

Algunas notas sobre las nociones de daiva y daimon

“...Tu demonio, es decir, el espíritu que te protege, es noble y valiente...”¹

El poeta prosigue su disertación explicando que, aunque noble, el demonio de Antonio es sensible y huidizo ante los influjos cuestionables del joven Octavio, listo para convertirse en Augusto. ¿Quién es este demonio noble, valiente y a la vez, tímido?

Esta época turbulenta y sombría que nos toca vivir tiene la pretensión de tener respuestas, incluso científicas, para todos los misterios. Como sabemos, la misma idea de misterio instala en el silencio. El silencio permite la comprensión, no la explicación. Las siguientes reflexiones quisieran indagar en una de las grietas del alma que los antiguos llamaron *daiva* y *daimon*.

Ambos términos, análogos más allá de la etimología, evocan la presencia de un hado insondable, un espacio destinal, una “ingeniosa explicación”², aun así contiene un margen ineluctable que por muy sutiles que sean los esfuerzos de la psicología moderna, permanece indescifrable.

A diferencia y distinguiéndose completamente de las implicancias cristianas medievales, este demonio será un dios, una forma luminosa de la inteligencia divina que nos inspira, cuando sabemos propiciarlo.

Acerca del Daiva:

Una de las cuatro nociones claves de ingreso al pensamiento hindú es la idea de karma. Lamentablemente, ésta ha sufrido fuertes distorsiones en sus intentos de traducción moderna, sin embargo, sigue siendo una pauta ineludible para entender el genio indio. En otro trabajo³ mostramos cómo la noción de karma no es monolítica y avizora un espacio óptico psicológico de modificación y libertad fluctuante.

Es decir, hay aspectos kármicos sujetos a modificación, y otros inalterables; así como los hay conscientes y conocidos, y otros desconocidos. La noción que trataremos se refiere a éste último: lo incognoscible y tal vez, inmodificable, cuya asimilación existencial requiere una aproximación espiritual y no psicológica. Nos referimos a la noción de *daiva*.

1. Shakespeare, *Antonio y Cleopatra* II.3.

2. Cf. Deutsch, *Advaita vedanta, a reaprisal*, Hawaii 1973; este autor considera que toda la teoría del karma no es mas que una ingeniosa explicación de la India.

3. Cf. Cattedra O., *Cielos eternos, infiernos perdurables: Aproximación a las nociones de Karma y Dharma*, Suplementos de Epimeleia, Bs. As., 2002.

Concluíamos que el mismo es una frontera móvil dependiente del nivel de conciencia alcanzado.

Explicado bajo la perspectiva del antiguo sistema indio del *Sâmkhya*, tal estadio de modificación se refiere al grado de trabajo interno o contemplativo alcanzado por el viviente, *jiva*.

Naturalmente y como siempre deberemos preguntarnos: ¿qué impera en la vida del hombre?

Si asumimos como punto de partida que el hombre es una mezcla⁴, un punto de inflexión entre diversos planos de realidad⁵, un compuesto⁶, o una combinación accidental⁷, la pregunta constante es ¿qué predomina? Y la disyuntiva básica –que en algunos casos es una elección consciente– será el espíritu o la materia (energía); ó, planteado desde el *Vedânta*: ¿realidad o irrealidad?

Si predomina lo espiritual la inteligencia, entendida como Conciencia Pura, guiará la vida.

Si la respuesta es el predominio de la materia, la vida estará conducida por un juego de energías en su permanente búsqueda impersonal de equilibrios, y de aquí lo accidental.

El tránsito de la preponderancia de un plano al otro no es directo, y el dominio del espíritu solo es “cercano para los de fuerza intensa”. Esta expresión alude tanto a una decisión como a una disposición del alma que ya ha elegido una búsqueda espiritual. Y, en el mundo indio, la expresión concreta *fuerza intensa* significa: “...El esfuerzo enérgico con miras a realizar algo. Intenso es aquí extremado, en el más alto grado. La obtención del éntasis es cercana para aquellos que se esfuerzan intensamente. ...”⁸

A su vez, en las evoluciones teístas del pensamiento indio, el desplazamiento de un lado al otro, de lo material a lo espiritual, será una respuesta que se integrará a la acción de la gracia dentro de la economía del universo, teniendo en cuenta, además, el tema de la transferencia de mérito.

En realidad, el hombre debería comprender su experiencia en tanto núcleo, reflejo, proyección, o parte de la Conciencia Última, según la explicación otorgada por la escuela que se considere. Entonces podríamos hablar de un hombre espiritual.

De lo contrario, al no mediar la decisión y disposición antes mencionada, por buenas que sean sus intenciones y correcto su esfuerzo, estará aún bajo el imperio de la materia, entonces, el acto de comprensión no será espiritual sino psíquico. Aquí una acotación respecto de la India clásica: debe entenderse con el mayor rigor que, lo que no es espiritual, es material; aunque la materia se presente en forma muy sutil como energía. Y todo nivel inferior a la conciencia pura, cualquiera de sus reflejos, entendidos ya sea desde el *sâmkhya* o desde el *vedânta*, son “materiales”. Nos referimos concretamente a aquellos planos identificados por las nociones de *mahat*, *buddhi*, *manas*⁹.

4. En el *Sâmkhya*, de espíritu y materia.

5. Shankara, en el *Advaita Vedânta*.

6. Plotino.

7. Gaudapada, ver GK III:1 a 6.

8. León Herrera, *Yoga sûtra de Patañjali*, Perú 1997, p. 97.

9. *Mahat* o *buddhi*, siendo *mahat* la base de la inteligencia del universo, y *Buddhi* ésta, en el ámbito individual. Son atributos de *buddhi*: La virtud, el conocimiento, la ecuanimidad y el autodomínio. Es la inteligencia pero se debe diferenciar de *Purusha* como conciencia pura. La función de *Buddhi* es asertiva, de ella surgen las decisiones. Trabaja para el *purusha* o conciencia universal permitiéndole experimentar la totalidad de la

Desde luego, el acto de comprensión instalado en cualquiera de ellos, es, por tanto, imperfecto.

Por esto, dice Shankara en el *Tratado de las Mil enseñanzas*¹⁰, cuando la esencia del Ser, *âtman*, definido como la Conciencia pura y suprema, le “habla” a la mente:

“Rendimos homenaje al *âtman*, Señor de las nociones del intelecto. Él, es la comprensión eterna. Por este *âtman*, las modificaciones de la mente aparecen y desaparecen...”¹¹

Asimismo, tal comprensión imperfecta está sometida a las turbulencias energéticas de las *gunas*: Así ellas también darán pie a la compensación restauradora del equilibrio necesario que tal imperfección requiera. Los modernos hablarán, entonces, de los mecanismos compensadores inherentes a la dinámica de la psique¹². Ahora bien, ello es parte de un proceso de elaboración psicológica pero no una comprensión espiritual.

El camino espiritual consiste exactamente en ésto: continuar, entretanto, el proceso de despeje y esclarecimiento dirigido hacia la conciencia última, lo espiritual puro y en sí. Así las cosas, la tradición reitera una y otra vez que “...Hasta que el proceso no esté completo... la mente debe guardarse en el corazón...”¹³. Tal advertencia implica en el plano concreto que la acción del hombre está guiada por otros factores *no* espirituales; y ellos deben ser mantenidos rigurosamente bajo vigilancia. En este contexto, uno de los textos más prístinos al respecto es el *Bhagavad Gîtâ*¹⁴ que nos dice:

18.13-14-15: “...Aprende ahora de mí, oh Arjuna!, las cinco causas de todas las acciones según las presenta la sabiduría *sâmkhya*, en la cual se encuentra el fin de toda acción. El cuerpo (*adhistâna*), el “yo soy” inferior (*kartâ*), los medios de percepción, los medios de acción (*prthakcestâ*) y el hado (*daiva*). Esas son las cinco (*pañcamam*). Todo cuando un hombre hace, sea bueno o malo, de pensamiento, palabra u obra, tiene como origen estas cinco causas...”

De los cinco factores, diremos que cuatro se explican por sí mismos y pertenecen claramente al plano manifestado y por ende material. Sin embargo, la noción de *dai-va* ha sugerido varias inquietudes en el mundo académico.

Desde el punto de vista etimológico, el sustantivo *daiva* es un derivado de la conocida raíz DIV, que hace *deva* y o por *vrddhi*¹⁵, *daiva*. Como sustantivo es el destino y como adjetivo, lo divino

Veamos las traducciones de los especialistas más renombrados:

1. Por su parte Shastri¹⁶, autor de la antigua traducción del comentario de Shankara nos traduce:

existencia distinguiendo o discerniendo que le pertenece como *purusha* y que no le pertenece en cuanto a materia o *prakriti*. Manas es la mente o sexto *indriya*, donde radica la función de *ahamkara* o el yo, la memoria, la razón plana y la organización del sistema sensorial.

10. Cf. Shankara. *Upadeshasahasrî*, *El Tratado de las mil enseñanzas*, trad. y notas, O Cattedra, en Suplementos de *Epimeleia*, Buenos Aires, 2002.

11. *Upad.* I. XVIII.1.

12. Es ésta una expresión junguiana. Al respecto, cf. Marie Louise von Franz, *Sobre adivinación y sincronidad*, Barcelona 1999, pp. 30-31; también en Chantal Maillard, *El crimen perfecto*, Madrid 1993, p. 81

13. *Maitrî up.* 6.24.

14. De aquí en más, BG.

15. Es decir, por una modificación vocálica de segundo grado.

16. Hemos consultado las siguientes ediciones: *The Bhagavad Gita*, trad J. Mascaro, London 1979. *The Bhagavad Gîtâ*, trad. M. Shastri, Madras 1947, *The Bhagavad Gîtâ*, trad. S. Radhakrishnan, London 1956

The Bhagavad Gîtâ, trad. R. Hill, Oxford, London, 1967; *The Bhagavad Gîtâ*, trad. and Interp. F. Edgerton, Harvard Univ. Press., 1952.

“..and the Divinity also, the fifth among those”, aclarando que para Shankara el *daiva* es “...such as the *Aditya*, and other gods by whose aid the eye and other organs discharge their functions...”¹⁷

2. La invalorable traducción de S. Radhakrishnan se demora en una buena explicación acerca del *daiva*, al que traduce como providencia:

“...*daiva* es la providencia, y representa el factor no humano que interfiere y dispone el esfuerzo humano. Es el aspecto sabio, omnividente que actúa en el mundo. En toda acción humana hay un elemento inexplicable al cual puede denominarse suerte, destino, fatalidad o *daiva*... *daiva* o la fatalidad suprapersonal es la necesidad cósmica general, el resultante de todo lo que ha sucedido en el pasado que reina desapercibido. Trabaja en el individuo para sus propios propósitos incalculables...”¹⁸

La referencia de Radhakrishnan relacionaría al *daiva* con la noción del karma colectivo.

Esta estrofa del BG ha sido traducida de muchas maneras; la mayoría de los traductores han observado la dificultad, y con diferentes enfoques, veamos:

3. Edgerton traduce “...and just fate...” y hace una nota interesante en la cual advierte los inconvenientes de traducción que ha traído aparejado este término y sus “demasiadas” derivaciones.

4. Pensamos que este comentario de Edgerton incluye una crítica a R. Hill, quien traduce “...and the elemental realm...”, mencionando las complejidades lingüísticas del término.

5. Consuelo Martín, también traductora del *Bhagavad Gîtâ* comentado por Shankara y siguiendo de cerca de Shastri nos traduce al castellano: “...y lo divino como quinto”

6. Mascaró, la siempre elogiada traducción por parte de los maestros hindúes contemporáneos nos habla de “...el hado”¹⁹

7. Otra reciente edición española²⁰, que incluye el clásico prólogo de H. Zimmer, nos dice “...y el destino”, aclarando en nota que se refiere a “aquel factor sobrehumano que dispone los frutos según el orden de sus actos y sus consecuencias.”

A estas traducciones podemos agregar aquellas de Swami Sivananda²¹, V. P. Vidyavachaspati²², y Swami Chidbhavanananda²³ quienes tienden a traducir *daiva* por “la deidad que preside” en clara referencia a presidir las funciones vitales, y en este sentido, análoga a los principios o *Aditya*²⁴.

17. En la traducción del *Brahma Sîtra* de Thibaut, *Sacred Books of the East*, reimp. Motilal, Delhi 1978, en el índice posterior, ver *deva*; allí se entienden los *deva* con relación a los órganos de los sentidos.

18. Asimismo, Radhakrishnan cita, con relación al *daiva*, una enseñanza del *Hitopadesa*: *purvamhan-makrtamkarma tad daivam hathyate p. 356*.

19. En la traducción que le hacen a Mascaró al castellano, pues recordemos que si bien este autor era español, su original es sánscrito- inglés. La traducción al castellano de Mascaró la debemos a Abeiro, Madrid 1999.

20. Trad. de Jordi Groh, ed. Abraxas, Madrid.

21. *Swami Sivananda*, *The Bhagavad Gîtâ*, *The divine Life Society, Tenth Ed. 1989*. P. 482.

22. Vidyavachaspati. *V.Panoli*, *Gîtâ in Sankara's own words*, *Published by The Mathrubhumi Printing and Publishing Co. Ltd., 2nd. Ed. Calicut, 1990*

23. 5) *Swami Chidbhavananda*, *The Bhagavad Gîtâ*, *Sri Ramakrishna Tapovanam (Publications section)*, *First Ed. 10th. Impression, Tamil Nadu, 1979*.

24. Lit. principios.

Por su parte, el Dr. Rao Shastri, cuya edición se debe a Louis Renou²⁵ y el prof. Gotshalk²⁶, retoman la idea de Providencia. En particular, los comentarios de este último erudito nos han parecido muy iluminadoras. El explica lo siguiente²⁷:

“...Esto es, el cuerpo. Pues *adhishthana* es tal cosa, según *Chandogya* up. VIII.12.1; luego los órganos de los sentidos y el poder de la acción; ésto es los alientos vitales y demás; y finalmente *daiva*, éste es, el mundo sostenido por el espíritu, que ingresa en el entorno como *circunstancia* en el hacerse de la acción...” Y con referencia a Hill, a quien ya hemos citado, menciona los avatares en la traducción del término *daiva* y acota que: “...*daiva* es el reino de los elementos, groseros y sutiles presididos por los *devas*, Agni como el señor del fuego, Vayu el señor del aire...Esta división se corresponde con la clásica división de los 24 elementos de prakriti en el *sâmkhya*. Traducir por “fatalidad”, o sea, la introducción de la fatalidad como un agente podría considerarse una traducción forzada; además, debe recordarse que, con la aparición del monismo *Vedânta* y otras devociones teistas, los *devas* pasaron a la posición de “superintendentes de los departamentos elementales...”

Fernando Tola²⁸, por su parte, traduce como “...y el destino como quinto”, siguiendo la versión de Shankara.

Advertimos una tendencia en los maestros hindúes a traducir como la fuerza que presta vida a los órganos de la percepción; naturalmente, detrás de esta interpretación debemos considerar las modificaciones que va adquiriendo la función de los antiguos *devas* de los *Vedas*, cuando se incorporan a los sistemas filosóficos tales como el *Vedânta*, como bien apunta Gotshalk.

Otros maestros indios sugieren la divinidad que preside la vida en términos de providencia.

Desde luego que lo divino no es el ser. Los *deva*, no son Atman-Brahman: Nacen de él, son sus aspectos, reflejos y manifestaciones.

Aunque el texto citado indica su derivación específica de la escuela *sâmkhya*, no debemos olvidar que el *Bhagavad Gîtâ* es en sí mismo, un momento de síntesis en el pensamiento indio.

Dasgupta²⁹ conoce el término, Vasistha lo utiliza explícitamente y como sinónimo de karma, pero el tratado de Vasistha es s. IX d.JC., por consiguiente, muy posterior al BG (aprox. S. III a. JC hasta s. III d JC.). Dasgupta, siguiendo a Vasistha, se refiere al *daiva* como un sinónimo del karma, pero he aquí una observación: En realidad lo emplea como sinónimo del karma de arrastre, incluso cuando utiliza el término o cuando lo traduce en explicaciones pertenecientes a las especulaciones de las escuelas médicas.

Y, ¿qué es el karma de arrastre? Es aquella parte del karma (acción-reacción, causa efecto, etc.) cuya acción ya ha tenido lugar, y su reacción está en suspenso y, por tanto, es inevitable. Tal como “una flecha ya lanzada”. Por lo tanto, la reacción, efecto o retorno es inevitable. Del karma de arrastre, técnicamente conocido como, *prârabdhakarma*, se desprenden tres factores:

25. *Shakuntala Rao Shastri*, *The Bhagavag Gîtâ*, Editors: Louis Renou and Walter Donald Kring, Published by East West Institute, New York, 1959.

26. Richard Gotshalk, *Bhagavad Gîtâ*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985.

27. Cf. Gotshalk, op. cit. p. 166.

28. Fernando Tola, *Bhagavad Gîtâ*, *El Canto del Señor*, Traducción directa del sânscrito, Monte Ávila edit. Caracas, 1977.

29. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Delhi, 1975; en especial el volumen II, pp. 250ss.

Aquello que genera la encarnación en sí misma y sus condiciones.

El planteo de las experiencias que a tal vida corresponderán.

Y un influjo “negativo” sobre la resolución de tales experiencias. Remarcamos negativo con comillas puesto que toda resolución “buena o mala” perpetúa el mecanismo kármico, es decir, continua el proceso de encarnación. Sólo libera del karma la resolución ecuánime, justa, veraz y por ende, perteneciente al plano del dharma y no del karma.

El segundo matiz que otorga el mismo Dasgupta a la noción de *daiva*, es cuando se refiere al término *daiva* en referencia específica a nuestro texto del BG, y hete aquí que adopta una posición teísta y nos habla de...”...and the unknown objective causal element of the all controlling power of god, *daiva*”³⁰

Además, la estudiosa irlandesa W. O’ Flaherty, distingue con claridad el karma del *daiva* del siguiente modo:

“...Karma is clearly distinguished from fate (*daiva*), the latter is used often to explain otherwise inexplicable occurrences which even karma is regarded as inadequate to justify...”³¹

La distinción es muy importante porque semejante aseveración significa que, para O Flaherty, *daiva* es claramente más que karma; insinuando aquello que tiene el karma de inexplicable, y ello sería el aspecto de “arrastré” recién comentado. En realidad, ella utiliza el término “fatalidad”.

Aquí aparece, en pleno despliegue de la tradición india, el término *Daiva*. Desde luego nos referimos al hombre de fuerza *no* intensa, para quien también rige el planteo de Arjuna en el *Bhagavad Gîtâ*: y, ¿qué hay del hombre íntegro cuyo esfuerzo es insuficiente? ¿Cómo es ese espacio a medio camino? La respuesta de Krishna es, sin embargo, contundente: “Ni en este mundo, ni en el venidero perece ese hombre, pues el hombre que hace el bien, hijo mío, nunca pisa la senda de la muerte...habita por años innumerados en el cielo de los que hicieron el bien; y luego, ese hombre que no llegó a alcanzar el yoga es nacido de nuevo en casa de gente buena y prospera...comienza así su nueva vida con el saber de una vida anterior; y empieza de nuevo a esforzarse, siempre adelante hacia la perfección...”³²

Y con relación a lo dicho, consideramos que este *daiva* es la noción que refiere aquel espacio fluctuante de “libertad”.

Como tal, gracias nuevamente a la “dinámica del inconciente” predicha, veremos que el residuo de “incomprensión” del hombre se proyecta en experiencias concretas para dar lugar a la *posibilidad* de conocimiento, por esto, la meridiana descripción de Maillard:

“...La vida del hombre es, pues, un acto sacro, una acción cumplida en la entrega que una determinada manifestación de la energía universal hace en su entera proyección. En cuanto a la conciencia que el hombre pueda adquirir de este juego de fuerzas –su posibilidad de visión– ésta se autolimita en el don de sí, puesto que al sacrificio supremo, la entrega de la propia voluntad, le acompaña la entrega de la conciencia personal. Este acto de suprema libertad es también el último acto del individuo-sujeto. La visión que un hombre pueda alcanzar se sitúa, por tanto, en el límite, más allá

30. S. Dasgupta, *History...*, op. cit., vol II p. 515.

31. O Flaherty, p. 19.

32. BG VI.40-43.

o más acá del límite, la conciencia es azar. La transgresión consiste en forzar el azar a someterse a las peculiares dimensiones de su propio juego...”³³

Puesto que la dinámica experiencia-conocimiento es, para el universo hindú, la meta misma de la encarnación, este proceso es, pues, kármicamente ineludible. Y acá topamos con una realidad inexpugnable más allá de cualquier intento de explicación psicológica. Esto es lo ineluctable en sí, el *daiva-daimon*.

Por ello, cuando decimos que la noción de *daiva* es a primera vista un aspecto del karma, nos referimos al destino en sus distintos contraluces de providencia y fatalidad.

En conclusión, la noción de *daiva* se nos presenta con varios matices simultáneos:

Como lo ineluctable,
 Como lo inefable,
 Como lo divino,
 Como la providencia,
 Como lo fatídico.

Como ya se ha señalado, todos estos matices son simultáneos, correctos y coimplificados. Acá la pregunta: ¿a qué nos recuerda y cuándo es operativo cada matriz?

Reiteremos, *daiva* es el elemento inefable en el destino –karma– del hombre. Ahora bien, la inefabilidad tiene que ver con lo más elevado y entonces providencia, o lo más bajo y entonces fatalidad. En todo caso, con lo que el hombre no puede advertir de él mismo. Se lo puede entender, por consiguiente, como la intromisión de lo divino en tanto lo “otro” aparentemente ajeno; el hombre puede contactar su *daiva* gracias a su interioridad, lo puede convocar gracias a su piedad pero en ambos casos hay un dato divino, arcano, más cercano a la providencia que a la fatalidad y con ello, retornamos a la visión teísta que nos habla de la gracia.

En todo caso, ya sea como intervención divina, como para la idea de lo inescrutable e inalterable en el karma, o como la presencia divina providencial que ilumina con mayor o menos luminosidad la experiencia humana, esta noción india puede ser relacionada con el concepto occidental antiguo de *daimon*. Veamos hasta qué punto y desde qué lugares.

Etimológicamente tiene cierto grado de justificación, si rastreáramos la etimología de *daimon*³⁴ dentro de la raíz de *dayus* y *daiva* en la antigua raíz sánscrita de DIV, relacionadas; pero aun así habría que agregar las interpretaciones del *Nirukta*³⁵, que exceden lo etimológico apelando a los ecos simbólicos del lenguaje en sí mismo.

Acerca del daimon o demon

El clásico trabajo de R. Otto no sólo se refiere a lo daimónico como una de las auténticas manifestaciones del hombre ante lo numinoso, “...La conmoción³⁶ religiosa... tiene sus antecedentes en la conmoción daimónica...daimones y dioses surgen de esta misma raíz, la conmoción daimónica...”³⁷; así, surge en la conciencia del hombre como

33. Cf. Chantal Maillard, *El crimen perfecto*, ed. Tecnos, Madrid, 1993 p.81.

34. Ver más adelante, las notas de Lorite Mena.

35. Cf. El excelente artículo, “*Nirukta-Hermeneia*” de A. Coomaraswamy, recientemente traducido y editado en *Revista de Estudios Tradicionales*, Buenos aires, Julio-Diciembre 2006, pp. 24-35.

36. *Dread* en el original, literalmente significaría temor, espanto, aprensión, pero de tal magnitud, que conmueve. La idea es la conmoción de lo espantoso sagrado.

37. R. Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John Harvey, Penguin Books, London, 1959, p. 28.

un “momento” de elevación de la conciencia ante lo sagrado, lo “otro”³⁸. De todas maneras, y aunque la experiencia se da a través de los canales psíquicos, la conciencia explora diferentes estadios que aparecen como “vestíbulos ante el umbral del verdadero sentimiento religioso” y la primera manifestación de éste como una realidad separada –obviamente, una entidad ontológicamente “separada” en el sentido de distintiva– es la experiencia daimónica. La denomina un producto puro de la conciencia religiosa. Recordemos que Otto³⁹ utiliza el término religioso dentro del tenor de lo que los estudios actuales denominan sagrado⁴⁰, y que lo vincula directamente con la noción india de *deva*⁴¹ y de *asura*⁴². En todo caso, de la lectura de Otto se confirma la ubicación de la noción de *daimon* en el contexto de lo destinal e inefable en la experiencia humana de lo sagrado, dentro de lo suprapríncipal y en el umbral de lo estrictamente espiritual.

En Homero, *daimon* es una noción que de a ratos se confunde con Dios, *theos*. Los especialistas señalan la siguiente diferencia: mientras que la idea de *theos* enfatizaría el pensamiento de dios, el *daimon* indicaría su actividad. Como señala Lorite Mena, *daimon* aludiría, ya en la época homérica, a intervenciones divinas genéricas, es decir, no específicas⁴³. Para algunos estudiosos la presencia de lo daimónico sería más intensa en la Iliada que en la Odisea⁴⁴, particularmente en el fragmento concreto es *Iliada* IX. 237/9.

En cuanto a Hesíodo, nos dice en *Los trabajos y los días*, 252

“...Oh Reyes, tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca, metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan...”⁴⁵

Este autor dirá que los muertos de la edad de oro serán daímones; Hesíodo introduce la idea de espíritus guardianes, que ya en la Grecia tardía serán intermediarios entre hombres y dioses, tal como señala Platón en *El banquete*⁴⁶.

Por su parte, el fragmento 119 de Heráclito, es un clásico en el tema del *daimon*:

Fr. 119. “El *daimon* es el carácter del hombre”. Traducido como genio o demonio, denota una fuerza que ingresa en el perfil psicológico del griego para ir construyendo la autonomía del hombre frente a los dioses⁴⁷. En efecto, nos dice Jaeger: “...Homero concibe a *ate*, así como a *moira*, de un modo estrictamente religioso, como una fuerza divina que el hombre puede apenas resistir. Sin embargo, parece el hombre, especialmente

38. Una visión semejante presenta B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid 1965, pp. 45ss.

39. La obra de Otto es indiscutiblemente antigua, pero aun así clásica y perspicaz. Quizás pueda observarse que él nos habla del hombre primitivo con cierto dejo de prejuicio, cuando en realidad debería referirse al hombre arcaico entendiendo por ello una cualidad principal propia de la naturaleza elevada de los antiguos.

40. Cf. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo Sagrado*, Trotta, Madrid 2000.

41. R. Otto p. 41.

42. Ib. P. 145. En su origen, la fuerza *asu* que derivaría en el sustantivo *asura* o demonio (ver, por ej., BG cap. XVI), no era una fuerza negativa, solamente, una fuerza extremadamente poderosa y mágica. Ver en Jacques, “Le monde du sorcier en Inde”, en *Le Monde du sorcier*, Paris 1966.

43. Ver en Henry G. Liddell-Robert Scott, *A Greek English Lexicon*, 9th revised edition, Clarendon Press, Oxford, 1996, sub *daimonion*, “to, divine Power, Divinity, Hdt.5.87, E.Ba.894 (Iyr.), Isoc.1.13, Pl.R.382e, etc.; to *daimonion ar' ê theos ê theou ergon* Arist. Rh.1398a15, cf. 1419a9; *hoi theoi eisontai kai to d. D.19.239; phobeisthai mê ti d. pragmat' elautēi* some fatality, Id.9.54; *ta tou d. the favours of fortune, Pl.Epin.992d.*”

También, ib., en el sentido de deidad inferior, ver *metaxu theou te kai thnētou* Id.Smp.202e; *kaina d. eispherein X.Mem.1.1.2, Pl. Ap.24c, cf. Vett. Val.67.5, etc.*

44. Según la visión de Snell, op. cit. p. 55.

45. Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo*, trad. Aurelio Pérez Jiménez, ed. Planeta De Agostini, Buenos Aires 1995 p. 137.

46. Cf. Platón, *El banquete*, Intro. Trad y notas de Victoria Juliá, ed Losada, Bs. As, 2004, p. 97.

en el canto noveno, si no dueño de su destino, por lo menos en un cierto sentido, como un coautor inconsciente. Hay una profunda necesidad espiritual en el hecho de que, precisamente los griegos, para los cuales la acción heroica del hombre se halla en el lugar más alto, experimentan como algo demoníaco, el trágico peligro de la ceguera y la consideraran como la contraposición eterna a la acción y a la aventura, mientras que la resignada sabiduría asiática tratará de evitarlo mediante la inacción y la renuncia. La frase de Heráclito...*daimon* se halla en él termino del camino que recorrieron los griegos en el conocimiento del destino humano..."⁴⁸

En Empédocles, el fragmento 11/115 nos habla de:

"Los buenos mortales tienen la oportunidad de elegir llegar a ser daemones luego de la muerte, tal como menciona Eurípides en su obra *Alcestis* 1003, en *Las Leyes* de Platon, 713B; en el *Cratilo* 398B y en Plutarco tal como lo refiere en su "*Vida de Sócrates*" 558B. Este estado es conocido frecuentemente como el *Daemon Philanthropotaos*, o el amoroso guía espiritual de los hombres. ..." ⁴⁹

Veamos que nos dice Lorite Mena⁵⁰ sobre el *daimon*: "...La intervención de un dios puede ser valiosa o nociva...esta inclusión de la divinidad, extremadamente, compleja, forma parte de la estructura perceptiva homérica, donde la presencia para-humana se integra dentro del esfuerzo mítico para limitar o delimitar la psicología humana, de acuerdo con un valor de permanencia. Estas potencias que se entrelazan con –y que determinan a – el accionar humano no son siempre reconocibles; estas se sitúan en un grado de explicación de la realidad ...el mito se entrecruza con el empirismo en un lugar en el que la línea de delimitación obedece a una lógica de la ambigüedad. Estas potencias son designadas por términos en los cuales la imprecisión en el nivel de comprensión no puede ser más que voluntaria...si luego se tiene en cuenta la precisión que posteriormente se considera cuando se trata de delimitar la extensión de una función (las divinidades Poseidón, Apolo, Atenea...), en cambio, Theos designa de una manera general la potencia divina en un sentido colectivo. ...De todos modos, el término característico para referirse a una intervención no definida de lo divino, es *daimon*. Es frecuente que para dar cuenta de un estado o situación, el personaje homérico convoca una potencia no identificada..."

Continua L. Mena, ⁵¹ "...Esta zona del pensamiento se precisa mediante la etimología, *Daiomai*: aquello (la potencia) que atribuye a una parte"⁵². *Daimon*, con el mismo origen que los verbos *daimai* y *dainymi*, así como el sustantivo *dais*. La idea de base es aquella de distribución, de parte. El *daimon* puede significar la parte que lo divino le

47. Sugiere K. Kerényi, *La religión antigua*, Madrid 1971, p. 144-5, que al principio, los dioses y los hombres habrían participado de un mismo origen; la separación y distinción, a partir del mito de Prometeo, radicaría en el problema del poder. Otro tanto sucede en la India, cuando los dioses corrompen a los demonios para mantener el poder.

48. Cf. W. Jaeger, *Piadeia* p. 60; y del mismo autor, véase *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1977, p. 111, donde se traduce –en la versión castellana, desde luego– *daimon* como demonio.

49. Cf. Phil Meade, *On the Daemon*, Online Journal of Orthodox Christian Thought; al respecto ver la observación de Gayoso, "Orphica: psychagogia o Religión" en *Epimeleia*, año XIII, nn. 25-26, 2004 pp. 7-23 : "...Pues Platón alabo al amor, cantándole himnos igual que Orfeo –dice Proclo– al darse cuenta de que fue Orfeo quien llamó al mismo dios, a la vez, Eros y poderoso *daimon*...En definitiva: Lo demoníaco pertenece a la clase de lo erótico. La estrecha vinculación del *daimon* con Eros y de Metis con Eros es un rasgo destacable del tratamiento en Proclo del tema..." cf. Op. cit. p. 17.

50. Cf. José Lorite Mena, *Du mythe a l'ontologie, glissement des espaces humaines*, Ed. Tequi, Paris, 1979, p. 79ss.

51. op. cit. p. 77.

52. P. Chantraine, *Dict. Etym.*, p. 247.

atribuye al hombre. Desde el punto de vista objetivo, el término tiende a proyectar un recinto divino, la explicación de un estado o de un hecho. Desde lo subjetivo, el término en sí mismo puede significar aquello que es partido, participado, la parte que uno posee, el lote, y desde ahí, la interiorización de una causalidad actuando de una manera mecánica. El dominio de la causalidad divina es aquel de la *moira*, de la parte (...) de este modo se le atribuye al *daimon* un error (Odisea XIV. 488, XIX. 129) o una inspiración (Od. III.27), el coraje (Od. IX 1358). Los fenómenos psíquicos, o las reacciones psicológicas incomprensibles ...son atribuidas a un agente sobrenatural...”

Otro aspecto en el paralelismo *daiva-daimon* se ofrece a través de sus mutuas relaciones con la idea de parte. En efecto, el *daiva* hindú está relacionado mitológicamente con *Amsa*, la hija de Varuna. *Amsa* significa directamente la “parte” que a cada uno le toca en el concierto cósmico, cuyo custodio es Varuna. Plotino indica explícitamente que el *daimon*⁵³ cae en suerte. En ambos casos nos apartamos de la noción de destino individual e ingresamos en los aspectos colectivos de la armonía e interdependencia cósmica, que participa de un dinamismo constante. El “mecanismo celeste” sigue –digamos– un patrón de un reparto derivado de una reestructuración del movimiento colectivo del cosmos en su búsqueda de equilibrio, es decir, un movimiento en la multiplicidad que es consecuente, en definitiva, con la unidad de la vida.

Así, en algunos momentos de la *Iliada*, *daimon* y *moira* serán términos casi sinónimos⁵⁴.

Finalmente, cuando el término llega a Plotino y a Porfirio, es inevitable hacer algunas referencias a la *Enéada* III.4 (15) “*Sobre el demon*⁵⁵ al que hemos cabido en suerte”.

Este fascinante tratado habla del *daimon* (*demon*) o “dios”, esto es, parece referirse a la intensidad de la presencia del alma universal en cada alma particular presentada como una suerte de custodio y conductor. Tal es así que recordemos que en la historia del término *demon*, más adelante en la historia de la filosofía llegará a traducirse como espíritu conductor, ángel guardia etc. etc.

En la *Enéada* de referencia, aparece la idea de custodio y conductor del alma en su proceso de transmigración en esta y otras vidas. Asimismo, se contempla la particularidad de cada proceso y de la ocasión en cada vida, de profundizar o no tal intensidad de acercamiento a lo divino⁵⁶. Ello dependerá, naturalmente de las bajadas y subidas de las almas que en el texto vuelve a comentarse en términos de contactos con lo superior o contactos con lo inferior. De modo que resulta que el tratado viene a reiterar, y tal vez aclarar, muchos temas inherentes a la historia total de la circulación de las almas particulares así como la independencia del libre albedrío y la responsabilidad moral que, definitivamente, quedará a cargo de las almas. Este tratado, uno de los más bellos de Plotino, es inspirador y meritorio de perseverantes meditaciones, aunque insiste esencialmente en el infinito misterio que envuelve a cada alma pues a su decir “...es que el alma, es muchas cosas...”⁵⁷. Otro tratado de Plotino, *Sobre el Amor* (Em. III.5) refuerza la idea del *daimon-demon*, señalando que hay tres clases de *démons*: “...Acerca del amor, vale la pena examinar si es un dios, un demon o si es un sentimiento del alma, o si hay un amor que es un dios o un demon y algún otro, además, que es un sentimiento, y cuál es la naturaleza de cada uno...”⁵⁸. Nos ceñiremos a las implicancias del primer tratado.

53. *En* III.4.3.1.

54. Cf. Snell, op. cit. p. 59.

55. En el texto de Plotino, el término *daimon* será *demon*.

56. Cf. Snell nos recuerda que los más fuertes están más cerca de los dioses.

57. *En* III.4.3.20.

58. *En* III.5.1.1.

Nos parece advertir tres temáticas o ideas fuerza:

El demon sobre el cual, por efecto mecánico hemos caído en suerte como una especie de rango para el alma individual. Este sería como un espacio ontológico dentro del cual el alma puede o no “crecer”, retornar, subir o huir hacia lo inferior. Igal nos remite a una ilustrativa nota de *La República* donde se dice que, de todas formas. “...no se puede cambiar sino en el nivel en que sé está...”.

Dentro de este rango se presentaría cierta subdivisión que da cuenta de zonas anímicas activas y otras pasivas, y la que regirá el proceso es la activa inmediatamente superior, de modo que somos lo que somos “...según la vida que vivimos”.

A su vez, el engarce de todo el proceso en la circulación total del universo. Aquí nos dice Plotino que: “...La parte preeminente del alma es la que produce la forma adecuada al sí mismo, mientras que las otras están inactivas. Es que se mantienen fuera. Ahora bien, en el hombre, las partes inferiores no predominan, pero coexisten...”, de lo contrario no se sustentaría la vida en el compuesto, y la acotación que sigue, da cuenta de la misma inestabilidad o discontinuidad del proceso psicológico que se da dentro del mismo desarrollo espiritual. Es decir, así como no prevalece lo inferior; tampoco predomina lo superior, y cabe suponer, entonces, que el influjo e imperio de lo superior o inferior es alternativo, dinámico, y rotativo, por decirlo de algún modo. El texto continúa:

“...mas tampoco la parte superior predomina siempre, pues también esas otras ocupan cierta zona...” *En. III.4.2.5*

Expuesta la situación, insiste Plotino en *En. III.4.2.10* acerca de la urgencia del ascetismo y la elevación:

“...Por eso hay que huir hacia lo de arriba, a fin de que huyamos no al alma sensitiva yendo en pos de los simulacros sensibles, ni a la vegetativa, yendo en pos del deseo de engendrar y de las “gula en el comer”, sino a la parte intelectual, la Inteligencia y Dios...” *En. III.4.2.10*

Nuevamente, el tratado reitera insistentemente la idea de que el hombre se convierte en aquello en lo que ha pensado, imaginado, concentrado o dirigido su ser, y así refiere: “...Pues bien, cuantos preservaron el carácter de hombre, renacen hombres; cuantos vivieron sólo por la sensación, renacen animales, etc. ...” *En. III.4.2.15*

Y en el tránsito mismo, el *daimon* es el conducto. En la *En. III.4.3.1* inquietan los discípulos de Plotino acerca de quién está encargado de conducir el alma, y éste les responde que es el mismo *daimon* (*demon*) que condujo la vida: “...porque el *demon* o el dios de cada cual es el que conduce allá a la parte que estuvo activa pues ésta es también la que mandaba aquí.... - entonces, ¿ésta es también el mismo demon al que cada uno había sido asignado por suerte mientras vivía? No, el *demon* es la parte anterior a ella, pues ésta es también la que preside inactiva, la que está activa es la siguiente...” *En. III.4.3.5*

A continuación expresa Plotino que este *demon* excede el ámbito racional, detalle que adquiere gran relevancia desde el punto de vista del tránsito, ya sea de una vida a otra, o de una etapa espiritual a otra durante la misma encarnación.

En las tradiciones orientales en general, y en la budista en especial se puede observar que entre las vidas e incluso entre las fases de la vida⁵⁹, aparecería la imagen,

59. Fases entre una experiencia y otra, lo cual es denominado transmigración interna por Shankara de acuerdo al *Tratado de las Mil enseñanzas*.

por así decir, de una grieta o momento de pérdida y desorientación. Si aconteciera que el nivel superior del alma, o intuición, o elemento supranacional, acá el *demon*, se hiciera cargo de ese momento, el tránsito interfase concluiría felizmente hacia arriba, incluso, se podría pensar esta experiencia como un avance espiritual. De lo contrario, prevalecería la confusión y el estancamiento.

Todos estos procesos espirituales son conducidos por el mismo *daimon*, pues:

“...La parte activa es aquella por lo que somos sensitivos, el *demon* es la parte racional, mas si vivimos por lo racional, el *demon* es lo que está sobre lo racional...”
III.4.3.5

En este caso, podríamos decir que el *demon* cumple la función de “ángel guardián”⁶⁰ que nos lleva a través de las grietas y, desde ese punto de vista, actúa como nuestra conciencia superior o inspirada. Y necesariamente esto es así porque:

“No cabe que conduzca quien ha dejado de vivir...”III.4.3.19, la alusión de Plotino es concreta a la encarnación recientemente pasada, pero acá puede extenderse a la etapa de experiencias de vida que ya concluyeron y por esto también dejaron de vivir. Pensamos esta idea recordando el texto indio de *Maitrî up.*, VI donde se enseña que hay distintos momentos de transmigración aun dentro de la propia vida, por causas de la fluctuación de la mente. Continuando la misma tendencia, es Shankara quien habla –ya lo señalamos– de la transmigración interna. Seguramente la noción no sería ajena a Plotino aunque no lo expresara en este texto expresamente.

Ahora bien, tampoco es fácil ni automático que el *demon* se haga cargo directamente del proceso; ello tendrá que ver con el grado de entrenamiento espiritual adquirido y activo en ese momento, pues como sugiriera Plotino en textos previos, se da lugar a un movimiento ascensional del alma: “...Si es capaz de seguir al demon que está por encima de él, sube de categoría porque vive la vida de aquel, es decir, porque se puso bajo la presidencia de aquella parte superior suya a la que se dirige y tras vivir la vida de aquél, vive la de otro, hasta llegar arriba...”

Por otro lado, es necesario observar también que semejante proceso se cumple dentro de un circuito más amplio y total, que es el proceso de toda el alma universal, dentro de la cual, la individual recorre muchos rangos dado que, después de todo “...es que el alma es muchas cosas...”⁶¹, “es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo, pasando por toda la gama de la vida. Y así cada uno de nosotros somos un universo inteligible...y ... por las partes inferiores de este universo estamos en contacto con lo sensible, mientras que por las partes superiores de ese mismo universo estamos en contacto con lo inteligible y permaneceremos arriba con la parte restante de dicho universo inteligible, mientras que con la parte ínfima del mismo estamos encadenados a la de abajo, transmitiendo a la de abajo, una especie de emanación o mayor actividad procedente de aquella parte sin menoscabo de ella...”*En.* III.4.3.25

Este párrafo llama la atención sobre tres ideas claves del proceso anímico, en relación con el “doble” hombre:

- El doble contacto: arriba y abajo
- La función del superior en términos de entender y ascender
- La función del inferior con su aspecto de ancla a lo vital y material.

Finalmente, en *En.* III.4.5.20 Plotino retoma exégesis del *Timeo* para indicar que

60. Posteriormente desarrollaremos esta relación entre el *daimon* y el ángel custodio.

61. *En* III.4.3.20.

la responsabilidad moral y, a pesar del demon que conduzca al alma, la cual era muchas cosas, se debe considerar lo siguiente:

“...Cuando se dice que primero los “lotes” después los “modelos de vida” y, a continuación se les dice a las almas que “han de elegir su *demon*”, y que “...han de elegir su genero de vida” de entre las disponibles, de acuerdo a sus caracteres morales, con ello (Platón) atribuye las responsabilidades principalmente a las almas, puesto que son las que disponen, de acuerdo con sus caracteres morales, de lo que se les ofreció...” En. III.4.5.15

Y, simplemente, la alternativa es o virtuoso o no virtuoso, y he aquí otros tres datos más:

Que el virtuoso es, el que en este desarrollo puede actuar desde la inteligencia.

Que aunque la calidad del alma sea purísima en su nivel propio, aun así no puede actuar inmediatamente la virtud correspondiente “...a causa del tumulto resultante de la encarnación”⁶².

3. A su vez, Plotino insiste en el libre albedrío de cada alma⁶³: “...Obra en todo rectamente? No, no en todo, pues que el alma es de tal condición que variando ella de índole con la índole de las circunstancias, varia la vida que vive y la decisión que adopta...”.

Naturalmente, la noción de *daimon* es un tema reiterativo en nuestro viejo amigo Porfirio. Dedicar a los *demones* un largo párrafo relacionado con la piedad necesaria en los sacrificios⁶⁴; luego, en medio de sus investigaciones astrológicas, que se suman a su intensa curiosidad, Porfirio habría descubierto como encontrar la “parte daimónica” en un tema natal. El tema aparece en las Sentencias 32 y en la Carta a Anebo, donde nos habla del hombre que gracias a superar sus pasiones, y reconciliarse con su *daimon* natal, alcanza la plenitud de la vida: felicidad o *eudaimonia*⁶⁵.

En el Neoplatonismo tardío, la noción de *daimon* o *demon*, aparece reiteradamente como lo divino tutelar, especialmente en Proclo, que retoma los textos del *Alcibíades*, al respecto remitimos al prolijo estudio de la prof. Gayoso⁶⁶, quien analiza la función del *daimon* en Hermias y Proclo; mostrando –nuevamente⁶⁷– en ambos casos como lo daimónico indica un nivel suprapsíquico y sagrado. Psicología y religión se diferencian manteniendo cada una su rango.

En cuanto a Jámblico, habría conocido y aplicado el término *daimon* con una carga similar, es decir, el espíritu tutelar, remitimos al trabajo de John Dillon⁶⁸.

La idea del *daimon*, con una característica neutra o tal vez dual y un posible efecto insidioso sobre el conducido y entonces su aspecto de destino-fatalidad, aparece aun más tarde⁶⁹.

62. En. III.4.6.5.

63. En. III.4.6.10.

64. Cf. *Sobre la Abstinencia*, II.37-43.

65. En efecto, así sería la interpretación platónica y el verdadero sentido del término *eudemonia*, la felicidad relacionada con poseer un buen demon. Cf Jaeger, *Paideia*, op. cit. p. 754.

66. Op. cit. supra.

67. Recordemos lo señalado previamente respecto del trabajo de Otto.

68. Cf. F. García Bazán, “El divino Jámblico” en *Epimeleia*, año III, núm. 6, 1994, pp. 221-226; John Dillon, *Iamblichus Chalcidensis*, E. J. Brill, Leiden 1973, pp. 29-52.

69. Fowden, p. 78.

Finalmente, querríamos hacer alguna referencia a la relación entre el *daimon-demon* y los ángeles. En realidad, ambas nociones son muy afines. En particular, la relación se hace más estrecha con respecto al tema del ángel custodio. En efecto, los ángeles así como los *daimones* comparten esta función de intermediarios; en su origen los ángeles también han sido potencias, luego se han convertido en mensajeros⁷⁰; y la diferencia radicaría en que el *daimon* siempre está engarzado en un contexto cosmológico que lo caracteriza; en cambio, el ángel, más propio de la ideología judeo-cristiana⁷¹ tiene un marcado carácter personal. En este punto es necesario señalar la polémica inherente a ambas tradiciones. El pensamiento judeo-cristiano no acepta la visión cosmológica sin una concepción de la creación⁷². Por lo tanto, el intermediario de las distintas dimensiones ontológicas, en el sentido cósmico se torna un elemento –digamos– hostil. En este punto, el *daimon* se torna una presencia amenazante, y se trasforma en un *demonio*⁷³. La magia tradicional no conoce el problema de doble sentido del intermediario, ya que toma popularmente, un basamento de orden cosmológico. Por su parte, en la teología cristiana antigua, el ángel custodio⁷⁴ cumple funciones fundamentales con relación a las almas de los niños: "...Se torna patente la importancia de la teología de los ángeles y particularmente del ángel custodio (*temeloûkhos ág-gelos*, en la denominación griega de Clemente Alejandrino), como agente de la acción de la misericordia divina para la salvación eterna de estas almas..."⁷⁵

Sus proyecciones psicológicas

En la historia occidental el *daimon* se transformó en demonio con una fuerte carga negativa. La india nos muestra algo similar: el antiguo concepto de fuerza suprapísica, *asu*, termina siendo los asuras, los no iluminados para ciertas etimología, y demonios –en el sentido de opuestos a los dioses- para otra. Sin embargo, la metafísica no dualista de la India salva este abismo recordándonos que hay demonios buenos, concepto enmarcado en los mitos de la paradoja del buen demonio, y que en último caso, estos son corrompidos por los dioses que están ansiosos de mantener su poder. Al mismo tiempo, el mal en sí mismo es o pura ilusión⁷⁶ o una fase no buena necesaria y compensadora en el ritmo de la dualidad cósmica que permite el devenir del mundo en su juego de contrastes. Acá O' Flaherty nos habla de la crisis entre una ética absoluta y

70. Cf. G. Van der Leew, *Fenomenología de la Religión*, FCE, México, 1964, pp. 135-138: "...y mientras más se transforma el ángel en mensajero, tanto más se aparta de la idea de poder y alma..."

71. Es muy interesante el paso, en la teología judeocristiana, de "mensajeros" a "intermediarios", por las diversas implicancias ópticas que conlleva. Asimismo, debemos tener en cuenta que "toda esta jerarquía celestial existe en un doble movimiento, descendente y ascendente; desde arriba hacia abajo se derrama toda una cascada de luz, hasta los hombres, por el contrario los órdenes inferiores se elevan junto con los hombres por medio de la purificación, de la iluminación y de la unión hacia los órganos superiores y, finalmente, hacia la Divinidad..." cf. *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, dirigido por Ángel Di Berardino, Ed. Sígueme, Salamanca 1998, 2 tomos; sub. *Ángel*, p. 124.

72. Para ver el trasfondo cósmico de la liturgia, es conveniente cf. J. Danielou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, Bs. As 1960, pp. 105-111; en cuanto a la polémica entre ambas tradiciones, Cf. F. García Bazán, *Aspectos inusuales...* op. cit. Cap. 1 y 2.

73. Cf. También, para comprender los alcances de los acomodamientos teológicos de la interpretación rabínica, ver: Georges Vajda, "La magie en Israel", en *Le monde du sorcier*, Paris 1966, p. 135 y 136.

74. Por ejemplo, Tobías es el símbolo del alma que se deja guiar por el ángel de la guarda, cf. *Diccionario Patristico...* op. cit. p. 2129; ver también en Mt. 18.10, el ángel de la guarda como el asignado especialmente a cada persona para su protección.

75. Cf. F. García Bazán, "Del antiquísimo origen del Limbo", *Ñ, Revista de Cultura*, Buenos Aires, 14/1/2006, pp.10-11; ver también: J. Danielou, *Les anges et leur mission*, Chevetogne, Paris 1953.

76. Pura ilusión en cuanto a su naturaleza ontológica con efectos concretos en su plano existencial, ver C. Conio, *The Philosophy of the Mandukya Kârîkâ*, Varanasi, 1971.

otra relativa. Desde luego, el ingreso en la multiplicidad *di-versifica* y opone las fuerzas en juego, derivadas siempre de una misma raíz. La doble aproximación a la idea de ilusión como inconsistente ontológicamente aunque concreta en lo vital, también nos arrima al desplazamiento ontológico-psicológico, que esta noción de *daimon* sufrirá en sus momentos más tardíos en Occidente.

Como señalamos previamente, la noción de *daimon* se transforma en demonio con toda la carga que ello implica para el pensamiento judeocristiano occidental. Incluso hay un trabajo que desarrolla este tema; nos limitamos a citarlo esperando alguna aclaración de parte de los especialistas. Si el *demon* es aquella fuerza que construye nuestro *ethos*, entendiendo *ethos* como conducta –y esta es la tesis de Shirley Darcus–, cuando esta conducta se aleja del principio de orden, por los influjos gravitacionales inferiores de las pasiones. Ya no se trata de un *daimon* elevado, sino de un *daimon* nefasto. El citado texto de BG 18:14 debería comprenderse, entonces, en el sentido de un *daiva* fatídico que de un *daiva* providencial. En ese caso, uno de los puntos de quiebre que sufre el hombre, y que lo aleja de las fuerzas espirituales unitivas desencadenando en cascada, fuerzas duales, múltiples, multiplicadoras, confundentes y perturbadoras de lo anímico, es la ira. Así, el trabajo de Stephen Diamond nos remite a “Anger, madness and the Daimonics, the psychological genesis of violence, evil and creativity...”⁷⁷. Acaso por el mismo motivo, la identificación de semejante “punto de desencaje”, Jung se referira al *daimon* como “la función trascendental” en la estructura y dinámica de la psique. Con varias limitaciones y algunos reparos, no queremos dejar de mencionar el desarrollo que, dentro del campo de la psicoterapia existencial, hace Rollo May de lo daimónico y demoniaco⁷⁸.

Así resulta que, aceptando la hipótesis de analogía entre las nociones de *daiva* y *daimon*, ambas se referirán a una fuerza interior que nos conduce, y también a aspectos ineluctables del destino, inherentes al propio proceso de evolución y retorno del alma. Aun más, debe prevalecer la atención, pivote de todo proceso espiritual, de lo contrario, si la fuerza que guía se aleja de la luz, que también es unidad e integridad, el hombre vaga desorientado y confuso; diversificado y distraído, en el olvido, como la “sombra de un sueño”. Entonces se dirá que su inteligencia duerme mientras su razón argumenta en la conveniencia. Si logramos despertarlo “...Dejaremos de ser el sueño de una sombra para brillar en la luz de una vida maravillosa...”⁷⁹

DRA. OLIVIA CATTEDRA
Universidad J.F. Kennedy- Conicet

77. Albany 1996.

78. Cf. Rollo May, *Amor y voluntad*, Ed. Gedisa, 2da edición, Barcelona, 2000; pp. 113 y ss.

79. Píndaro, *Odas triunfales*, VIII.5.95, trad. José Alsina, Ed. Planeta, Barcelona 1990.