

Artículo

Análisis del Concepto Clásico del *Daímon* y su Relación con los Estados Patológicos de la Consciencia

Juan Manuel de Faramiñán Fernández-Figares 

ESIC University/ EIG Granada (España)

INFORMACIÓN

Recibido: 15/09/2025

Aceptado: 31/10/2025

Palabras clave:

Daímon

Consciencia

Inconsciente

Patología

Trastorno

Personalidad

Clásico

Transformación

RESUMEN

Este artículo examina la figura clásica del *daimon* y su relación con la consciencia, entendidos ambas como dimensiones complementarias de la experiencia humana. El *daimon*, enraizado en la tradición griega y en posteriores interpretaciones filosóficas, se presenta como una fuerza irracional e inconsciente, un impulso interior que orienta hacia la acción, la creatividad y la realización personal. Lejos de constituir un mero símbolo mitológico, representa las energías latentes e intuitivas que guían la existencia más allá del cálculo racional. La consciencia, en contraste, se configura como un continente racional y conceptual que dota de orden, coherencia y estabilidad, permitiendo al sujeto mantener la cordura ante la complejidad del mundo y de la vida. El análisis de la tensión dialéctica entre ambos elementos —el *daimon* como potencia generadora y pre-racional y la consciencia como principio reflexivo y ordenador— sugiere que el desarrollo humano no puede reducirse ni al control racional ni al puro impulso instintivo. Ambos polos deben comprenderse como constitutivos y necesarios. El estudio subraya que ignorar uno de ellos conduce al desequilibrio: una entrega excesiva al *daimon* puede derivar en estados patológicos de la mente, mientras que la negación de lo inconsciente empobrece la vitalidad de la consciencia.

Analysis of the Classical Concept of the *Daimon* and its Relation to the Pathological States of Consciousness

ABSTRACT

This article explores the classical figure of the *daimon* and its relationship to human consciousness, interpreting both as complementary dimensions of the self. The *daimon*, rooted in Greek thought and later philosophical traditions, is understood as an irrational and unconscious force, an inner impulse that drives action, creativity, and self-realization. Far from being a mere mythological symbol, it represents the hidden energies and instincts that orient human existence beyond rational calculation. Consciousness, in contrast, is described as a rational and conceptual framework that provides order, coherence, and stability. It allows the subject to maintain sanity in the face of the complexity of life and the unpredictability of the world. By analysing the dialectical tension between these two elements—the *daimon* as a generative, pre-rational power and consciousness as a reflective, ordering principle—the article suggests that human development cannot be reduced to rational control nor to instinctual drive alone. Instead, both dimensions must be understood as mutually constitutive. The study highlights that ignoring either pole leads to imbalance: an excessive submission to the *daimon* may result in pathological states, while the denial of unconscious impulses impoverishes the vitality of consciousness.

Keywords:

Daimon

Consciousness

Unconscious

Pathology

Disorder

Personality

Classical

Transformation

Citar como: de Faramiñán, J. M. (2026). Análisis del concepto clásico del *Daímon* y su relación con los estados patológicos de la consciencia. *Revista de Psicoterapia*, 37(133), 43-48. <https://doi.org/10.5944/rdp.v37i133.46601>

Autor y e-mail de correspondencia: Juan Manuel de Faramiñán Fernández-Figares, faraminan@maatasesores.com

Este artículo está publicado bajo Licencia Creative Commons 4.0 CC-BY-NC

Introducción

Resulta difícil definir y atrapar en un solo concepto esa otredad interna a la que llamamos consciencia, que se desliga del concepto de conciencia como mero estado arousal de alerta y atención, y que nos invita a aceptar la vida también como una experiencia interna plena de colores y matices. Ese otro yo con quien a menudo dialogamos y que muchas veces parece asomarse a nuestra vida de una manera indiscreta. Su naturaleza es tan indeterminada que aun hoy su definición varía dependiendo del entorno e incluso de la línea de pensamiento que trate de apresarla. La principal dicotomía, y de la que parten la mayoría de las teorías, es la de la posible diferenciación entre mente y cuerpo o, en el ámbito específico de la mente, la de una distinción entre lo psicológico y lo fenoménico (Chalmers, 1999, pp. 35-41).

Esta última diferenciación nos interesa especialmente para nuestro campo de estudio, pues aporta un marco lo suficientemente amplio como para incluir en él a las experiencias de la consciencia desde un punto de vista subjetivo y, de forma más específica, la de aquellas en las que sus límites se desdibujan y dejan al sujeto a merced de sí mismo. Cabe apuntar, no obstante, que incluso algunas visiones eminentemente fisiológicas y materialistas, que reducen la mente y la consciencia a meros constructos provocados por la actividad cerebral, dejan lo suficientemente abiertos los márgenes de la experiencia individual como para poder admitir la existencia de “un yo” más allá de lo corporal (Metzinger, 2018, pp. 112-117). En otras palabras, admiten la posibilidad de percibir un otro yo, una presencia interna que de forma misteriosa se comunica con aquel que abre los oídos del alma para escucharse a sí mismo. Lo interesante de todo esto es que esta otredad es muy similar a la que en el mundo clásico se definía con el nombre de *daimon*, un ser interior que nos impulsa y nos guía, y que también nos transmite información proveniente de nuestras más profundas esencias, de las entrañas del alma, como una forma de meta-consciencia no racional, sino intuitiva.

En cualquier caso, la postura más adecuada y al mismo tiempo complementaria desde el punto de vista psicológico para integrar y relacionar el concepto de la consciencia con esta figura clásica del *daimon* —e incluso para entender y arrojar algo más de luz sobre los estados intermedios e incluso patológicos en los que la consciencia se diluye o aparentemente no está presente— es, a nuestro juicio, la que aporta Carl Gustav Jung. Para él, la consciencia no constituye todo lo que el sujeto considera como su vida psíquica, sino que esta es apenas una pequeña parte de ella (Jung, 2015a, p. 144). Es decir, que el ego, el yo, no es el centro de la personalidad, sino solo un elemento o parte de una totalidad psíquica mucho mayor que, por definición, es también inconsciente (Jung, 2011, pp. 7-11). La cara oculta de la psique —como podría definirse—, que no solo tiene autonomía, sino que se expresa como una potencia vital, como un impulso que proviene del interior y que condiciona mucho más el comportamiento humano de lo que este estaría dispuesto a reconocer:

Ninguna voluntad consciente sustituirá jamás a la larga el impulso vital. Este impulso nos viene del interior como un Debe, Voluntad o Mandato, y cuando le designamos tal como siempre se ha visto, con el nombre de *daimon* personal expresamos cuanto menos acentuadamente el estado de cosas psicológico (Jung, 1964, p. 407).

Este inconsciente, siguiendo con Jung, se compone de elementos arquetípicos, básicamente estructurales, que son parte de una

herencia psíquica común y que permiten organizar la experiencia del sujeto, tanto si esta ha sido percibida de forma consciente como si no (Jung, 1997, pp. 69-73). Dicho de otro modo, a través de esta configuración, el sujeto administra sus vivencias con su inevitable carga emotiva y les asigna un lugar y un valor en el interior de su psique, les asigna una imagen y un carácter simbólico. La tarea de la consciencia es ampliar sus límites complementándose con los contenidos de lo inconsciente (Jacobi, 1963, p. 193) gracias al lenguaje de las imágenes y de los símbolos como conectores entre estas dos realidades (Neumann, 1981, p. 47).

La finalidad de este proceso de la consciencia es integrarse de manera natural y complementaria en el *sí-mismo*, una totalidad que corresponde no solo a las vivencias del yo y de la consciencia, sino también al contenido de lo inconsciente que se nutre, a su vez, tanto de la experiencia individual como de la colectiva (Jung, 2016, p. 92). Este sujeto integrador de lo consciente e inconsciente es, para Jung, un ser completo, un individuo que ha alcanzado la totalidad de sí mismo a través de lo que él denominó *proceso de individuación*, una transformación mediante la cual el ser humano se convierte en lo que está destinado a ser por naturaleza, llegar a ser él mismo (Jung, 1993, p. 69).

Aparece así en el interior del sujeto una suerte de diálogo, una voz que proviene de la profundidad y otra que corresponde a la voz de este tiempo. La una íntimamente vinculada con nuestro concepto del inconsciente y la otra con la consciencia. Sin embargo, este proceso natural de integración de las vivencias inconscientes en la esfera de la consciencia, la *función transcendente* en la definición junguiana, puede precipitarse por diferentes motivos: enfermedad, una experiencia traumática, rigidez psicológica, miedo a lo inexplicable o simplemente por falta de conocimiento del lenguaje simbólico con el que nuestro mundo interior se comunica con nosotros:

Así pues, el que, instigado por su *daimon*, se atreve a traspasar los límites de la fase de transición entra propiamente en lo jamás hollado, en donde no se entra, donde ya no encuentran caminos seguros que le guíen ni techo protector sobre él (Jung, 1964, p. 403).

Es entonces cuando pueden precipitarse los estados patológicos de la mente, las disociaciones, los trastornos de la personalidad o simplemente la pérdida de control sobre las pulsiones, las emociones e incluso los pensamientos. La voz de la profundidad y la de este tiempo se confunden, al difuminarse sus límites, y el sujeto empieza a dudar sobre qué es real y qué no lo es. Llegado este punto la vida interior se torna confusa y la persona se siente a merced de una tormenta que surge de su propio centro, ahora desdibujado, que lo zarandea lanzándolo de aquí para allá dejando un escenario de angustia y desolación a su paso. Sin embargo, aun en el ojo del huracán se puede encontrar algo de calma y, si quien se padece a sí mismo aprende a escuchar y descifrar el lenguaje de sus propios vientos, queda un resquicio de esperanza, una hendidura en la firme roca por la que escudriñar algunos de los secretos motivos que, como Bóreas, soplan escondidos desde las remotas esquinas del alma.

El artífice de esta voz interior es, para Jung, el *ánima*, y para nosotros, el *daimon*, un arquetipo que encarna aspectos del psiquismo como son lo creativo, la vía de acceso al inconsciente o a la emocionalidad (Morales, 2020, pp. 215 ss.). Dicho de otro modo, es el representante interior de las potencialidades ocultas del sujeto, de sus más hondas percepciones y sus vivencias más profundas. Tanto el *ánima* como el *daimon* también se expresan mediante el

vasto y riquísimo acervo simbólico de la humanidad, como si su profundidad llegase a fundirse en el abismo de los otros, por lo que es imperativo conocer este lenguaje para entenderlo. Es, de alguna forma, lo más parecido a una *presencia divina, numinosa*, que puede generar incluso un cierto temor al percibirla y que es interpretado a *prêsence*, algo que posee entidad, que está presente y cuya entidad tiene carácter personal (Otto, 2009, p. 62).

Por todo ello, también para Jung, el *ánima*, esta voz interior que media entre nuestro mundo interno e inconsciente y la esfera de nuestra consciencia y nuestro yo, puede ser relacionada con el *daímon*, como una presencia de carácter divino que nos eleva hacia la parte más sutil de nuestro ser. No obstante, para Jung, el *daímon* también puede relacionarse con la figura del *ánimus*, la contraparte masculina del *ánima* que representa el sustrato racional, la capacidad racional y lógica y los límites propios del pensamiento concreto, de ahí su relación, digna de estudio, con lo dionisiaco y lo apolíneo:

No sólo los dioses pertenecen a las figuras de lo inconsciente, sino también *ánimus* y *ánima*. Wilhelm traduce la palabra *hun* como *ánimus* y efectivamente el concepto *ánimus* se adecua perfectamente a *hun*, cuyo signo escrito está compuesto por el signo de “nubes” y el de *daímon*. Así *hun* significa “demon de las nubes”, un alma de hálito superior, perteneciente al principio yang y, por lo tanto, masculino (Jung, 2015b, p. 31).

En cualquier caso, lo que nos interesa en este momento es su expresión como *daímon-ánima*, pues de este modo se presenta como una presencia meta-racional, es decir, inconsciente, como una expresión de algo que está más allá del sujeto, pero que al mismo tiempo está integrado en él, como algo que sin conocer es conocedor de todas las cosas, pues sus raíces se nutren en el océano primordial de la mente universal. Es el *Agathodaimon*, la serpiente a la que los romanos rendían culto, a la que Filón consideraba como el animal más espiritual, y cuya forma serpentina, su sangre fría, su organización cerebral primitiva e incluso su falta de vinculación con el ser humano, nos provocan esa mezcla de fascinación y terror que es tan propia de lo inconsciente y que lo convierte en un símbolo de la desconsiderada impulsividad y la natural *sophía* o sabiduría que tiene todo arquetipo (Jung, 2015b, p. 308).

Para Jung, admitir esta presencia como una realidad inherente al ser humano es muy importante: “en vez de buscar otra vez la confirmación del *daímon* como una ilusión, el hombre occidental debería volver a experimentar la realidad de esta ilusión” (Jung, 2015b, p. 30). Porque esta voz interior nos acerca invariablemente a nuestra verdadera esencia, nos llama, nos reclama el cumplimiento de algún viejo pacto que cumplir, nos avoca a ser quienes de alguna manera ya somos, aunque aún no lo sepamos. De ahí que para Hillman el *daímon* esté en estrecha relación con la vocación, con aquello que nos impele, a través del amor y desde el interior, a ser lo que estamos destinados a ser, lo que es necesario que seamos (Hillman, 1998, pp. 19-21), o, en palabras de Ortega:

Una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que, como un hilo de agua, asciende en nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: “llega a ser el que eres”; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma, la voz de la personal vocación. El yo auténtico de cada hombre es su vocación (Ortega y Gasset, 1965, pp. 513-514).

Esta especie de destino que el *daímon* nos reclama, como la propia vida, no está sujeto ni a la moral ni a las expectativas que cada ser humano pueda tener, sino que más bien se expresa a pesar del propio individuo, como una fuerza que impulsa, a veces trágicamente, a vivir determinadas experiencias. Por eso Jung ve a *Eros*, el amor, como un dios que con sus flechas dirige nuestra voluntad de forma inconsciente y muchas veces con un resultado trágico hacia aquello con lo que irremediamente va a quedar ligado a nuestro destino, una divinidad que, no en vano, es también representada como un *daímon*:

En este lugar me veo obligado a mencionar que junto al campo de la reflexión existe otro terreno no igualmente extenso, sino extendiéndose más lejos, en el que la concepción y representación intelectuales hallan apenas de qué poder adueñarse. Es el campo de *Eros*. El antiguo *Eros* en su pleno sentido, un dios, cuya divinidad transciende los límites de lo humano y por ello no puede concebirse ni representarse. Podría aventurarme en este *daímon*, como tantos otros antes que yo lo han intentado, cuyas actividades se extienden desde los espacios infinitos del cielo hasta los abismos tenebrosos del infierno (Jung, 1964, p. 412).

Como acertadamente advierte Remedios Ávila, de esta forma trágica es como la vida enseña, y “esta enseñanza se diferencia de la filosofía práctica: si la ética nos dice qué debemos hacer, la tragedia, entre otras cosas, revela quiénes somos teniendo en cuenta el modo en el que actuamos. Revela el carácter” (Ávila, 2018, p. 17).

En este sentido, la sentencia de Heráclito recogida por Plutarco “el carácter de un hombre es su *demon*” (Plutarco, 1996, I.1d), y que a menudo se traduce por *destino*, es muy clara: el *daímon* es todo aquello que debemos ser, todo aquello que necesitamos hacer. Precisamente es su carácter ambiguo e intermedio el que hace que los *daímones* sean entidades “necesarias para el desarrollo tanto del ser humano como del universo, ya que su labor mediadora da cohesión a la totalidad y permite la comunicación entre los contrarios, entre lo bueno y lo malo, lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra” (Faramiñán, 2020, p. 91).

El *Daímon*, la Consciencia y los Trastornos de la Personalidad

Como contraparte, la consciencia se configura como un continente racional y conceptual que dota de orden, coherencia y estabilidad, permitiendo al sujeto mantener la cordura ante la complejidad del mundo y de la vida, un límite necesario para apresar su inmensidad incontenible, para poder Ser. Porque al igual que nuestra concepción de lo que es el mundo está predeterminada por lo que podemos definir a través de nuestros sentidos, para algunos también a través del lenguaje (Wittgenstein, 1992, *Tractatus* 5.6), nuestra psique muestra un patrón similar respecto de las ideas y los conceptos, especialmente respecto de la idea y el concepto que tenemos de nosotros mismos. Dicho de otro modo, lo que podemos saber de la vida en su triple acepción clásica: yo, los demás y el mundo, está condicionado por ese tercer elemento, dúctil y serpentino, que es la consciencia, y que, aunque tiene la capacidad de integrar aun aquellas cosas que aparentemente son contradictorias, generalmente disecciona quirúrgicamente la realidad en pares de opuestos. De ahí que el vivir esté tan relacionado con la consciencia, con el *daímon* y con el cómo nos percibimos a nosotros mismos, a los demás y al mundo sin que

ninguno de estos aspectos sea excluyente, porque es la relación natural entre el *daímon* y nuestra consciencia la que puede darnos esa perspectiva holística, integradora, que verdaderamente nos acerque a los demás, al mundo y a nosotros mismos:

Se presenta entonces un nuevo problema que consiste en la relación de *Nous* (pensar) y *Dáimon* (demonio) ya que desde este momento el pensar no podría estar separado de la voz demoníaca, de esa voz interior que va a dar lugar al espacio de la locura compartida entre los hombres y los dioses (Lossada, 2022, p. 39).

Cuando estos límites de la consciencia se traspasan, cuando aparece y toma el control el *daímon* o el *ánima* y los contornos de la vida se difuminan, el sólido suelo ya no cumple su función estabilizadora y la percepción del tiempo y el espacio se vuelve elástica, en ese momento es muy difícil determinar lo que es real y lo que no. El problema epistemológico es que es probable que el acceso a lo real esté más allá de nuestros propios límites, de los marcos conceptuales impuestos por nuestra personalidad y las herramientas perceptoras que la constituyen. Por esta razón, cuando desaparecen los límites, aparecen los trastornos, especialmente los relativos a la personalidad, porque es muy difícil que la identidad del sujeto se mantenga suspendida en lo indeterminado, en lo inaprensible, en un espacio donde no existe ni el arriba ni el abajo, ni el dentro ni el fuera, donde el tiempo es sincrónico y asíncrónico de forma simultánea.

Para enumerar algunos de estos trastornos, y sin ánimo de ser exhaustivos, podemos valernos de la lista establecida por el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM-5, en su Sección III), aunque sin entrar en evaluaciones de grado ni cuantitativas:

- Trastorno límite de la personalidad
- Trastorno obsesivo-compulsivo de la personalidad
- Trastorno evitativo de la personalidad
- Trastorno esquizotípico de la personalidad
- Trastorno antisocial de la personalidad
- Trastorno narcisista de la personalidad

Si observamos cada uno de ellos, podemos ver cómo en todos existe una alteración en la manera de pensar y sentir con respecto a algo o alguien, ya se trate de otro ser o cosa, o de nosotros mismos. En todos se puede intuir una pulsión interna que lleva a transgredir y forzar lo que ha sido aceptado hasta el momento, lo cual constituye también un presupuesto básico en el desarrollo del individuo, pero que se vuelve patológico al llegar a un determinado punto. Es evidente que definir este límite es, no solo arriesgado, sino potencialmente peligroso para una sociedad tan acostumbrada a lo “políticamente correcto”, tan estandarizada que, como en el mito de Procusto, utiliza una única medida de corte para todos:

Aspectos como la incapacidad para separar claramente los comportamientos normales de los patológicos, la comorbilidad, la inflación de diagnósticos, o la medicalización han supuesto un obstáculo importante en la búsqueda de aceptación del DSM y han generado el rechazo de especialistas e instituciones del ámbito psiquiátrico (García-Zabaleta, 2018, p. 368).

Es necesario, por tanto, acercarse al trastorno con cautela, pues en muchos casos este puede ser un síntoma de transformación, de crecimiento, de toma de consciencia. Al fin y al cabo, el ser humano avanza aun cuando parece retroceder y necesita expandir sus límites

desde los primeros instantes de su vida, necesita romper las falsas puertas que lo constriñen, los velos que ocultan su circunstancia. Pero este desgarrar, este romper y empujar es doloroso y arriesgado, porque vivir es ensuciarse y gastarse, es un darse a la vida por completo. El gran dilema es cómo y quién determina los límites, es decir, dónde se establece la frontera de la locura, de lo correcto, el punto exacto en el que el diálogo interior de todo individuo despierto se convierte en un trastorno, en qué momento el afán de perfección y el temor supersticioso se nos van de las manos, en qué instante el temor a la evidente agresividad humana con sus mezquindades y miserias se vuelve un problema, o cuál es el criterio para considerar que el necesario amor propio, la urgencia de sentirnos importantes y útiles, de ser especiales y queridos, se extralimita convirtiéndonos en monstruos víctimas de nosotros mismos.

Es posible que el camino de la vida no esté circundado por señales, vallados ni veredas, que como ríos o venas recortan la inexplorada planicie de la existencia humana, sino que, como un océano, carezca de contornos. Quizá tan solo se pueda transitar resolviendo lo contradictorio, reconciliando las falsas dicotomías del pensamiento que fracturan al mundo y la vida en pares de opuestos: arriba y abajo, dentro y fuera, bueno y malo, luz y oscuridad. Una dualidad que Nietzsche representó muy bien en la búsqueda del equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco (Nietzsche, 2004, pp. 41-42), en esa apertura al abismo metamórfico de la vida en la que el individuo termina por transformarse mediante un inaplazable reencuentro consigo mismo y en donde lo consciente y lo inconsciente son percibidos como los dos extremos de un mismo ser.

Estas son las puertas por la que Fausto (Goethe, 2014, p. 61) se aventura a cruzar y por las que “todos prefieren pasar de largo”, son los límites del espacio y del tiempo que solo tienen su validez en términos racionales, es decir, tan sólo resultan útiles para comprender el mundo en parámetros lógicos y discursivos. Sin embargo, la experiencia, aunque no siempre sea consciente, tiene la capacidad de trascender estas barreras, pero siempre que el sujeto haya sido capaz de despertar una suerte de intuición o percepción profunda de la vida que le permita no solo mirar, sino *ver*. Esta visión de las cosas que permanecen ocultas tan solo puede provenir de dentro, de ese *daímon* que muchas veces actúa como un genio protector, una luz o una meta-consciencia que nos guía a través de nuestros propios impulsos y necesidades (Hillman, 1998, p. 24), de nuestros propios miedos y debilidades. Y no solo en lo considerado apropiado, sino que, de forma ambigua, hace que la presencia del mal y del error tengan también un marcado papel pedagógico.

Es probable que la labor de las pasiones sea, desde este punto de vista, la de empujar al sujeto para que pueda tener la experiencia del *pathos* de la vida, de lo patológico, la vivencia de sus propios anhelos y aspiraciones, de sus miedos y temores, mediante la ruptura de sus límites internos, para que finalmente aprenda a discernir y a vivir. Acaso esta sea la gran enseñanza de toda la vida:

La de que es necesario renunciar a cualquier tipo de aspiración y soltar las riendas de la vida para permitir que esta sea la que nos sorprenda, desistir incluso de la salvación de nuestra alma y liberarla con ello del miedo y las limitaciones, legitimando de este modo su presencia en el instante presente (Faramiñán, 2020, p. 122).

Y es que, quién sabe, es posible que tan solo tras la renuncia a uno mismo y a cualquier atisbo de salvación, a la entrega voluntaria al *daímon* y sus designios, pueda el ser humano liberarse del pesado

yugo de sus propios deseos. Aunque para llegar a este punto tenga que pasar por un largo y doloroso proceso de *katarsis*, un literal *descensus ad inferos*, una *katábasis* que permita al *daimon* ejercer su verdadero papel como guía psicopómpico (del griego *psychopompós* “conductor de almas”).

Es en este punto donde encontramos la íntima relación que tiene el *daimon* con la consciencia, con el entendimiento y con el discernimiento, pues se debe tener en cuenta que el impulso del *daimon* es el que hace que nuestra consciencia se expanda y alcance las capas más altas y profundas de la vida. Por eso su fuerza es en cierto modo consustancial al ser humano, aunque depende de la capacidad de cada sujeto, pues tan solo pueda llevar a este un poco más allá de donde se encuentra y siempre con fundamento en el impulso de la necesidad que le impele a vivir.

De este modo, como apuntaba Platón (1986), el *Destino*, aunque probablemente no sea más que el cúmulo indeterminado de causas y efectos que tejen el enmarañado telar de la vida, se expresa también en la forma del *daimon* (República, X 617c y 620e). Es, de esta forma, la expresión de una ley inevitable, una fuerza interna que impulsa al sujeto a vivir, más allá de la moral y las concepciones teórico-conceptuales del momento histórico en el que le haya tocado vivir. Por todo ello, ante el envite del *daimon*, es muy importante que cada ser humano mantenga siempre la consciencia despierta, como un faro que alumbró su camino y le permite ejercer el dominio sobre sí mismo, ampliando poco a poco su esfera de percepción sobre lo que hasta ese momento es inconsciente, pues como apunta González-García:

Es importante distinguir... entre *daimon* (*Dämon*) y el diablo (*Teufel*), entre la versión griega del *daimon*, o demonio interior que nos impulsa a actuar de una determinada manera, y la versión cristiana del diablo o principio del mal, que, desde fuera de nosotros, impone sus condiciones. Sin embargo, en muchas ocasiones, la diferencia entre los dos principios interior y exterior, subjetivo y objetivo, no es tan clara, pues el individuo genera el mal fuera de sí mismo o también puede encarnarse en él el diablo, haciendo que la versión griega del *daimon* interior se transforme en la versión cristiana del *daimonion* (González-García, 1992, p. 144).

El *daimon* representa la verdadera vocación, aquello a lo que el sujeto se siente naturalmente avocado y que de forma inherente lo lleva a sentirse útil a sí mismo y a los demás. Porque el *daimon* también es un símbolo de lo potencial, de lo que está latente, de todas aquellas promesas que son intuitivas y de alguna manera soñadas en la infancia, y que cuando se truncan nos hacen zozobrar y caer en el vacío de la vida. También de los nudos y los internos dolores inconfesables, aun para nosotros mismos, que dormitan escondidos en las hendiduras y recovecos de nuestra psique, aquellos que solo la mano firme y al mismo tiempo serena del psicoterapeuta puede ayudar a liberar. Porque hemos de aceptar que estamos todos un poco perdidos, un poco solos, constantemente al borde del delirio y que nos necesitamos los unos a los otros; que equivocarnos, tropezar y caer nos vuelve más humanos, más comprensivos y nos acerca a esa entidad abstracta que denominamos “el otro”. Y es que muchas veces la enfermedad no es sino dolor y resistencia a la transformación, al cambio, a la pérdida y el miedo a lo desconocido. Es enfrenar lo que nadie quiere ver, lo que nadie quiere admitir, el lado oscuro de la vida, sus sombras y profundidades, en las que

a veces tropezamos y caemos sin culpa ni mérito, pero que no podemos obviar ni negar.

Conclusión

De todo ello se deduce que, sin aceptar la presencia interior de eso a lo que podemos llamar *daimon*, la experiencia secuencial de la vida no llegaría a pasar nunca del plano de lo subjetivo, pues su magia radica precisamente en hacer que el ser humano transgreda sus propios límites y descubra, poco a poco, quién es él y qué es la vida. Este es sin duda un camino lento y progresivo, arriesgado, que lo lleva a una alternancia entre lo que *es* y lo que *cree ser* y que termina por resolverse en lo que Ortega denomina el drama de la vida: “la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en potencia” (Ortega y Gasset, 2004, p. 51). De esta manera, el *daimon* saca al individuo de su espacio de confort y aparente calma y lo sitúa frente a la inefable compañía de sí mismo; mediante la negación permanente de todo lo evidente, destruye los muros que lo mantienen dentro de los cánones preestablecidos. No obstante, una entrega excesiva al *daimon* puede derivar en estados patológicos, mientras que la negación de lo inconsciente empobrece la vitalidad de la consciencia. Su vivencia integrada, sin embargo, posibilita en el individuo la expresión de su verdadera vocación como expresión de su “sí mismo” en el mundo y para el mundo, de ahí su relación con la profesión y, concretamente, con la labor vocacional del terapeuta como guía para otros y como sujeto de esa misma potencia interior en desarrollo, pues, a decir de Ortega:

Los sujetos que integran un gremio han ido a él, de su grado, por sentir afinidades entre la vida que ese oficio proporciona y su *ethos* personal. Es más, elegir oficio es, en la normalidad, uno de los actos personales que más directamente emanan del *ethos* privado. Antes se llamaba a esto “vocación”, es decir, un “sentirse llamado” por las más misteriosas, latentes y sugestivas voces interiores. Esas voces son el *ethos* (Ortega y Gasset, 2007, p. 755).

Por todo ello, consideramos que a la hora de hacer frente a una patología psicológica como las descritas en este artículo u otras de distinta índole, puede ser interesante tener en cuenta la presencia del *daimon* como una realidad interior del paciente. Lo considerado patológico es, a menudo, el resultado de la fricción que se produce entre lo que vivimos y las reglas preestablecidas en nuestra sociedad, que no siempre coinciden y que generalmente vienen acompañadas de valoraciones de tipo moral. El ser humano es un conjunto de piezas con vida propia y autonomía, con pulsiones y voliciones de distinto tipo que no siempre coinciden, por lo que no es difícil considerarlo como un ser contradictorio por naturaleza, pues vive en un eterno dilema moral. Sin embargo, hay en cada uno de nosotros un anhelo de unidad, de identidad, un “algo” que reclama su derecho propio para poder ser, una voluntad de poder ser. Pero este ser en potencia no es una entidad aparte, sino el resultado de la armonización de todas las demás, una *coincidentia oppositorum* capaz de integrar lo aparentemente incompatible: lo de antes, lo de ahora y lo de mañana; lo de dentro y lo de fuera; lo de arriba y lo de abajo. De este mismo modo nos invita a reflexionar Ortega respecto de la felicidad y el malestar que provienen de la comprensión o no de ese llamado interior:

Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación [...] El problema

sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo (Ortega y Gasset, 1964, p. 423-424).

Tenemos que aceptar que el sufrimiento es también un síntoma de transformación, de crecimiento, de ruptura y renacimiento, pero nuestra sociedad está tan habituada al confort, a la búsqueda incesante del placer y el descanso, que ya no sabe ni cómo canalizarlo. Por ello el sufrimiento abrume, bloquee e incapacite, de tal forma que “algo” tiene que salir en auxilio del sujeto detenido, algo de dentro de sí mismo, una fuerza ancestral que lo saque del estatismo anestesiante y lo lance a la acción, que lo impulse a vivir. Desde este punto de vista, el *daímon* es la viva representación del *pathos* de la vida, del impulso trágico y el rechinar de dientes ante el empuje y la lucha por la vida, de lo inasible e incomprensible. Porque el *daímon* es todo aquello que no vemos, el otro lado, lo que está oculto sin dejar de estar presente. De ahí que, al confrontar otro rostro ante el nuestro, ya sea este el de un paciente, un amigo o un familiar, no podamos conformarnos con ver tan solo lo aparentemente evidente, sino que vamos a tener que asumir también que estamos ante algo oculto que nos observa desde la profundidad, algo que ni siquiera el sujeto que nos mira conoce ni es consciente de su existencia, pero que sin embargo está, siempre está. Como quiso hacernos ver Jung grabando en la entrada de su residencia en Küsnacht la enigmática frase del oráculo de Delfos: “*Vocatus atque non vocatus deus aderit*”, que traducido reza: “Invocado o no invocado, Dios está presente”.

Conflicto de Intereses

El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

Referencias

- Ávila, R. (2018). *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*. Trotta.
- Chalmers, D. J. (1999). *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Gedisa.
- Faramiñán Fernández-Figares, J. M. (2020). *El Fausto de Goethe. Análisis simbólico y filosófico*. Comares.
- García-Zabaleta, O. (2018). Los problemas y limitaciones del DSM-5. El buen gobierno y la transparencia, a caballo entre la Ética y el Derecho. *DILEMATA, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 27, 367-391.
- Goethe, J. W. (2014). *Fausto*. Editorial Cátedra.
- González-García, J. M. (1992). *Las huellas de Fausto*. Tecnos.
- Hillman, J. (1998). *El código del alma*. Ediciones Martínez Roca, Planeta.
- Jacobi, J. (1963). *La psicología de C.G. Jung*. Espasa Calpe.
- Jung, C. G. (1964). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Seix Barral.
- Jung, C. G. (1993). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Paidós.
- Jung, C. G. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós.
- Jung, C. G. (2011). *Aión, Contribuciones al simbolismo del Sí-mismo*. OC 9/2. Trotta.
- Jung, C.G. (2015a). *La dinámica de lo inconsciente*. OC 8. Trotta.
- Jung, C. G. (2015b). *Estudios sobre representaciones alquímicas*. OC 13. Trotta.
- Jung, C. G. (2016). *Acerca de la psicología de la religión occidental y la religión oriental*. OC 11. Trotta.
- Lossada, C. A. (2022). *Antígona aparece*. Letra Viva.
- Metzinger, T. (2018). *El túnel del yo: Ciencia de la mente y mito del sujeto*. Enclave de libros.
- Morales, A. (2020). *En el diván de Jung. Un encuentro terapéutico*. Manuscritos.
- Neumann, E. (1981). *La conciencia: historia y significado*. Kairós.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Obras completas. Tomo VI*. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Obras completas. Tomo IX*. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Obras completas. Tomo VII: 1902-1925. Obra póstuma*. Fundación Ortega y Gasset/Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Carta a un alemán. Pidiendo un Goethe desde dentro*. Biblioteca Nueva.
- Otto, R. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso*. Trotta.
- Platón (1986). *Diálogos IV*. Editorial Gredos.
- Plutarco (1996). *Obras morales y de costumbres VIII*. Editorial Gredos.
- Wittgenstein, L. (1992). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial.