



Realidad desbordada: La imaginación daimónica

Reality overflowing: The daimonic imagination

Lic. Ernesto del Valle García , Lic. Yosnier Rojas Capote 

Universidad de Sofia en Costa Mesa, California, Estados Unidos / Universidad de la Habana, La Habana, Cuba.

✉ ernesto.delvalle@sofia.edu, yrojascapo.24@gmail.com

Fecha de recepción del manuscrito: 30/01/2024

Fecha de aceptación del manuscrito: 01/05/2024

Fecha de publicación: 19/05/2024

Resumen — El pensamiento moderno se ha caracterizado por enunciar en su discurso la pretensión epistémica de un saber universalista, eurocentrista y en extremo racionalista. Este no solo ha dejado fuera de sus marcos a otras culturas y sociedades, sino también saberes y dimensiones antropológicas del ser humano que preceden al desarrollo y despliegue de la razón como facultad. Tal es el caso de la imaginación, facultad humana destinada a ocupar un lugar problemático y ambiguo en la historia de las ideas de occidente; marginada por aquellas posturas historiográficas que interpretan el nacimiento de la ciencia como una disputa entre mito y logos. Donde las fantasías, sueños, ensoñaciones, revelaciones y experiencias místicas, carecen de estatus ontológico y están condenados a vivir en los límites de la ratio occidental. Frente a dicha desvalorización ontológica de la imaginación, y teniendo en cuenta la hermenéutica simbólica de Jung, y de otros autores afines, el presente artículo de corte ensayístico, tiene como finalidad el abordaje de la dimensión simbólica trascendente de la experiencia daimónica. La figura mitológica del daimon, como símbolo y no en su sentido literal y directo. Bajo la figura del daimon se puede comprender mejor la función unificadora del símbolo como dinamizador de la psique, que permite la conjunción de los opuestos como vehículo de la imaginación.

Palabras clave — Imaginación, Daimon, Símbolo, Mito, Realidad Psíquica.

Abstract — Modern thinking has been characterized by enunciating in its discourse the epistemic claim of a universalist, Eurocentric, and extremely rationalist knowledge. This has not only left other cultures and societies out of its frameworks, but also the knowledge and anthropological dimensions of the human being that precede the development and deployment of reason as a faculty. Such is the case of imagination, a human faculty destined to occupy a problematic and ambiguous place in the history of Western ideas; marginalized by those historiographical positions that interpret the birth of science as a dispute between myth and logos. Where fantasies, dreams, daydreams, revelations, and mystical experiences lack ontological status and are condemned to live within the limits of Western ratio. Faced with this ontological devaluation of the imagination, and considering the symbolic hermeneutics of Jung, and other related authors, the purpose of this essayistic article is to address the transcendent symbolic dimension of the daemonic experience. The mythological figure of the daemon, as a symbol and not in its literal and direct sense. Under the figure of the daemon, we can better understand the unifying function of the symbol as an energizer of the psyche, which allows the conjunction of opposites as a vehicle of the imagination.

Keywords — Imagination, Daemon, Symbol, Myth, Psychic Reality.

Para Citar: del Valle García, E., & Rojas Capote, Y. (2024). Realidad desbordada: La imaginación daimónica. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 6(16), 26–42. <https://doi.org/10.51528/dk.vol6.id143>



REALIDAD DESBORDADA LA IMAGINACIÓN DAIMÓNICA¹

El pensamiento moderno se ha caracterizado por enunciar en su discurso la pretensión epistémica de un saber universalista, eurocentrista y en extremo racionalista. Este no solo ha dejado fuera de sus marcos otras culturas y sociedades, sino también saberes y dimensiones antropológicas del ser humano que preceden al desarrollo y despliegue de la razón como facultad.

Tal es el caso de la imaginación, facultad humana destinada a ocupar un lugar problemático y ambiguo en la historia de las ideas de occidente; marginada por aquellas posturas historiográficas que interpretan el nacimiento de la ciencia como una disputa entre mito y logos. Donde las fantasías, sueños, ensoñaciones, revelaciones y experiencias místicas, carecen de estatus ontológico y están condenados a vivir en los límites de la ratio occidental.

Así reza el ya conocido esquema racionalista ilustrado (Mito-Ruptura-Logos), cuyo programa “era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 59). Programa que luego sería reabsorbido por el positivismo científico. El cual, en gran medida, es responsable de dicha interpretación lineal y reduccionista de la historia del pensamiento humano y de la expulsión de la imaginación en Occidente, de su simplificación y su desvalorización. Simplificación, porque desde el historicismo, y el científicismo, se hace un recorte de aquellos saberes de la imaginación que no tributen a la pureza del método científico y los hechos o causas reales del acontecimiento histórico. Y desvalorización en tanto queda marcada como una función meramente reproductiva de las imágenes, como un acto-reflejo.

Y es que, con la imaginación, la filosofía del racionalismo tendrá siempre esa especie de cuidado y desconfianza que se tiene con lo foráneo; se le emplea como a un instrumento imprescindible al que no se debe permitir desplegar todas sus posibilidades, so pena termine por estropear la labor de la Razón. Pues los productos de la imaginación no satisfacen el impulso racional del hombre por explicar el mundo en términos lógicos, científicos y racionales. Por el contrario, son experiencias y saberes que se resisten a la reducción o abstracción con que opera el racionalismo en la cultura occidental.

Según este esquema de interpretación, la imaginación habría que entenderla desde la historia de la liquidación del mito por el logos. Sin embargo, como bien señala Gadamer: “El paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí” (Gadamer, 1997, p. 20).

En el ámbito de la imaginación habitan los *daimones* de la razón, los dioses y criaturas encantadas de la mitología de todos los tiempos, así como también los sueños y experiencias visionarias de místicos y poetas. Un *daimon* (δαίμων) será siempre *el estar poseído por*; posesión creadora pero también autodestructiva como bien lo atestigua su etimología y origen griego, pues el término

¹ Este escrito es producto del trabajo realizado por los autores para sus respectivos programas de Maestría en la Universidad de Sofia en California y la Universidad de la Habana.



daimon deriva de daiomai (asignar, dar, dividir), que en la Grecia arcaica hacía referencia a una intervención divina espontánea que ejerce su influjo en el hombre, actividades, animales, objetos y espacios naturales (von Franz, 1985, p. 108). Lo daimónico es la representación más pura y primitiva del aspecto numinoso de toda religión; el daimon constituye además la génesis de toda conmoción espontánea del individuo frente a lo divino, lo sobrenatural y desconocido (Otto, 2012, p. 162).

De ahí que la imaginación fuera tomada por muchos poetas y pensadores del Romanticismo como una experiencia daimonica, porque escapa a los dominios del pensamiento dirigido y emerge desde una fuente de representaciones oscuras. Más tarde sería replanteada por Sigmund Freud como lo inconsciente; y ya, con la psicología profunda de Carl Gustav Jung, recibiría una ampliación significativa desde el abordaje de las imágenes y símbolos del inconsciente colectivo.

Quizás como en ninguno de los ámbitos de reflexión de las ciencias humanas, el análisis de los aspectos más oscuros de la psique, tanto a nivel individual como colectivo y que se ubican fuera de la consciencia, se haya concentrado en las investigaciones realizadas en el ámbito de la psicología. Sin embargo, descender a la oscuridad de las fuentes de la psique y el fondo de sus profundidades no es una tarea que pueda emprenderse con los solos recursos epistemológicos de la razón científica. La urgencia por comprender los visos patológicos que adoptan cada vez más los comportamientos de la época, acarrea necesariamente la comprensión de la propia crisis de la razón ligada al predominio de la consciencia y el Ego como centro de ésta; arroja al psicoanálisis [...] al pozo oscuro del inconsciente, que se descubre como algo más que sombra (Jung) de la consciencia o depósito de los deseos reprimidos (Freud) [...] que implica una superación en el método y los presupuestos de la ciencia establecida (Solares, 2004, p. 201).

En este punto cabe resaltar, la nueva dirección que toma la psicología profunda de Jung y su escuela, desde un comienzo comprometidos con la problemática de sanar la escisión y dualidad que aqueja al hombre moderno. Cuestión esta que, en la teoría jungiana del inconsciente colectivo, tendrá el nombre de la conciliación de los opuestos anímicos: la conjunción del inconsciente y el consciente, lo femenino y lo masculino, mito y logos, imagen y concepto, el yo y la sombra, el bien y el mal. Psicología compleja que pronto se encontrará en los límites de la Antropología, la Fenomenología y la Hermenéutica; y que en el Círculo Eranos (quizás la escuela de pensamiento más importante del siglo XX si de diálogo interdisciplinario e intercivilizador se trata) encontrará su forma más filosófica como una fenomenología y hermenéutica simbólica del alma.

Frente a la desvalorización ontológica de la imaginación, y partiendo de la psicología profunda y la hermenéutica simbólica presente en la obra de Carl Gustav Jung, el presente artículo de corte ensayístico, tiene como finalidad el abordaje de la dimensión simbólica trascendente de la experiencia daimónica.

EL LOGOS SIN ALMA

Uno de los grandes problemas que acechan a la humanidad tal como la conocemos, es que se identifica sólo con una pequeña porción de su ser: el ego, conciencia, sujeto o simplemente yo.

La capacidad de generar sentido, a través de los objetos del mundo, es algo inherente a todo ser humano. Sin embargo, la civilización moderna ha desarrollado una forma de espiritualidad por encima de otras y la ha diferenciado mediante la negación. La exploración de los objetos sensoriales y su categorización a través de la propuesta de identidades, llamadas conceptos, amplía los horizontes de lo que se manifiesta como externo. Al mismo tiempo, empobrece la búsqueda dirigida hacia el interior, hundiendo aún más al individuo en su castigo prometeico.

En su famosa obra *Símbolos de Transformación*, Jung (2012) formuló y desarrolló la noción de que:

“Pensamos, pues, de dos maneras distintas: de forma dirigida y soñando o fantaseando. Aquella trabaja en pro de la comunicación, con elementos verbales, y resulta laboriosa y agotadora; ésta, en cambio, trabaja sin esforzarse, por así decirlo de forma espontánea, con lo primero que se le presenta, dirigida por motivos inconscientes. La primera crea nuevas adquisiciones y adaptación, imita a la realidad y busca también operar sobre ella. La segunda, por el contrario, se aleja de la realidad, libera tendencias subjetivas y es improductiva a los efectos de la adaptación” (p.29).

Ahora bien, en su explicación, Jung hace explícito que la ciencia moderna se ha movido en el campo del pensamiento dirigido. La formulación de leyes y conceptos son la expresión del intento del hombre de adecuar su actividad y controlar los sucesos que acontecen desde el paradigma de la causalidad, donde un elemento A, en su interacción con un elemento B, genera una reacción y por ende un elemento C. Todo lo que escape a esta lógica es descartado como irracional y por ende irreal. Según Jung (2012):

“En dicha medida, el pensamiento dirigido o lógico es para nosotros un pensamiento sobre la realidad, es decir, un pensamiento que se adapta a la realidad en el que nosotros, diciéndolo ahora con otras palabras, imitamos la sucesión de las cosas objetivo-reales, de forma que las imágenes se sucedan en nuestra cabeza siguiendo la misma serie causal que los sucesos que tienen lugar fuera de ella” (pp. 21-22).

De aquí a que toda experiencia de corte onírico, místico o espiritual fuese pobremente abordada, en aquel entonces, en el campo de la ciencia. Lo cual, más allá del relativo triunfo del logos, significó una especie de caída del ser humano en el mundo de la physis, donde la mirada hacia lo externo se tornó primordial en detrimento de la exploración interior (Jung, 2012, p. 91).

Las consecuencias de esta forma unilateral de aprehender el mundo han sido nefastas, pues una parte importante de la energía psíquica (líbido) se ha desplazado a la dimensión inconsciente del individuo. Lo cual, a su vez, ha generado una tendencia creciente de erupciones en la psiquis individual y colectiva.

Esta fractura, expresión de una conciencia diferenciada entre pensamiento directo e indirecto, consciente e inconsciente, naturaleza y espíritu, etc., dio paso a la capacidad cognitiva de la producción científica y la transformación de la naturaleza en función de nuestras necesidades, y sin embargo produjo un desbalance que ha afectado la vida del ser humano hasta el punto de desvalorizar los factores espirituales y oníricos de su crecimiento. La crisis que experimenta el hombre contemporáneo, insertado en un sistema de relaciones económico sociales capitalistas, no se reduce a un fenómeno de supervivencia material, sino también espiritual. Ya que, este alto desarrollo de la consciencia y la racionalidad, ha degradado y cosificado los procesos de creación y



de asimilación simbólicos de la vida, y con ello, mutilado un factor determinante para la humanidad. La verdadera enfermedad es carecer de vida simbólica, de sentido para las imágenes que emanan del alma:

“En el transcurso del desarrollo se va instaurando una separación de los sistemas psíquicos que impulsa a la conciencia a adoptar una actitud defensiva frente al inconsciente y promueve también la formación de un canon cultural, que suele estar más orientado hacia la estabilidad de la conciencia que hacia los fenómenos transformativos de la conmoción [...] nos aproximamos así a la crisis del hombre moderno que se caracteriza por la nítida separación entre los sistemas, por la escisión entre la conciencia y el inconsciente, por su neurosis y por su incapacidad para la auténtica transformación creadora y totalizante” (Neumann, 1997, p. 27).

Ésta es la tendencia de la cultura moderna; vivimos bajo una premisa: yo soy. Cuando el individuo se percibe a sí mismo y a los demás simplemente como un padre o una madre, un hijo o una hija, un trabajador, un artista o un soldado, como el bueno o el malo, hay una experiencia de existir, pero esa experiencia es limitada y limitante. Se excluye todo lo que no coincida con la actividad probable de dichas categorías. Su ser se cierra, se conforma y se define. En su pretensión de ser, el individuo aparta la mirada de su existir.

Por lo tanto, las personas no viven la vida como sucede, sino que experimentan la vida tal como estos moldes permiten llenarlos. Cuando la naturaleza vierte en el ser humano una materia que corroe o excede los límites de la personalidad, ocurre la noche oscura del alma y las estructuras y dinámicas del ego colapsan. Entonces surgen situaciones límite, la entropía, el sinsentido; todo lo que nos define se vuelve cenizas y el individuo se convierte en un cadáver andante. Socialmente puede seguir siendo funcional, pero por dentro todo se siente vacío, no hay nada que conectar:

“El ser humano se siente aislado en el cosmos. Ya no está arropado por la naturaleza y ha perdido su participación emocional en los acontecimientos naturales, que hasta ahora habían tenido un significado simbólico para él. El trueno ya no es la voz de un dios, el rayo ya no es su proyectil de venganza. Los ríos ya no contienen espíritus, los árboles ya no significan la vida de una persona, las serpientes ya no encarnan la sabiduría, las montañas ya no albergan grandes demonios. Ni las cosas le hablan al ser humano ni él puede hablar a las cosas, como las piedras, las fuentes, las plantas y los animales. El ser humano ya no tiene un alma-bosque que lo identifique con un animal salvaje. Su comunicación inmediata con la naturaleza ha desaparecido para siempre, y la energía emocional que esa comunicación generaba se ha hundido en lo inconsciente” (Jung, 2009, p.244).

Sin embargo, la entropía del alma no es sólo caos y destrucción, sino también la posibilidad de convertirse en el mismo otro. Conciencia, aceptación, liberación, renacimiento. En las noches oscuras, una simple vela es suficiente para poder dialogar con la sombra.

UNUS MUNDUS: EL SÍMBOLO COMO EXPERIENCIA DE LA REALIDAD UNITARIA

Es en este punto que Jung reabre la posibilidad de una visión diferente y mucho más abarcadora sobre la naturaleza de la psique y su realidad. Pues, ¿qué hace pensar al ser humano que aquello que percibe fuera de sí, en el mundo de los objetos y mediante el pensamiento dirigido, no es también una representación incompleta y por tanto distorsionada de la pretendida realidad?

Cabría la duda, sobre qué tan fidedignas son estas identidades objetivadas cuando obvian y descartan los procesos y fenómenos que escapan a su fijación bajo las formas tradicionales de producción científica:

“Mientras que el pensamiento dirigido es un fenómeno enteramente consciente, del pensamiento fantástico no puede afirmarse otro tanto. Una gran parte de sus contenidos caen todavía dentro del ámbito de la consciencia, pero una parte no menos amplia de ellos discurre en una zona de penumbra o del todo en lo inconsciente, por lo que sólo cabe acceder a ella por vías indirectas. Por el pensamiento fantástico pasa la unión del pensamiento dirigido con los estratos más antiguos de la mente humana, situados desde hace largo tiempo por debajo del umbral de la consciencia” (Jung, 2012, p. 40).

El pensamiento no dirigido, es pensamiento subjetivo, simbólico, interno y fantasioso. Más no por ello deja de tener un valor real. Existe en tanto brota de forma espontánea en el individuo, no como algo puro, más bien embarrado de la exterioridad. Pues, ¿qué son los símbolos sino las encarnaciones de la energía psíquica en los objetos sensoriales o las imágenes?

Los símbolos son el lenguaje del alma, que se abren paso a través de los sueños, ensoñaciones, experiencias místicas, mitos y rituales. En el hombre arcaico la función simbólica brota de manera espontánea e indiferenciada, en tanto no existe una distinción entre aquello que se manifiesta en su sensibilidad exterior y los acontecimientos internos en su psique. Con el proceso civilizatorio, y el desarrollo de la conciencia, la función simbólica aparenta enajenarse de esta, y presenta al contenido onírico como una sustancia otra, que se muestra alienada y se contrapone a la persona cuando no existen elementos mediadores (dígase rituales o terapia) que reconcilien la escisión creada y por tanto la negación de esta dimensión existencial. Sin embargo, en esencia, es una sola realidad que se manifiesta dual en el proceso de enajenación de la conciencia. Un proceso que es aparente a causa de su parcialidad. ¿Acaso no podría afirmarse además que el inconsciente se enajena de manera sincrónica?

Lo inconsciente adquiere sentido sólo cuando se parte del supuesto de que la naturaleza originaria de la conciencia en el individuo es la ignorancia. Ignorante de ese otro opuesto que se desconoce y por el cual la conciencia debe dejarse afectar para poder integrarlo. El ser humano moderno, es un ser sacrificado e incompleto. Sus instintos de conexión y pertenencia han devenido en la forma más refractada y engañosa posible, el de su propia negación:

“Podrían citarse un sinnúmero de ejemplos de esta clase. Todos ellos probarían una misma cosa: que lo que en nosotros es fantasía en el trasfondo, fue un día realidad a plena luz. Lo que en nosotros aflora en sueños y fantasías, fue antaño costumbre consciente o convicción generalizada. Pero lo que fue un día tan potente, lo que pudo un día configurar la esfera vital mental de un pueblo civilizado, no desaparece enteramente de la vida anímica en el curso de unas pocas generaciones. No debe olvidarse que desde la época de esplendor de la cultura griega no han transcurrido más que ochenta generaciones. ¿Y qué son ochenta generaciones? Nada que no se contraiga en un lapso ínfimo de tiempo, cuando las comparamos con los periodos que nos separan del homo neandertalensis o heidelbergensis” (Jung, 2012, p.38).

La interpretación clásica sobre la enajenación nos muestra como un elemento A (Objeto) se separa del elemento B (Sujeto) y que luego se le contrapone y le subyuga. Y es así como se percibe la



Ciencia, inclusive en el área psicológica: “Debo entender qué sucede para corregirlo”. Ahora bien, en ese intento de entender para corregir, la conciencia obvia que el mismo proceso de manera invertida se genera en su contraparte: “Debo hacerle entender para que corrija”. Ese es el movimiento del inconsciente, pero sus formas, una y otra vez, son opuestas a las de la conciencia. El uno es indirecto, el otro directo. El uno utiliza símbolos, el otro signos:

“El símbolo no es una alegoría, ni tampoco un semeion (signo), sino la imagen de un contenido en su mayor parte trascendente a la conciencia. Lo que todavía es preciso descubrir es que tales contenidos son reales, es decir, agentia con los que no sólo es posible enfrentarse, sino incluso necesario hacerlo. Al hacerse ese descubrimiento, no podría por menos de verse de qué trata el dogma, lo que formula y el fin con el que surgió” (Jung, 2012, p. 92).

Por tanto, el pensamiento simbólico es una facultad innata del ser humano cuya función principal podría describirse como la proyección de sentido para uno mismo y para los demás en el contexto de su experiencia individual. En este sentido, el símbolo no debe ser confundido con el signo, ya que el signo es una representación figurada que se expresa en forma de emblema, insignia, atributo, alegoría y síntoma, cuyo significado está en estrecha relación con un objeto; es por ello que el signo es una representación directa de la realidad y desempeña un papel de espejo.

En cambio, el símbolo es el vehículo por excelencia de la imaginación, ya que como bien expresara Jung (1995): “...una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Y tiene un aspecto “inconsciente” más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado” (p.20). En consonancia con Jung, Cassirer (1968) afirma: “La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico” (p. 27).

Lo que significa la palabra símbolo tanto en griego como en alemán permite comprender una nueva orientación de su función: *symbolom* (acuerdo o contrato entre dos partes) y *sinnbild* (mantener juntos, sentido e imagen). En otras palabras, la imagen simbólica es un vehículo que por su función unificadora trasciende el marco de la figuración y lo visual, propiciando una trascendencia de la dualidad que re-unifica al hombre con el mundo. Y es esta naturaleza dialéctica del símbolo la que permite pensar a la imaginación como una potencia humana creadora que equilibra los opuestos y permite una mediación entre la naturaleza y el espíritu.

Más allá de las distintas interpretaciones sobre la obra junguiana, muchas veces parcializadas, y no por ello dejando de ser complementarias, existe innumerable evidencia en esta para afirmar que la realidad material, es simplemente fragmento de una totalidad multidimensional que escapa a la conciencia cotidiana de los individuos:

“Así pues, lejos de ser un mundo material, la realidad es un mundo psíquico que sólo admite conclusiones indirectas e hipotéticas sobre la naturaleza de la materia real. Únicamente a lo psíquico le corresponde la realidad inmediata, y además a cualquier forma de lo psíquico, incluso a las ideas y pensamientos «irreales» que no hacen referencia a ningún exterior” (Jung, 2004, p.385).

La psique es más que la conciencia limitada que busca reafirmarse desde los fenómenos y mediante la categorización de estos. La conciencia pretende regir el mundo, pero no es el amo en

su propio hogar. Actúa como el soberano, al estilo Agamenón, que se lanza a la conquista de nuevas tierras, y cuando regresa al hogar es atormentado o masacrado por su cónyuge y sus vástagos.

Por ello, es también poco saludable la reafirmación exclusiva del elemento fantasioso de la mente. Una mente desbordada por tales influjos, deviene en mente delirante, enferma y sujeta a la pronta muerte. Sucede en el individuo, más también a nivel social. La apuesta de Jung, a la manera kantiana, es una crítica a las dos formas dogmáticas y metafísicas de Occidente: la material y la espiritual.

En última instancia, desde la finitud que representa el existir en el mundo, la realidad es la fuente inagotable de las representaciones de la psique. No es conciencia o inconsciente, es la conjunción de ambas. La conciencia no es un logro netamente del individuo-persona, sino de toda la formación colectiva de la psique, cuyo impulso secreto solo capta la conciencia cuando integra los opuestos. Es tarea del individuo la de su integración, pero solo desde la co-implicación de lo consciente y lo inconsciente. De lo contrario, se asiste a un egocentrismo de la conciencia o a una disolución del yo en el océano sin límites del inconsciente. la razón no puede captar más allá de los confines de sí, y de las vías que de esta por sí se generan, aun así, podemos afirmar: la psique existe, y es quizás la existencia misma (Jung, 2016, p. 15).

DAIMON ABRAXAS

“El tener alma es la osadía de la vida, porque el alma es un daimon dispensador de vida, que juega su juego élfico por debajo y por encima de la existencia humana”

C. G. Jung

Una vez replanteada la naturaleza simbólica de la realidad psíquica, tomando a la psicología profunda como una hermeneusis del alma, se puede comprender cómo la oposición que el racionalismo moderno le hiciera a todo contenido mítico y onírico que emane de otras fuentes que no fuera la razón, implica una unilateralidad, como también lo puede ser el permanecer atrapado en las aguas del inconsciente. En todo caso, la experiencia simbólica es una visión del mundo abierta, que hace posible la integración de lo interno con lo externo.

En este sentido, la imaginación es la lámpara de la psique, en tanto potencia humana y dinámica que permite la creación simbólica de la cultura mediante imágenes que resignifican y dan sentido a la existencia. Pero cuando dichas imágenes son rebajadas a meros atributos y ropajes externos, pierden el elemento numinoso que podría reencantar la realidad.

Es por ello que, en lo que sigue, nos enfocaremos en el abordaje de la figura mitológica del daimon como símbolo, y no en su sentido literal y directo. Bajo la figura del daimon quizás se pueda comprender mejor la función unificadora del símbolo dinamizador de la psique, que permite la conjunción de los opuestos como vehículo de la imaginación. Esto último reviste vital importancia, porque desde la perspectiva de la hermenéutica simbólica de Jung, y otros autores afines, el mito no carece de realidad. El mito acontece en el orden de lo simbólico, siendo su



función la de sacralizar lo profano y reencantar lo cotidiano, revelando los modelos o arquetipos de toda actividad ritual humana. Ya que, la vida simbólica es

“consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad -los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser” (Eliade, 1955, p. 12).

Innumerables son los mitos que aún preserva la humanidad desde tiempos antiguos. La mayor parte de estos son percibidos como reliquias del pasado; artificios de la ingenuidad humana en sus primeras etapas, para darle una explicación a los fenómenos que hoy a través de la ciencia hallan respuestas inapelables. El mito para el hombre contemporáneo es catalogado como literatura de ficción, o más allá, de fantasía. Sin embargo, el mito para el hombre arcaico no era simple narración, era un modo de vida. El hombre habitaba el mito, y a la vez el mito habitaba en él.

Así como cada ser humano posee la capacidad de soñar, los mitos son los sueños colectivos de la diversidad de culturas a lo largo de la historia, y en general de la humanidad toda. Porque si bien es cierto que cada pueblo ha adorado sus propias historias de dioses, héroes, y fuerzas divinas de diversa índole, todos ellos no han sido más que espejos de colores reflejando la misma luz. Los mitos son los sueños del mundo y sitúan al hombre en este (Campbell, 1991).

Las imágenes, mitos y símbolos, constituyen la vía regia para acceder al conocimiento del hombre “del ‘hombre sin más’, que todavía no ha contemporizado con las exigencias de la historia. Cada ser histórico lleva en sí una gran parte de la humanidad anterior a la historia” (Eliade, 1955, p. 12). De modo que el mito constituye una realidad cultural primigenia y originaria, que no requiere de la legitimación de los hechos históricos. El tiempo del mito, entendido como historia sagrada, acontece en el tiempo primordial o sincrónico.

Esta fundamentación del carácter simbólico del mito, nos alerta contra cualquier interpretación reduccionista y estrecha que sobre lo daimónico se pueda realizar. La dimensión intangible de lo daimónico, como cualquier mitologema o contenido onírico, no se deja aprehender desde los prejuicios que genera una educación racionalista y materialista en extremo. Puesto que el daimon se resiste a cualquier categorización que clasifique su realidad desde dualismos simplistas (Diamond, 1996).

Ahora, cabe preguntar, cuál es la naturaleza de aquello que hasta ahora hemos nombrado como daimon y que, como símbolo, no se deja atrapar bajo ningún molde.

Hesíodo (1978) en su obra *Trabajos y días* describe a los daimones como aquella primera stirpe dorada de hombres que habitó en los tiempos de Chronos y que luego de ser enterrados devinieron en demonios benéficos, protectores de los hombres. Este muy breve pasaje en sí corrobora la idea de la percepción bidimensional, terrenal y divina, de estos entes. El daimon tiene participación en el mundo, a la vez que se nutre del inconsciente colectivo.

En este sentido es posible apreciar como Homero en *Iliada* y la *Odisea*, nos muestra a las divinidades adquiriendo ropajes humanos que dialogan con los héroes mortales para aconsejar unas veces y engañar otras tantas. Es de esta forma que Atenea, transformada en Mentos, rey de los

Tafios, se presenta ante Telémaco, para exhortar al joven en la búsqueda de su padre, y así restituir el orden en su tierra natal. Pero el sentido de esa búsqueda no es simplemente una encomienda para asistir al padre, es el llamado, el principio de un periplo heroico para el joven Telemachus (Homero, 1993).

A la vez, figuras daimónicas encarnan los peligros del viaje, donde el héroe puede perecer a causa de su naturaleza imperfecta. Polifemo, Escila and Caribdis e inclusive Circe son pruebas que van desnudando al ego en su viaje. Odiseo comenzó su periplo con 12 naves y 720 hombres, uno a uno encontraron la muerte. Solo cuando Odiseo se halló solo, se abrió el inframundo como camino para el retorno. En esto consiste el viaje auténtico del alma, ha de morir todo para poder renacer.

El daimon se presentó en la mentalidad de los poetas griegos prehelénicos como ate, que era un estado de alteración de la consciencia normal, provocados por un agente externo sobrenatural que intervenía en la voluntad del individuo, como si de una intervención psíquica se tratase (Doods, 1997).

“Íntimamente emparentados con este agente de la ate están los impulsos irracionales que surgen en el hombre contra su voluntad para tentarle. cuando Teognis llama a la esperanza y al miedo "demonios peligrosos", o cuando Sófocles habla de Eros como un poder que "pervierte al mal a la mente justa para su destrucción", no debemos despachar esto con la etiqueta de "personificación": tras ello está el viejo sentimiento homérico de que estas cosas no son verdaderamente parte del yo, puesto que no están sometidas al control consciente del hombre; están dotadas de vida y de energía propias y pueden forzar al hombre, por así decirlo, desde afuera a un comportamiento que le es ajeno” (Doods, 1997, p. 51).

Solo cuando existe una carga energética fuerte, allí el daimon toma forma y voz para el individuo y para el mundo exterior. Una manifestación que puede actuar de forma benéfica, invitando, guiando y protegiendo al hombre en su periplo. O como demonio que secuestra, esclaviza o engulle a aquel que se resiste a su impulso, para arrastrarlo a los infiernos:

“is any natural function which has the power to take over the whole person. Sex and eros, anger and rage, and the craving for power are examples. The daimonic can be either creative or destructive and is normally both. When this power goes awry, and one element usurps control over the total personality, we have “daimon possession,” the traditional name through history for psychosis. The daimonic is obviously not an entity but refers to a fundamental, archetypal function of human experience—an existential reality” (May, 1969, p. 107)

Ya Heráclito de Efesos alertaba desde los inicios de la Filosofía en Grecia que “el ethos es para el hombre su daimon”, pero ethos es “carácter”, y daimon significa fatum, destino (González, J. 1996). Lo que no se hace consciente se manifiesta como destino, es decir como lo inconsciente.

Ahora bien, fue Sócrates quien legó a Occidente la visión del daimon como voz interior y experiencia individual de lo divino. Una experiencia que provenía de adentro y que conectaba al hombre con lo trascendente.

Según Pierre Hadot (1995):

“Platón había encontrado esta dimensión en el mismo Sócrates. Sabemos que el daimon de Sócrates era esta inspiración que se le imponía de vez en cuando de una manera totalmente irracional, como un



signo negativo que le prohibía llevar a cabo tal o cual acción. Se trataba, por así decirlo, de su "carácter" propio, de su verdadero yo. Por cierto, es probable que este elemento irracional de la conciencia socrática no sea ajeno a la ironía socrática. Cuando Sócrates afirmaba que no sabía nada, es posible que, en los hechos, se estuviera poniendo en manos de su propio daimon y que confiara del mismo modo en el daimon de sus interlocutores. Sea como fuere [...] resulta muy probable que el hecho de que Platón haya encontrado en Sócrates a un hombre demoníaco sea la razón gracias a la cual pudo otorgarle a Sócrates la figura del gran daimon Eros" (p.73).

Precisamente, fue Eros el daimon que habitó en Goethe. Era aquello que le movía y a la vez le obligaba a renunciar. Lo que diferenció a Goethe del resto de sus contemporáneos románticos fue la completud en su ser. Muchos de los miembros del Sturm und Drang, fueron arrastrados en las aguas del inconsciente, por el empuje agónico causado desde lo bajo por lo que Nietzsche denominaría la muerte de Dios (Nietzsche, 2010). Goethe salió victorioso. Si bien la poesía fue sabia sanadora, y compensadora; un sabio refreno a sus desbordados impulsos, fue su daimon quién le alertó en los momentos límites sobre la necesidad de la renuncia, para así desviar el rumbo hacia nuevas aguas. Situación bien distinta en otros poetas románticos que, como Hölderlin, Kleist y Nietzsche, terminaron ahogados por el torbellino de las fuerzas demoníacas de lo inconsciente. Y que en cambio Goethe, supo transformar a la manera del daimon socrático en un Eros purificador y guía espiritual. Su Mefistófeles fue la encarnación definitiva del daimon, aquel quien le invitó a recorrer bajo su manto las profundidades del infierno:

“Mefistófeles representa el aspecto diabólico de esa función psíquica que se libera de la jerarquía de la totalidad hasta alcanzar independencia absoluta y absoluto dominio. Pero este aspecto sólo se percibe cuando, como en el sueño, la función se separa y se hace objetiva y, en este caso, se personifica” (Jung, 2015, p. 58).

Tanto para Sócrates como para Goethe, el daimon se reveló bajo la imagen arquetípica de Eros. Jung mismo no estaría exento de la experiencia daimonica. De hecho, lo más significativo de su obra y pensamiento, nació de su propia confrontación con lo inconsciente. Dicha experiencia fue registrada en El libro rojo, donde plasmó su contacto con lo daimónico representado en la figura arquetípica del viejo sabio Filemón, que apareció en sus sueños y ensoñaciones como guía e instructor. Así como Virgilio y Zaratustra fueron guías para Dante y Nietzsche (Nante, B. 2012).

Jung registra sus fantasías en formas de diálogos con Filemon, y se refiere a la influencia de este último como si se tratara de una posesión: “Tus palabras mueven mis labios, de mis oídos suena tu voz, mis ojos te ven desde dentro de mí. En verdad, ¡eres un mago, saliste del círculo de la oscilación! ¡Qué confusión! ¿Eres yo y yo soy tú?” (Jung, 2012, p. 481).

Las experiencias registradas en el El libro rojo constituyeron para Jung un aprendizaje para reconectar con su psique, y a su vez, se transformó en lo que más tarde sería su propia obra. Lo que en un comienzo aconteció como posesión destructiva, devino luego en una hermenéutica creativa y constructiva del alma. Inicialmente, los contenidos que irrumpieron desde su inconsciente quebrantaron la voluntad de la consciencia, y solo desde la escucha y atención de esos contenidos simbólicos, pudo llegar a la integración de lo inconsciente con lo consciente. Sin embargo, la escucha y atención puesta en dichos contenidos, es posible cuando el yo entra en

diálogo con el alma. Si los mecanismos de defensa racionales del yo ante lo desconocido evaden dichos contenidos, lejos de ser como quisiera el pensamiento racional un “sujeto autocentrado” y “autosuficiente”, termina por convertirse en su contrario. He ahí entonces la paradoja de la confrontación con lo inconsciente y la importancia decisiva para nuestra civilización de un desarrollo de la conciencia equilibrado desde la tensión de los opuestos anímicos.

Ahora bien, desde la vigilia, en el estadio consciente, la realidad daimónica aparece como el universo de imágenes generadas en la psique y cargadas de una significación simbólica profunda. A la vez, respecto al inconsciente, el daimon es una entidad unificadora, es espíritu. En palabras de Harpur (2003), “el ego daimónico es un alma en relación con el ego racional, pero en relación con el alma (alma del mundo, anima) es espíritu” (p. 373).

El daimon es la sustancia mediadora que une y divide, ego y alma. El alma en sí es vacío porque a la vez es todo como posibilidad. La cuestión estriba en que, para que el daimon se constituya en una sustancia mediadora y vehículo imaginal, la consciencia debe tomar como realidad posible la aparición de la figura del daimon, aunque como ya se ha advertido desde su dimensión simbólica y no literal. La literalidad es una forma de visión del mundo que ha caracterizado a las pedagogías positivistas que desde la modernidad occidental se fueron gestando en detrimento de la visión simbólica. Esto último ha devenido en una des-imaginación de la imagen que nos remite a la desvalorización ontológica de la imaginación, a una pérdida de la visión de las imágenes del alma.

La propuesta de Jung, reconociendo los peligros que entrañan dicha desvalorización (neurosis y psicosis como asimbolía o pérdida de los significantes), estará encaminada a rehabilitar la sensibilidad por las imágenes que emanan de la psique tanto individual como colectiva. Sin embargo, para una psique que ha quedado escindida en polos opuestos, y ha educado sus funciones en detrimento de otras, la exploración de lo inconsciente ofrece no pocas resistencias. De ahí que Jung, basado en su propia experiencia y en las de sus pacientes, desarrollara una técnica de corte hermenéutico como lo fue la imaginación activa. Dicho método, tendría la finalidad de despertar una función natural de la pique “se trata de un método que la naturaleza emplea espontáneamente (...) el médico tan solo le enseña al paciente lo que yace en el alma naturalmente” (Jung, 2016, p. 474)

Dicha función natural, sería la función trascendente, vehículo de la psique que integra lo que en el individuo permanece en sombras, mediante un diálogo simbólico no unidireccional: “El proceso natural de la unión de los opuestos se ha convertido para mí en el modelo y fundamento de un método que en lo esencial consiste en provocar deliberadamente lo que por naturaleza sucede inconsciente y espontáneamente, integrándolo en la consciencia y la perspectiva consciente” (Jung, 2013, p. 93).

Como se puede apreciar, se trata de rehabilitar lo que debería acontecer por naturaleza y de forma espontánea desde el inconsciente, si bien la conciencia forma parte de dicha espontaneidad natural de la psique en tanto se trata de una conciliación de los opuestos, cuyo resultado será el sí mismo o totalidad psíquica. Sin embargo, la forma en que Jung plantea esta cuestión contradice su intención original. Si bien el símbolo genera la posibilidad de un descenso hacia los confines del alma de forma abierta y espontánea, sólo es posible el retorno debido a que siempre ha estado allí



como camino. La función trascendente no se limita al viaje del héroe, la función trascendente es el daimon en sí, camino y vehículo. Es por ello que el daimon como sustancia trascendente posee la capacidad de adquirir figura arquetípica y mostrarse como tal mediante imágenes.

Un ejemplo significativo de esta afirmación se puede leer en la leyenda de como Siddattha alcanzó la categoría de Buddha. Antes de iluminarse, Siddattha tuvo que enfrentarse a Mara que, utilizando toda clase de recursos (tales como la seducción de sus hijas, la fuerza propia o el engaño), intentó derrotarlo para así truncar su camino en ascenso al Nirvana. Mara significa la forma negativa definitiva del daimon, la prueba final para la liberación. Es la energía psíquica más densamente acumulada en los contornos del alma.

“At the Bo-tree s foot the Naga bands Shouted,

for joy that the Sage had won;

" The Blessed Buddha he hath prevailed!

And the Evil Mara is overthrown!” (Buddhist birth-stories, 1872, p.196)

La imaginación activa no es simplemente una herramienta psicológica del ego para conectar e integrar su mundo interior, es una cualidad apriorística innata del alma. El Daimon en su esencia es la imaginación generadora de símbolos, es complejo, sombra, figura arquetípica, el eslabón perdido o más bien enterrado por nuestra civilización.

Por eso la experiencia daimónica es trascendente; saca al individuo de su espacio de confort, lo lleva a un nuevo universo de significados y, cuando el viaje se completa, puede devolverlo a sí mismo y a su relación con el mundo, lleno del maravilloso aliento de vida. Cuando comienzan a buscar nuevos significados en las cosas con las que interactúan sus sentidos, entonces las puertas de la percepción comienzan a abrirse a la realidad de su verdadero ser, ese que lo abarca todo, más allá del horizonte: En las noches oscuras del alma, la naturaleza siempre da remedios, y espontáneamente despiertan rituales, el arte, el verbo; la actitud ante la tormenta.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta.
- Buddhist birth-stories (Yakata tales) (1872). London G. Routledge.
- Campbell, J. (1991). *The Power of Myth*. Anchoor Books.
- Diamond, S. A. (1996). *Anger, madness, and the daimonic: The psychological genesis of violence, evil, and creativity*. State University of New York Press.
- Doods, E. R (1997). *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial.
- Eliade, M. (1955). *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Ediciones Taurus.
- Foster, M. D. (2015). *The book of yokai : mysterious creatures of Japanese folklore*. University of California Press.
- Gadamer, H. (1997). *Mito y Razón*. Ediciones Paidós Ibérica.
- González, J. (1996). *El ethos, destino del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Elogio de Socrates*. Editorial me cayó el veinte.
- Harpur, P. (2007). *Realidad daimónica*. Ediciones Atalanta.
- Hesiodo. (1996). *Obras y fragmentos*. Editorial Gredos.
- Homero (1993). *Odisea*. Editorial Gredos.
- Jung, CG (1995) *El hombre y sus símbolos* . Editorial Paidós.
- Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2009). *La vida simbólica: escritos diversos*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2012). *Símbolos de transformación*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2013). *Dos escritos sobre psicología analítica*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2015) *Psicología y Alquimia*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2016). *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2016). *Mysterium coniunctionis*. Editorial Trotta.
- Solares, B. (2004). *Epílogo*. En Ortíz-Oses, A. & Lanceros, P. (Eds.), *Hombre y Sentido*. Círculo de Eranos III (pp. 197-206). Editorial Anthropos.
- May, R. (1969). *Love and will*. W. W. Norton & Company, Inc.
- Neumann, E. (1997). *El hombre creador y la transformación*. En Ortíz-Oses, A. & Lanceros, P. (Eds.), *Los Dioses Ocultos*. Círculo de Eranos II (pp. 19-66). Editorial Anthropos.



Nietzsche, F. (2010). Así habló Zaratustra. Editorial Edaf.

Otto, Rudolf. (2012). Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Editorial.

Von Franz, M. L. (1985). Projection and Re-Collection in Jungian Psychology: Reflections of the Soul. La Salle, Ill: Open Court.

APÉNDICE¹

The Call of Daimon

Durante años, atrapado en su cueva, el pequeño sufrió en silencio. Se sentía solo, apartado de su maestro, a quien por muchos años sintió orgullo de llamar compañero. Navegaban juntos, pues las tormentas se sucedían en aquel mundo insondable soñado por el dios Zura. Cuando las aguas se extinguieron, encontraron refugio en la Gran Cueva y permanecieron allí por largo tiempo.

En su cumpleaños 33, Zura tomó cuerpo y en su bajada encontró que aquello que había soñado majestuoso no era más que desierto. Ascendió al cielo y lanzando el rayo, convocó a los hijos mayores, espíritus formadores, para reanimar lo ya muerto. El maestro acudió al llamado.

En el momento que dió tres pasos fuera de la cueva, sobre la pequeña abertura que conecta la tierra del sol negro con la de las sombras, apareció el espejo espía templado por Maya. Un hechizo se esparció por el mundo, disolviendo y transformando todo en sueño. El pequeño, forzado a permanecer en lo oscuro, adoptó forma de oseznó, y un prolongado invierno le sobrevino.

Catorce generaciones de divinidades lunares se sucedieron mientras el maestro deambulaba buscando huellas en el desierto. Pisada tras pisada eran tragadas por la arena, la nada restituida a cada instante. El maestro, anciano y despojado de su memoria, miraba al cielo expectante. Lo que sobre sí se mostraba era una infinitud desértica, una bóveda vacía de aura, un alba oscura.

Mientras, en su cueva, y con una lágrima siempre presente en su mejilla, el pequeño oso dormía intranquilo.

Fue entonces que la tierra tembló y de las entrañas de la Gran Cueva brotó la sangre de la diosa Telana, que cansada del calor en su piel quiso refrescar la cubierta de su inmenso cuerpo. La sustancia ascendió como poseída por voluntad propia. Pero el portal estaba sellado, y la sangre se acumuló en el interior. Así fue como la serpiente roja trazó su camino por entre las piedras, hasta alcanzar el orificio por donde brotaba la tristeza del pequeño oso, así llegó a su corazón. El oseznó aumentando en tamaño, devino en demonio de 5 ojos, con cuernos de ciervo gigante, y con cola y melena de león. Sus ojos, poseídos de un fuego azul, se abrieron, y un rugido proveniente de sus fauces estremeció la roca hueca. El suelo arenoso del desierto tembló estrepitosamente. Casi de forma inmediata el portal encantado por Maya comenzó a vibrar y reveló su existencia en el mundo exterior. Sobre el espejo mágico, las partículas minerales iniciaron una danza de espiral en ascenso y el cielo adquirió un pálido aspecto dorado.

El maestro estaba lejos, observando al horizonte, aún así casi al instante, avizó aquel fenómeno lejano que tomó por señal. Con las pocas fuerzas restantes, a causa de la fatiga crónica que posee aquel que por mucho tiempo deambula sin rumbo, inició la marcha hacia aquel evento. Mientras más se acercaba, más inestable y agitado era el terreno. Su corazón, inquieto y ansioso, expresaba temor y a la vez anhelo. En cierto punto, el andar no le era ya posible. El maestro hizo lo inimaginable, se zambulló en la arena y comenzó a nadar.

¹ El siguiente escrito es un ejercicio espontáneo de imaginación activa llevado a cabo por uno de los autores. De esta forma comenzó el periplo, viaje que desembocó en varias de las ideas planteadas en este trabajo y que aún presentan un carácter inacabado y abierto. El texto se corresponde a las imágenes provenientes de un diálogo auténtico con su daimon.



Una vez se encontró a poca distancia del torbellino, sintió que su cuerpo era atraído con intensidad. Apenas pudo hacer conciencia de lo sucedido cuando fue arrastrado y lanzado al cielo por aquella vorágine. Nada se interponía en su ascenso más allá del miedo al regreso. Cuando alcanzó lo más alto, vió por un instante en lo bajo la figura de aquel demonio atormentado. Aferrándose a una diminuta nube, sobre ella encontró reposo.

Segundos después sintió una presencia de enorme poder, abrió los ojos y allí, frente a él, se encontraba el gran Zura. Con una sonrisa llena de compasión, Zura se dirigió al maestro, “De todos mis hijos, ha sido a tí a quien más he apreciado. Eché en falta tu consejo. ¿Dónde has estado?”. A lo cual el maestro extrañado respondió, “Perdone usted gran señor, pues le tomó por un dios. Es acaso, que sabe quien soy. Llevo mucho tiempo caminando, con la intuición de que se me espera en algún lado, pero no veo camino alguno por donde ir. Recién hoy me he encontrado arrastrado por algo, más allá de mis pies.”

El gran dios, con mirada de asombro, pero reconociendo el sentido de aquello que le era comunicado, habló, “Veo que no me reconoces, hijo querido, aún y cuando por mucho tiempo te he tenido por padre. Siento tristeza por todo lo que debes haber sufrido. Sentémonos y hablemos, creo que quizás en mis palabras encuentres de vuelta tu memoria”.

El Recuerdo Fuera de la Memoria

Una vez sentado frente a frente, Zura prosiguió, “Muchos son los epítetos con los cuales se te conoce, entre estos el de maestro oscuro, debido al exceso de profundidad en tus palabras. Mas son pocos los que conocen el nombre que te fue otorgado por mi voluntad en los albores de nuestro mundo todo, querido Arathar.”

Al escuchar su nombre salir de la boca de aquella figura numinosa, un torrente de energía recorrió la piel del maestro y sintió como un manto de fe lo cubriera todo. Su corazón se llenó de un fuego divino, y la esperanza y el sentido brotó en él...