como el rasgo más evidente. Estas variaciones en el tono argumentativo posiblemente se expliquen por el hecho que los textos de *La Biblia Satánica* provienen de épocas distintas. LaVey se refiere también al sadismo y el masoquismo, expresando que no hay razón para evitarlos, siempre y cuando su práctica devenga por el consentimiento mutuo y libre de dos individuos. Igualmente se refiere a la masturbación, llamada el *pecado de Onán* en ocasiones, procediendo a derribar los mitos o *absurdidades* acumulados durante siglos en relación al mismo. Para LaVey (1969) no hay discusión de que la masturbación es *natural y saludable*. Por tanto, la realidad se encuentra bien lejos de la antigua e inveterada suposición de que su práctica reiterada movía a la locura, creencia que LaVey atribuye al hecho de que, en tiempos pretéritos, los pacientes que sufrían de demencia y eran internados en los hospitales psiquiátricos lo hacían con frecuencia.

Pero la masturbación no solo es aceptada, sino que incluso se estima preferible disfrutar de una fantasía perfecta por este medio antes que estar envuelto con otra persona en una experiencia insatisfactoria. Según LaVey (1969), la nueva moralidad que pregona el

satanismo permitirá liberarse de todas las ideas y creencias inadecuadas que imperaron en el pasado, lo cual también posibilitará vivir en un mundo donde nuestros hijos crezcan de formas saludables. Una discusión extremadamente interesante se halla en relación al *vampirismo psíquico*, como denomina LaVey a aquellas personas e instituciones que consiguen que "...otros se sientan responsables y hasta en deuda con ellos sin causa alguna" (LaVey, 1969). Los "vampiros" se pueden entender como personas que constantemente esperan que los demás hagan cosas por ellas y obtienen provecho haciendo sentir culpables a los otros si no las ayudan. De este modo, logran que se sientan obligados hacia ellos, pero nunca estarán disponibles a la hora de devolver el favor. No piden cosas directamente, sino que hacen sentir sus falencias, actúan en base a indirectas, con el propósito que los demás se vean obligados a prestarles ayuda. Con inocultable y sarcástico desdén, LaVey las denominó *alimañas*.

En lo complejo de este esquema argumentativo obtiene una importancia fundamental la diferenciación entre complacencia y compulsión. La complacencia se entiende como la conducta de entregarse y dar vía libre a los deseos naturales que son de nuestra libre elección. La compulsión, en cambio, es una experiencia producida de manera obligada, a través de un medio físico o una acción moral. La una, implica el ejercicio consciente de una elección, mientras que la otra, se distingue por la imposibilidad de escoger. Cuando una persona se ve privada de ejercer sus goces

y gustos personales de manera autónoma, se convierte de inmediato en un individuo compulsivo. La compulsión no es neutra, porque trae aparejada la frustración, que a su vez impide la plena realización de las potencialidades. Asegura LaVey que la mayoría de las enfermedades son de naturaleza psicosomática, y que éstas, al mismo tiempo, proceden de la fuerza distorsionadora que ejerce la frustración. Cuando son los deseos naturales los que se frustran, el deterioro mental y físico resulta inevitable. Quienes practican la abstinencia y la auto negación, como es el caso de los seguidores del budismo y ciertas variantes del cristianismo, adolecen de masoquismo compulsivo. El ejemplo que se utiliza para ilustrar de qué modo opera la compulsión es el individuo masoquista que niega ante sí el padecer de este comportamiento. En lugar de aceptarlo como parte integral de su personalidad, trata de ahogarlo, por ejemplo, exhibiendo una conducta compulsiva, como asistir a una iglesia o convirtiéndose en un fanático religioso.

Dice LaVey (1969) que los satanistas se complacen en el disfrute de los goces sensoriales que provee el cuerpo, sin causar daño a nadie. Y agrega que la iglesia cristiana instituyó el dogma de los pecados capitales con el solo propósito de asegurar el sentimiento de culpa. La idea es que, aunque en nuestros días las personas acepten y discutan con mayor libertad los asuntos que conciernen a la sexualidad en comparación a lo que era normal en los tiempos antiguos, no lograron liberarse por completo de los tabúes que la religión introdujo en sus mentes y,

de manera *inconsciente*, continúan atados a ellos. LaVey continúa en los siguientes capítulos del libro con la discusión de asuntos tan relevantes como los sacrificios humanos, la vida después de la muerte, las celebraciones satánicas -en especial la noche de Walpurgis y Halloween, que son especialmente significativas en el contexto que hace a estas creencias-, y las misas negras -sobre las que LaVey toma cuidadosa distancia, haciendo una puntillosa deconstrucción crítica de su significado y de las supuestas o inventadas adherencias de los satanistas a ellas-. No deja de resultar interesante que LaVey, en cuatro ocasiones diferentes a lo largo de *La Biblia Satánica*, haya observado que la única incorporación de una misa negra que haría el verdadero satanista sería como una especie de *psicodrama*. Es decir, su participación habría de darse como una manera de actuar conforme a las expectativas sociales que se mantienen en referencia al presunto significado ocultista que se asigna a estas ceremonias, pero no como un hecho que suponga la evocación real a entidades supranaturales, o la creencia en ellas. Recordemos que LaVey negaba la existencia literal del diablo y decía aceptarlo únicamente como un símbolo. Por lo tanto, y estimada en su sentido más básico, la magia conforma un rito diseñado para dar una respuesta emocional y catártica, provocado por materiales idiosincrásicos utilizados durante el ritual, con el fin de purgarse uno mismo de la ansiedad y así ganar un mayor control psicológico sobre la propia persona (Holt, 2018). Respecto al psicodrama, en *Los rituales satánicos*, LaVey (1972) dedicó un capítulo a su explicación.

El que se denomina “Tierra” o Libro de Belial, cuyo significado es “que no tiene amos”, constituye el tercero de *La Biblia Satánica*. Belial representa la independencia, la autosuficiencia y el triunfo personal (LaVey, 1969). En este libro continúa profundizándose el estudio de la magia, a la que se concibe, desde el inicio mismo, como *el cambio de situaciones o eventos según la propia voluntad, los cuales, de otra manera, no podrían cambiarse* (LaVey, 1969, p. 110). Explica aspectos como la diferencia entre la magia ritual y la ceremonial, así como las condiciones personales necesarias para la práctica de estas. Luego discute las tres ceremonias que forman parte de la magia satánica, a saber: el ritual de sexo, el ritual de compasión y el ritual de destrucción. También ilustra sobre las diferencias entre las ceremonias grupales e individuales. Los ingredientes utilizados en la preparación de la magia satánica son los siguientes: a) el deseo, b) la elección del momento, c) la imaginación, 4) la dirección y 5) el factor balance. Esto último concierne a la decisión de si ha de efectuarse un ritual de deseo o de compasión. En este libro se incluye también un capítulo muy relevante que atañe al ritual satánico en sí y a los objetos utilizados en ellos. Aquí se habla de las observaciones que deben tenerse en cuenta antes de iniciar un ritual, en una cuidada descripción de trece pasos. Igualmente, se describen los elementos utilizados como el vestuario, el altar, el símbolo de Baphomet (que representa los Poderes de las Tinieblas combinados con la fertilidad del Chivo), la velas, la campana, el cáliz, el elixir, la espada, el falo, el gamino y el pergamino.

Por último, está “Agua” o Libro de Leviatán. Tomando en préstamo la expresión de LaVey, Leviatán es *el gran dragón del abismo de las aguas que rugen en el mar bravío*. El texto comienza con algunas palabras que podrían emplearse en la invocación a Satanás, incluyendo también un cuadro con los nombres infernales de los demonios, que cuentan setenta y ocho en total. Describe en qué términos exactos debería producirse una invocación de deseo, una invocación de compasión (que tendría como destinatarios a los “camaradas” del Camino de la Mano Izquierda) y, finalmente, la más temida de todas, la invocación de destrucción. En este libro se presenta lo que es el lenguaje enoquiano y sus claves, es decir, el lenguaje mágico que se emplea en los rituales satánicos. Finalmente, y hasta el final del libro, se comentan las dieciocho claves enoquianas. Otros temas o discusiones que pudieran tener relevancia psicológica directa, ya no aparecen en la parte final. El libro concluye de una forma un tanto abrupta, sin nada que pudiera asemejarse a una conclusión, redondeo o síntesis final de las ideas o pretensiones básicas de su autor.

Conclusión

Desde el tiempo de su publicación, *La Biblia Satánica* propició muchas reacciones contundentes. Ha sido un libro incómodo, desafiante, irreverente, insólito, revolucionario, desconcertante y esencialmente perturbador. Para una obra que demostró poseer un elevado tono controversial, que además ha constituido la base para una práctica vital contestataria y provocadora, y que ocasionó debates

con igual énfasis y pasión entre adherentes y detractores, parecía inevitable que las impresiones y las opiniones sembradas a su paso se mostrasen encontradas y en conflicto, a veces con peculiar virulencia y exacerbación, Las reacciones y el recibimiento que despertó *La Biblia Satánica* fueron, en efecto, muy desiguales. Esto depende, naturalmente, de las variadas actitudes que se modelaron al respecto. Para los seguidores y simpatizantes de la religión tradicional, en especial el cristianismo en sus diferentes vertientes, posiblemente el grupo que se ha sentido más “agredido” por el mensaje del libro, podría verse como la expresión máxima de la depravación moral de nuestro tiempo y la causa (o la consecuencia, según sea el caso) del alejamiento progresivo de la humanidad moderna respecto a todas las creencias y enseñanzas que guiaron al mundo “occidental y cristiano” desde muchos siglos atrás. Para ellos, *La Biblia Satánica* tuvo una comprensible impronta apocalíptica.

La emergencia de un culto abierto, público, a veces estridente e inocultado a los habitantes del Averno es percibido por estos círculos religiosos como una señal inequívoca del final de los tiempos, tal como lo describe la Biblia hebrea en su capítulo final del profético *Libro de las Revelaciones*. Aquellos individuos que detentan un pensamiento maniqueísta, asimismo, podrían visualizar el fenómeno como una clara expresión de la eterna lucha entre el bien y el mal, una confrontación irresoluble que domina la Tierra desde hace siglos, comenzando al inicio mismo de la historia. Para los

racionalistas, escépticos y personas que se consideran intelectualmente emancipadas, *La Biblia Satánica* es un fenómeno de liberación respecto a la tiranía que imponen la moral y los valores tradicionales, que en ocasiones se perciben como muy opresivos. En términos prácticos, configura una puerta abierta hacia un mundo donde se permite una mayor expresión de la sensorialidad humana, la sensualidad y el hedonismo. Aquí se inscriben, probablemente, muchos de los que conciben al diablo no como una figura de existencia real, sino como un símbolo de la real condición humana, entendida como la de un ser que es en esencia carnal, emocional y racional (Petersen, & Dyrendal, 2012). Para otros, el surgimiento del satanismo moderno es simplemente un resultado inevitable de la vigencia de las democracias modernas, donde el pleno ejercicio de las libertades civiles y la libertad de pensamiento hace que surjan expresiones muy heterogéneas, por más exóticas que puedan parecer, como muestra de la variedad de las convicciones humanas. Para otros, las creencias en el diablo imponen una perspectiva de análisis que debería involucrar consideraciones atinentes a la salud mental del individuo (Peck, 2005). Finalmente, están los que enfocan el surgimiento y desarrollo del satanismo como un fenómeno social y cultural, y tratan de comprenderlo en los términos adecuados de un proceso que refleja el pensamiento y las inclinaciones racionalistas y relativistas adentradas en la modernidad. Estos individuos, miembros de varios sectores de la academia y la investigación, proceden de muchas disciplinas, desde la sociología y la historia, pasando por los estudios

religiosos y la psicología. A través de esa mirada académica con aspiraciones de objetividad, se busca una aproximación realista y neutral al problema.

En muchos sentidos importantes, la aparición del satanismo no es distinta al de otras corrientes intelectuales, en especial por la influencia que ejercieron diversas construcciones intelectuales dentro de lo que puede distinguirse como el núcleo de su articulación discursiva. Por supuesto que, debido a la utilización que hace de un mensaje confrontacional al de la posición religiosa que obtiene la adherencia mayoritaria en nuestra sociedad, y además por su evocación de figuras sobrenaturales que generan miedo y repulsión en las personas comunes, el grado de impacto y los efectos que causa en la conciencia individual resultan muy desiguales. Pero la configuración de un conjunto de ideas que, por lo general, permanece mayormente unificado y coherente —salvo los casos de contradicciones notorias que hemos señalado—, hace que la pretensión de LaVey de edificar una visión global del ser humano le haya conducido a una alianza o al menos a la búsqueda de apoyo en conceptos y teorías que provienen de la psicología, o de sectores muy definidos dentro de ella. Se convierte así en otro ejemplo del complejo proceso que sigue la construcción social del conocimiento. Hasta los que piensen que *La Biblia Satánica* está inspirada por una figura malévola que genera estupor, perdición y repulsa, son capaces de reconocer que las conexiones sociales del conocimiento también inciden en el pensamiento y las argumentaciones desplegadas por LaVey,

sobre todo considerando sus inclinaciones de buscar sustento en la ciencia para legitimar sus puntos de vista. La imagen del hombre que aflora en las páginas de este libro encuentra soporte en determinadas formulaciones de la psicología, que le dan coherencia y consistencia a varios de los puntos centrales que forman la noción de la naturaleza humana visionada por LaVey. Como una indicación del sentido fundacional que posee la psicología en el hilvanado de los argumentos de *La Biblia Satánica*, el que su exposición ocupe la parte inicial del libro solo sirve para reforzar la impresión respecto a este rol fundamental.

Desde hace tiempo, los historiadores de la psicología han venido estudiando la lógica y las variantes inherentes a los procesos de recepción de ideas. La investigación sobre este punto se ha centrado en el paso o el tránsito de las teorías y las prácticas psicológicas de un contexto social, cultural o académico, a otro diferente. Los constructos viajan de un país al siguiente, o de un continente a otro. La asimilación de las ideas nunca se produce en un vacío conceptual, pues en los territorios geográficos receptores ya existieron ideas previas que se encontraban activas a la llegada de los nuevos contenidos, una colectividad en consolidación como marco de fondo, y un ambiente social y cultural específico que condiciona la recepción. No hay nada semejante, pues, a una asimilación objetivamente “pura” y carente de conexiones reales. Por eso, los contextos en los que puede ser acogida la psicología resultan muy disímiles. Lo más común ha sido rastrear los caminos

mediante los cuales las nociones psicológicas se mueven entre un entorno que podríamos llamar “creador” a otro que resulta más “asimilador”. Pero el panorama es más amplio. La psicología también logró incrustarse en esferas aparentemente muy distantes de ella, tanto de su esfera aplicada y profesional, como de la dimensión académica. La idea del hombre que abraza el satanismo de LaVey es una de ellas. Como hemos visto, las perspectivas sobre la naturaleza humana pregonadas por esta concepción se encuentran fuertemente influidas por teorías como el psicoanálisis de Freud, al punto que Abrahamsson (2022) describió a LaVey como un *freudiano autoproclamado*, y el darwinismo social, aparte otras construcciones menores que pueden identificarse en diversos momentos de su discurso, así como alusiones menos definidas y específicas a la psicología, la psiquiatría y el psicodrama. La representación del comportamiento humano basado en la importancia y urgencia de los impulsos inconscientes, en la preeminencia del placer como la motivación dominante, y sobre todo el reconocimiento de la sexualidad en la vida humana y el imperativo de permitirle una expresión libre y efectiva, son herencias directas de los referentes conceptuales del psicoanálisis. La necesidad del individuo de imponerse a los demás y hacer prevalecer su iniciativa e interés es un condimento básico del darwinismo social, que no implica necesariamente el uso de un dato firme y comprobado que provenga de la teoría de la evolución y que sea discutido con rigor científico en la obra de LaVey.

Cabe preguntarse entonces ¿de qué sirve todo este conocimiento al psicólogo profesional o al historiador de la psicología? La pregunta admite varias respuestas. Pero lo que se constata más fácilmente es que la psicología no se halla limitada a la exposición sistemática de contenidos en las aulas universitarias, donde se produce su enseñanza y la transmisión institucional del conocimiento. Tampoco al ámbito restringido del ejercicio profesional o a la producción de literatura especializada en libros y revistas. Junto a todo eso, la psicología tiene una dimensión extramuros, que se despliega en el marco de las interacciones sociales y la vida privada de las personas. El conocimiento psicológico se asimila y se aprende (correctamente o no) y además sirve como base, o al menos es un elemento que contribuye, a la formación del sustrato ideológico, o si se prefiere, al sistema individual de ideas y pensamientos que detentan los individuos. Es decir que no hay solamente una recepción al nivel de los claustros académicos y los desarrollos científicos. La psicología, igualmente, se absorbe en esferas alejadas, y con frecuencia inesperadas, del imaginario popular. Por más que quizás no tenga el mismo apelativo para el investigador que la penetración del conocimiento en la actividad científica y académica, la teorización psicológica igualmente posee relevancia para el arte o los movimientos literarios en general. Y para ámbitos de implantación que parecen imprevistos, como puede constatarse con diversas vertientes del ocultismo inclusive.

Lo importante de estudiar esta psicología difuminada en los cultos esotéricos y el

uso de sus principios como fundamentación conceptual es que sirve para abrir ventanas nuevas que amplían y profundizan la comprensión realista sobre la relevancia y la ductilidad inherente a ese conocimiento. Este punto es fundamental para los historiadores de la psicología, es decir, la posibilidad de vislumbrar cómo llegan los conocimientos a la sociedad, y la apropiación que hacen diferentes sectores para darle sostén a sus interpretaciones del mundo. Cualquier movimiento que aspire a establecer alguna forma de representación de la naturaleza o las idiosincrasias del comportamiento humano con el fin de apuntalar creencias no convencionales, respaldar credos o sugerir vías de acción individual o social, como podrían ser un culto, una forma de vida o una visión divergente del mundo, necesitará lo que pueda aportarle la psicología. Por ello, no es impropio buscar los ecos de esta ciencia resonando en contextos que en apariencia se encuentran muy desconectados de ella o le son indiferentes. El estudio de obras como *La Biblia Satánica* y otros escritos complementarios de LaVey, aunque se realicen con la decisión de prescindir asépticamente de cualquier discusión sobre la presunta realidad de los entes incorpóreos cuyas acciones se

pregonan, ya sea que se los asuma como existencias de hecho o símbolos elaborados que consiguen representar la propia esencia humana, ignorada y negada bajo el peso de las convicciones comunes de las personas, es útil porque nos hace ver los alcances y el impacto de la psicología en todos los ámbitos del pensamiento, la subjetividad y las creencias. Y el ser humano, angélico, demoniaco o neutro, ha de constituir siempre un punto ineludible donde posarán la mirada y fijarán su atención las inteligencias intrépidas que consiguen esquivar con diestra y peculiar habilidad el secretismo que se protege bajo firmes e inviolables cerraduras, las mismas que esconden las respuestas genuinas a nuestros grandes interrogantes en los escondrijos más recónditos y desconocidos de la conciencia, y que son la apuesta firme de la investigación psicológica.

Financiamiento

La presente investigación fue autofinanciada.

Conflictos de interés

El autor declara que no tiene conflictos de interés.

Referencias

- Abrahamsson, C. (2022). *Anton LaVey and the Church of Satan: Infernal wisdom from the devil's den*. Inner Traditions.
- Andrade, G. (2017). An academic review of Anton Lavey's Satanic Philosophy. *Journal of Religious Studies*, 1(1), 1-25.
- Andrade, G. (2018). Anton Lavey's Satanic Philosophy: An analysis. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 9(1), 28-42. <https://digitalcommons.usu.edu/imwjournal/vol9/iss1/4>
- Andrade, G. (2021). A Girardian approach to LaVeyan Satanism: Theological perspectives. *Irish Theological Quarterly*, 86(1), 50-62.
- Aziz, R. (1990). *C. G. Jung's psychology of religion and synchronicity*. State University of New York Press.
- Bachs, J. & Barrantes, N. (1998). William James y los orígenes de la psicología de la religión. *Revista de Historia de la Psicología*, 19(2-3), 105-112.
- Bannister, R. (1979). *Social Darwinism: Science and myth in Anglo-American social thought*. Temple University Press.
- Barton, B. (2014). *The secret life of a Satanist: The authorized biography of Anton Szandor LaVey*. Feral House.
- Bellah, R. N. (2011). *Religion in human evolution: From the Paleolithic to the axial age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Belzen, J. A. (Ed.) (2009). *Changing the Scientific Study of Religion: Beyond Freud?* Springer.
- Belzen, J. A. (2010). *Towards cultural psychology of religion: Principles, approaches, applications*. Springer.
- Borgeaud, M. (2006). *Anton Szandor LaVey: A Devil's avatar*. Collège Rousseau.
- Brackett, J. (2018). Satan, subliminals, and suicide: The formation and development of an antirock discourse in the United States during the 1980s. *American Music*, 36(3), 271-302.

- Brown, D. E. (1991). *Human universals*. McGraw-Hill.
- Carmina, L. (2022). *The little book of Satanism: A guide to Satanic history, culture, and wisdom*. Ulysses Press.
- Carrington Hitchcock, A. (2012). *The Synagogue of Satan: Updated, expanded, and uncensored*. Lulu Enterprises Incorporated.
- Carus, P. (1900). *The history of the devil and the idea of evil: From the earliest times to the present day*. The Open Court Publishing Company.
- Diamond, S. A. (2010). Daimonic. En D. A. Leeming, K. Madden & S. Marlan (Eds.), *Encyclopedia of Psychology and Religion* (pp. 197-199). Springer.
- Duntley, J. D. & Buss, D. M. (2004). The evolution of evil. En A. G. Miller (Ed.), *The social psychology of good and evil* (pp. 102-123). The Guilford Press.
- Dyrendal, A., Lewis, J. R. & Petersen, J. A. (2016). *The invention of Satanism*. Oxford University Press.
- Ellis, B. (2000). *Raising the devil: Satanism, new religions, and the media*. University Press of Kentucky.
- Engle, J. (2014). Cults of Lovecraft: The impact of HP Lovecraft's fiction on contemporary occult practices. *Mythlore*, 33(1), 85-98.
- Fanthorpe, L. & Fanthorpe, P. (2011). *Satanism and Demonology*. Dundurn.
- Faxneld, P. & Petersen, J. A. (Eds.). (2012). *The Devil's party: Satanism in modernity*. Oxford University Press.
- Foertsch, S. (2022). An organizational analysis of the schismatic Church of Satan. *Review of Religious Research*, 64(1), 55-76.
- Forsyth, N. (1987). *The old enemy: Satan and the combat myth*. Princeton University Press.
- Flournoy, T. (1903). *Les principes de la psychologie religieuse*. H. Kündig Editeur.
- Freud, S. (1896/1981). Nuevas observaciones sobre las neropsicosis de defensa. En *Obras completas*, Volumen I (pp. 286-298). Biblioteca Nueva.

- Freud, S. (1905/1981). Tres ensayos para una teoría sexual. En *Obras completas*, Volumen II (pp. 1169-1237). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1908/1981). La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna. En *Obras completas*, Volumen II (pp. 1249-1261). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1923/1981). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. En *Obras completas*, Volumen III (pp. 2677-2696). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1927/1981). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas*, Volumen III (pp. 2961-2992). Biblioteca Nueva.
- García, J. E. (2015a). Las brechas del pensamiento en la historia de la psicología. *Arandu-UTIC, Revista Científica Internacional*, 2(1), 29-73.
- García, J. E. (2015b). El pensamiento precientífico sobre la salud y la enfermedad. *Ciencias Psicológicas*, 9(2), 337-349.
- Guiley, R. E. (2009). *The Encyclopedia of Demons and Demonology*. Facts on File.
- Hall, G. S. (1917). *Jesus, the Christ, in the light of psychology*. Doubleday, Page & Company, 2 vols.
- Hart, C. W. (2008). William James' *The varieties of religious experience* revisited. *Journal of Religion and Health*, 47, 516-524.
- Holt, C. (2018). Playing with art and artifice: Religious satanism as total environment. *La Rosa di Paracelso*, 2, 95-114.
- Hood, R. W. Jr., Hill P. C. & Spilka, B. (2009). *The Psychology of Religion. An empirical approach*. The Guilford Press.
- Insani, I. & Budiwati, T. R. (2021). Satanism as reflected in Alan Walker's selected song lyrics. *Notion: Journal of Linguistics, Literature, & Culture*, 3(1) 53-64.
- Introvigne, M. (2016). *Satanism: a social history*. Brill.
- Ivey G. (1993). The psychology of satanic worship. *South African Journal of Psychology*, 23(4), 180-185. <https://doi.org/10.1177/008124639302300404>

- James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York: Longmans, Green, and Co.
- Karlsberg, E. (2002). Satanism threatens youth. En T. L. Roleff (Ed.), *Satanism* (pp. 9-12). At Issue.
- Kelly, H. A. (1968). *The Devil, Demonology, and Witchcraft: Christian beliefs in evil spirits*. Doubleday & Company.
- Kenny, D. T. (2015). *God, Freud and religion: The origins of faith, fear and fundamentalism*. Routledge.
- LaVey, A. S. (1969). *The Satanic Bible*. Avon.
- LaVey, A. S. (1972). *The Satanic Rituals: Companion to The Satanic Bible*. Avon.
- LaVey, A. S. (1989). *The Satanic Witch*. Feral House.
- LaVey, A. S. (1992). *The Devil's Notebook*. Feral House.
- LaVey, A. S. (1998). *Satan Speaks!* Feral House.
- LaVey, A. S. (s/f). *Ensayos*. Editada por El Templo La Novena Puerta.
- Leuba, J. H. (1896). A study in the psychology of religious phenomena. *American Journal of Psychology*, 7(3), 309-385.
- Leuba, J. H. (1909). *The psychological origin and the nature of religion*. Archibald Constable & Co Ltd.
- Leuba, J. H. (1912). *A psychological study of religion: Its origin, function, and future*. The Macmillan Company.
- Leuba, J. H. (1921). *The belief in God and immortality: A psychological, anthropological and statistical study*. The Open Court Publishing Company (publicación original 1916).
- Leuba, J. H. (1925). *The psychology of religious mysticism*. Harcourt Brace & Company.
- Lewis, J. R. (2001a). *Satanism today: An Encyclopedia of religion, folklore, and popular culture*. ABC-CLIO.

- Lewis, J. R. (2001b). Who serves Satan? A demographic and ideological profile. *Marburg Journal of Religion*, 6(2), 1-25.
- Lewis, J. R. (2002). Diabolical authority: Anton LaVey, *The Satanic Bible* and the Satanist "tradition". *Marburg Journal of Religion*, 7(1), 1-16.
- Lewis, J. R. (2003). *Legitimizing new religions*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lewis, J. R. (2016). Infernal legitimacy. En J. A. Petersen (Ed.), *Contemporary religious Satanism: A critical anthology* (pp. 41-58). Routledge.
- Loewenthal, K. M. (2000). *The psychology of religion: A short introduction*. Oneworld.
- Mathews, C. (2009). *Modern satanism: Anatomy of a radical subculture*. Praeger.
- McGrath, M. (2002). *Demons of the modern world*. Prometheus Books.
- Meyer, M. (2000). *Philosophy and the passions: Toward a history of human nature*. The Pennsylvania State University Press.
- Muwowo, S. & Buitendag, J. (2010). A critical assessment of Anton Szandor LaVey's Philosophy of Indulgence as a dogma based assault on Scripture. *Verbum et Ecclesia*, 31(1), 1-7.
- nejadiran, M. & Hesam ghazi, R. (2021). Nietzsche's critique of Christian morality and its impact on The Satanic Bible of Anton LaVey. *Jostarha-ye Falsafe-ye Din*, 9(1), 245-263. <http://dx.doi.org/10.22034/rs.2021.32057.1393>
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion and Spirituality*. Springer.
- O'Grady, J. (1989). *The prince of darkness: The devil in history, religion and the human psyche*. Element Books.
- Pagels, E. (1996). *The origin of Satan*. Vintage Books.
- Paloutzian, R. F. (2017). *Invitation to the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Peck, M. S. (2005). *Glimpses of the devil: A psychiatrist's personal accounts of possession, exorcism, and redemption*. Simon and Schuster.

- Pérez-Delgado, E., Samper García, P. & Soler Bardissa, J. V. (2000). La psicología de la religión en la historia de la psicología más reciente. *Revista de Historia de la Psicología*, 21(2-3), 613-622.
- Petersen, J. A. (2009). Satanists and nuts: The role of schisms in modern Satanism. En J. R. Lewis & S. M. Lewis (Eds.), *Sacred schisms: How religions divide* (pp. 218-247). Cambridge University Press.
- Petersen, J. A. (2012). The seeds of Satan: Conceptions of magic in contemporary Satanism. *Aries*, 12(1), 91-129.
- Petersen, J. A. (2013). The carnival of Dr. LaVey: Articulations of transgression in modern Satanism. En P. Faxneld & J. A. Petersen (Eds.), *The Devil's party: Satanism in modernity* (pp. 167-189). Oxford University Press.
- Petersen, J. A. (2015). Contemporary Satanism. En C. Partridge (Ed.), *The occult world* (pp. 396-405). Routledge.
- Petersen, J. A. & Dyrendal, A. (2012). Satanism. En O. Hammer & M. Rothstein (Eds.), *The Cambridge companion to new religious movements* (pp. 215-230). Cambridge University Press.
- Redbeard, R. (1999). *Might is right or the survival of the fittest*. 14 Word Press (publicación original: 1890).
- Richards, G. (2010). *Putting psychology in its place: A critical historical overview*. Routledge.
- Richardson, J. T., Best, J. & Bromley, D. (2017). Satanism as a social problem. En J. T. Richardson, J. Best & D. G. Bromley (Eds.), *The satanism scare* (pp. 3-17). Routledge.
- Rudman, L. A. & Saud, L. H. (2020). Justifying social inequalities: The role of social Darwinism. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 46(7), 1139-1155.
- Russell, J. B. (1977). *The Devil: Perceptions of evil from antiquity to primitive Christianity*. Cornell University Press.
- Russell, J. B. (2014). Devil. En D. A. Leeming (Ed.). (2014). *Encyclopedia of Psychology and Religion* (pp. 497-500). Springer.

- Russell, J. B. (2017). The historical Satan. En J. T. Richardson, J. Best & D. G. Bromley (Eds.), *The satanism scare* (pp. 41-48). Routledge.
- Sadik-Ogli, N. (s/f). *The satanic musical of Anton Szandor LaVey*. https://www.academia.edu/45595173/The_Music_of_Anton_Szandor_LaVey_by_Nikolai_Sadik_Ogli
- Santos, S. F. (2018). A religião como ilusão em Freud. *Analytica*, 7(12), 84-99.
- Spangenberg, I. (2013). A brief history of belief in the Devil (950 BCE-70 CE). *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 39, 213-245.
- Starbuck, E. D. (1899). *The Psychology of Religion: An empirical study of the growth of religious consciousness*. Walter Scott Limited.
- Stein, M. (1999). *Jung on Christianity*. Princeton University Press.
- Struck, P. T. (2016). *Divination and human nature: A cognitive history of intuition in classical antiquity*. Princeton University Press.
- Timon, C. E. (2016). What is magic to the LaVeyan-Satanist ideal type?: A content-analysis of the Satanic Bible's descriptions of magic, *Anthropology Summer Fellows*, 1. https://digitalcommons.ursinus.edu/anth_sum/
- Tokarey, S. (1986). *History of Religion*. Progress Publishers.
- Twelftree, G. H. (1993). *Jesus the exorcist: A contribution to the study of the historical Jesus*. Mohr.
- Van Luijk, R. (2016). *Children of Lucifer: The origins of modern religious Satanism*. Oxford University Press.
- Van Slyke, J. A. (2016). Why don't abstinence education programs work? (and other puzzles): Exploring causal variables in sexual selectionist theories of religion. En D. J. Slone & J. A. Van Slyke (Eds.), *The attraction of religion: A new evolutionary psychology of religion* (pp. 11-27). Bloomsbury Academic.
- Vaughan, A. (2015). *The Eagles FAQ: All that's left to know about classic rock's superstars*. Backbeat Books.
- Villegas Besora, M. (2018). *Psicología de los siete pecados capitales*. Herder.

Wallis Budge, E. A. (1904). *The Gods of the Egyptians or studies in Egyptian mythology, Volume II*. The Open Court Publishing Company.

White, M. H. & Gregorius, F. (2019). The Satanic Temple: Secularist activism and occulture in the American political landscape. *International Journal for the Study of New Religions*, 10(1), 89-110.

Wightman, G. J. (2015). *The origins of religion in the Paleolithic*. Rowman & Littlefield.

Wray, T. J., & Mobley, G. (2005). *The birth of Satan: Tracing the devil's biblical roots*. Palgrave Macmillan.

Wright, L. (1993). *Saints and Sinners: Walker Railey, Jimmy Swaggart, Madalyn Murray O'Hair, Anton LaVey, Will Campbell, Matthew Fox*. Vintage Books.

Recibido: 15 de abril de 2024

Revisado: 5 de junio de 2024

Aceptado: 16 de junio de 2024

