

Angus Nicholls

Dämonisch, das Dämonische (Demoniaco, lo demoniaco)

Resumen: Debido a su prominencia en la autobiografía de Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, Poesía y verdad) y en las *Gespräche mit Goethe* (Conversaciones con Goethe) de Johann Peter Eckermann, los estudios goetheanos han asociado los lexemas *dämonisch* y *das Dämonische* con la vida de Goethe, y especialmente con su aparente inspiración divina en la producción artística. Aun cuando estos lexemas se consideran en relación con el antiguo término griego del cual son derivados —*δαίμων* (alemán: *Dämon*; inglés: *daimon* o *daemon*)—, aparecen como parte de una larga tradición de pensamiento europeo que se ocupa de fuentes de inspiración no racionales, así como a los límites de la razón misma. Lejos de ofrecer una teoría o concepto consistente de lo demoniaco, Goethe utiliza estos términos y sus cognados en varias maneras: para referirse a una fuerza misteriosa y terrible que influye la vida de una persona y parece operar en el nexo entre carácter y destino; como un topos poético que describe la relación entre el esfuerzo del sujeto y su mundo externo; como el núcleo morfológico de la personalidad asociado con la tradición astrológica, un núcleo que es visto como el lugar de la propia productividad; y como un nombre o denominación para fenómenos que escapan a nuestra comprensión racional. Precisamente, debido a la flexibilidad y ambigüedad de estos términos, el uso que Goethe hace de ellos ha disfrutado de una fructífera recepción en

campos tan variados como la teología, los estudios religiosos y la filosofía desde el siglo XIX hasta el presente.

Palabras clave: Demonio, demoniaco, lo demoniaco, yo, mundo, personalidad, destino, razón, concepto, mito.

Abstract: Due to their prominence in Goethe's autobiography (*Dichtung und Wahrheit*, Poetry and Truth) and in Johann Peter Eckermann's *Gespräche mit Goethe* (Conversations with Goethe), Goethe scholarship has associated the lexemes *dämonisch* and *das Dämonische* with Goethe's life, and especially with his seemingly divinely inspired artistic productivity. Yet when these lexemes are considered in relation to the ancient Greek term from which they are derived — *δαίμων* (German: *Dämon*; English: *daimon* or *daemon*) — they appear as part of a larger tradition in European thought that is concerned with non-rational sources of inspiration, as well as with the limits of reason itself. Far from offering a consistent theory or concept of the daemonic, Goethe uses this term and its cognates in various ways: to refer to a mysterious and terrifying force that influences one's life and seems to operate at the nexus between character and fate; as a poetic topos that depicts the relation between the striving subject and its external world; as the morphological core of the personality associated



with the tradition of astrology, a core which is seen as the locus of one's productivity; and as a name or placeholder for phenomena that escape our rational comprehension. Precisely due to the flexibility and ambiguity of these terms, Goethe's use of them has enjoyed a rich reception in fields as various as theology, religious studies, and philosophy from the nineteenth century until the present.

Key words: *Dämon, dämonisch, Das Dämonische, Self, World, Character, Fate, Reason, Concept, Myth.*

Introducción

El uso que Goethe hace del término *dämonisch* (demoníaco o demoniaco) y su forma sustantivada *das Dämonische* (lo demoníaco o demoniaco) ha ocasionado generaciones de debates académicos e intentos de definición conceptual, comenzando con la propia discusión retrospectiva de Goethe en *Gespräche mit Goethe* (1835; *Conversaciones con Goethe*) de Johann Peter Eckermann, que añadió combustible al fuego interpretativo y extendiéndose a la crítica literaria a finales del siglo XX e incluso a inicios del siglo XXI. La lista de germanistas con inclinación filosófica que han contribuido para una interpretación definitiva del uso goetheano de estos términos incluye algunos nombres seminales, tales como Friedrich Gundolf, Elsie Butler, Benno von Wiese, Walter Muschg, Eduard Spranger y Hugh Barr Nisbet, entre muchos otros.¹

Además de la importancia de estos términos para los estudios goetheanos —y especialmente para una cierta imagen de Goethe como un genio de inspiración divina, para ser discutida más adelante— un tratamiento filosófico de estos debe reconocer su recepción más allá de los confines de la *Germanistik*, en figuras clave provenientes de los campos de la teología y estudios religiosos (Rudolf Otto, Paul Tillich y Karl Jaspers), así como de la filosofía y teoría crítica (Georg Lukács, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, y Hans Blumenberg, entre otros). Extendiendo más allá de esos filósofos que hicieron referencia

explícita a las ideas de Goethe acerca de cosas *dämonisch*, existe una categoría mayor de pensadores y escritores que usan el término *Dämon* y *dämonisch* en formas similares a Goethe y que pudieron haber sido influenciados por él, aunque sin mencionar su nombre. Esta lista incluye a Søren Kierkegaard, Sigmund Freud, Stefan Zweig y Thomas Mann, pero podría incluir a muchos otros.² Mientras que podrían ser difíciles de probar linajes directos en todas estas últimas instancias, una especulación sobre la influencia general de Goethe sobre cómo los lectores educados del alemán entendieron estos términos se podría hacer respecto a las definiciones de *Dämon* y *dämonisch* en el segundo volumen del *Deutsches Wörterbuch* (1860; *Diccionario alemán*) de Grimms, que atribuye a Goethe el uso de ambos en alemán moderno:

DÄMON, m. genius. der griechische *δαίμων* bezeichnet einen bösen sowol [sic] als einen guten geist, einen schutzgeist; dem christenthum gegenüber trat er in die dunkelheit und treibt die menschen, über die er macht hat, zum bösen. doch nehmen ihn einzelne wieder im sinne der alten, besonders GÖTHE.³

DÄMON, m. genio. el griego *δαίμων* refiere tanto a un malvado como a un buen espíritu, un espíritu tutelar; para el cristianismo, en contraste, se adentra en la oscuridad y conduce al mal a aquellos sobre quienes tiene poder. Pero algunos han vuelto a la recepción de esta idea en el sentido de los antiguos, en especial GÖTHE.

Como el Grimms muestra, parte de la razón del interés filosófico más amplio en cosas *dämonisch* reside en el hecho de que Goethe prestó atención a los orígenes de esta idea en la filosofía griega antigua. La idea de lo *δαίμων* (*daimon*, o *daemon*) —generalmente concebido como un aspecto divinamente determinado de una personalidad o como un tipo de espíritu divino o voz— puede ser encontrado en fuentes que abarcan desde Empédocles y Heráclito, a través de la obra de Platón y en especial su representación de Sócrates y su ‘signo divino’ o *daimonion*, hasta

varios estoicos y fuentes neoplatónicas.⁴ Esta idea a su vez prevaleció en los discursos del periodo tardío del siglo XVIII respecto a la idea de genio como una forma divina, inspiración inconsciente o no-racional, discursos sobre los cuales Goethe estaba directamente expuesto a través de la influencia de Johann Georg Hamann (1730-1788) y Johann Gottfried Herder (1744-1803).⁵

Con esta historia intelectual más amplia en mente, el resto de esta entrada tiene una estructura en tres partes. Para empezar, la parte dos examinará las referencias clave goetheanas al *Dämonen* y cosas *dämonisch*, para así revelar cómo este término está relacionado a uno de los temas claves del Idealismo alemán: la relación entre el yo o sujeto y su mundo, con la categoría ‘mundo’ también incluyendo Dios y dioses. Aquí el enfoque estará en cuatro obras principales: el libro 20 de la parte cuarta del *Dichtung und Wahrheit* (1811-33; *Poesía y verdad*), el cual fue compuesto en 1813 y es la fuente más frecuentemente usada; el soneto «Mächtiges Überraschen» (1807-8; *Poderoso asombro*); el ciclo de poemas «Urworte. Orphisch» (1817; *Palabras primordiales. Órfico*) y su contexto circundante en los volúmenes en los cuales primeramente aparecieron (primero en *Zur Morphologie* [1820; *Sobre la morfología*]; y segundo, esta vez con un comentario de Goethe, en una parte de *Über Kunst und Altertum* [1820; *Sobre arte y antigüedad*]); y, finalmente, las conversaciones con Goethe registradas y embellecidas por Eckermann durante finales de los 1820s e inicios de los 1830s.

En las partes tres y cuatro, será propuesto qué es justamente la imprecisión no-conceptual de las ideas de Goethe sobre lo *Dämonen* y *das Dämonische* lo que hace estas nociones maleables para su posterior adaptación teológica (parte tres) y teórico-filosófica (parte cuatro). Aquí el enfoque será largamente confinado a pensadores que directamente refieren a estos términos en sus respectivas discusiones de *Dichtung und Wahrheit*, «Urworte. Orphisch» y *Gespräche* de Eckermann. En relación con los estudios teológicos y religiosos, los intérpretes clave de Goethe sobre *das Dämonische* son Rudolf Otto, Paul Tillich y Karl Jaspers. En la tradición de la teoría continental —en la frontera misma entre

literatura y filosofía— cuatro pensadores despliegan la noción de Goethe sobre *das Dämonische* más hacia sus propios fines teóricos: Georg Lukács, Walter Benjamin, Giorgio Agamben y Hans Blumenberg.

***Das Dämonische* y la relación entre yo y mundo**

Junto a *Gespräche* de Eckermann, el libro 20, parte cuatro de *Dichtung und Wahrheit* constituyen el recurso más prominente sobre *das Dämonische* para el llamado *Goethekult* (culto de Goethe) del temprano siglo XX, ejemplificado por la monografía de Gundolf sobre Goethe de 1916. Gundolf nos enseña que *das Dämonische* es un «heimlich bildende Gewalt» (poder formador secreto) asociado con el «Schicksal» (destino) de los más grandes seres humanos, incluido Goethe (*Goethe*, 3). La más profunda posición planteada por Gundolf entre *das Dämonische* y el destino personal de Goethe es atribuible de forma más obvia a la aparición del término como un *leitmotiv* autobiográfico en *Dichtung und Wahrheit*. Aunque una aproximación biográfica de *das Dämonische* podría ser justificable en términos de género, su efecto también ha sido el de oscurecer la historia filosófica más amplia del término antes de Goethe. Como Peter Sprenger ha escrito en su comentario sobre los más famosos pasajes de Goethe acerca de *das Dämonische*,⁶ su función dentro de la narrativa de *Dichtung und Wahrheit* es de un marco interpretativo a través del cual Goethe intenta sintetizar las tendencias de sus años finales en Frankfurt: su amor por Lili Schönenmann, su producción artística temprana y su decisión de mudarse a Weimar:

Man hat im Verlaufe dieses biographischen Vortrags umständlich gesehen, wie das Kind, der Knabe, der Jüngling sich auf verschiedenen Wegen dem Übersinnlichen zu nähern gesucht, erst mit Neigung nach einer natürlichen Religion hingeblickt, dann mit Liebe sich an eine positive festgeschlossen, ferner durch Zusammenziehung in sich selbst seine eignen Kräfte versucht und sich endlich dem allgemeinen Glauben freudig

hingegeben. Als er in den Zwischenräumen dieser Regionen hin und wider wanderte, suchte, sich umsah, begegnete ihm manches was zu keiner von allen gehören mochte, und er glaubte mehr und mehr einzusehn, daß es besser sei den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßlichen abzuwenden. Er glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, der beseelten und unbeseelten etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig, nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand, nicht teuflisch, denn es war wohlthätig, nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge, es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles was uns begrenzt schien für dasselbe durchdringbar, es schien mit den notwendigen Elementen unsres Daseins willkürlich zu schalten, es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich *dämonisch* nach dem Beispiel der Alten und derer die etwas Ähnliches gewahrt hatten. Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich, nach meiner Gewohnheit, hinter ein Bild flüchtete. (FA 1.14:839–40)⁷

En el curso de este relato biográfico, hemos visto en detalle como el niño, el muchacho y el joven intentaron acercarse a lo metafísico por varios caminos, primero mirando afectivamente a la religión natural, luego se une a sí mismo amorosamente a uno positivo, después probando sus propias habilidades retirándose en sí mismo, y, al final, entregándose dichoso a la fe universal. Mientras merodeaba en estos espacios entre esas áreas, buscando y mirando a su alrededor, encontró algunas cosas que no parecían encajar en ninguna de esas categorías y se convenció crecientemente de que era mejor desviar sus pensamientos de temas vastos e incomprensibles. Él creyó que percibió algo

en la naturaleza (ya sea viva o sin vida, animada o inanimada) que se manifestaba a sí misma solo en contradicción y, por lo tanto, no podría ser expresada por ningún concepto, mucho menos por ninguna palabra. No era solo divino porque parecía irracional; no humano, porque no tenía inteligencia; no diabólico, porque era beneficioso; y no angelical, porque a menudo traicionaba malicia. Era como el azar, porque carecía de continuidad y como la providencia, porque sugería contexto. Todo lo que nos limita parecía penetrable por eso, y parecía disponer a voluntad sobre los elementos necesarios de nuestra existencia, para contraer el tiempo y expandir el espacio. Parecía solo aceptar lo imposible y desdeñosamente rechazar lo posible. A esta esencia, la cual parecía infiltrar todas las otras, separando y combinándolas, la llamo demoníaca, tras el ejemplo de los antiguos y otros quienes han percibido algo similar. Traté de salvarme de esta esencia terrible tomando refugio, como es usual, detrás de una imagen.⁸

Aquí Goethe alude a la obra de tal poder formativo sobre su propia vida, un poder el cual él describe como un «algo» (*etwas*) o «esencia» (*Wesen*), la cual parece «mit den notwendigen Elementen unseres Daseins willkürlich zu schalten» (disponer a voluntad sobre los elementos necesarios de nuestra existencia). Notoria es la afirmación de Goethe de que esta esencia no puede ser fijada dentro de ningún «Begriff» (concepto) singular, porque se manifiesta en sí misma solo en «Widersprüche» (contradicciones). Esto está inicialmente delimitado por una serie de negaciones: ser descrito como no divino, no humano, no diabólico y no angelical; en el lado positivo, no es observado en las fuerzas de la naturaleza y se parece a «Zufall» (coincidencia o azar), «Vorsehung» (providencia) y un sentido de «Zusammenhang» (orden o contexto). Es también «furchtbar» (terrible) y así Goethe elige llamarlo *dämonisch* «nach dem Beispiel der Alten» (tras el ejemplo de los antiguos) en un intento de poner esta fuerza bajo algún tipo de control semántico: «Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich, nach meiner Gewohnheit, hinter ein Bild flüchtete» (FA 1.14:839–40; traté de salvarme de esta

esencia terrible tomando refugio, como es usual, detrás de una imagen).

Después en el libro 20, parte cuarta de *Dichtung und Wahrheit*, también descubrimos que la fuerza amorale de *das Dämonische* es más terrible cuando se manifiesta en un ser humano singular. Estos individuos, de acuerdo con Goethe, «üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe» (FA 1.14:841–42; ejercitan una increíble fuerza sobre todas las criaturas), de tal manera que pueden cautivar a las masas y, por esta razón, solo pueden ser superados por el universo mismo: «sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst.» De esto Goethe deriva el dicho latín (el cual parece haber sido acuñado por él mismo) *nemo contra deum nisi deus ipse* (FA 1.14:841–42; nadie puede contra Dios excepto Dios mismo).

Estos hiperbólicos pasajes ciertamente prestan poca atención a la precisión conceptual y funcionan dentro de varios registros interdependientes que pueden ser registrados como biográficos, estéticos, teológicos, filosóficos e inclusive políticos. Como ha mostrado el estudio de dos volúmenes de Jochen Schmidt,⁹ hay al menos otra palabra prominente o concepto que tuvo una multivalencia similar en su función estético-política en alemán durante la vida de Goethe, a saber, la de genio (*das Genie*) y, como apunta la entrada sobre *Dämon* del Grimms, el uso que hace Goethe del término *dämonisch* y *das Dämonische* puede ser interpretado a través de la analogía con la idea de genio. Cuando, por ejemplo, examinamos las referencias filosófico-religiosas de cosas *dämonische* hechas por los contemporáneos mayores que Goethe, Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder, estamos rápidamente confrontados con el debate sobre el genio en el pensamiento alemán de finales del siglo XVIII, un debate que a su vez ejerció una influencia sobre el periodo que vino a ser conocido como el *Sturm und drang* (*Tempestad e ímpetu*).

En su *Kalligone* (1799-1800), Herder asocia la idea de la noción griega de *δαίμων* con el «Himmlesgabe» (regalo celestial) del genio, el cual está también relacionada a un espíritu localizado en la naturaleza (*Naturgeist*).¹⁰ La visión de Herder, inspirada en Spinoza, de una naturaleza

permeada por fuerzas (*Kräfte*) divinas —fuerzas que pueden manifestarse en los afectos (*Affekte*) del poeta antes de ser finalmente canalizadas por el lenguaje poético— saturan sus escritos estéticos de finales de la década de 1760 e inicios de la de 1770, el periodo de su mayor influencia formativa en Goethe.¹¹ Y existe una pequeña duda de que la aprensión de Herder sobre cosas *dämonisch* fuera originalmente influenciada por su importante interlocutor en las dimensiones teológicas del lenguaje —Hamann— cuyo extraño y psicodélico tratado *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759; *Recuerdos socráticos*) posiciona la socrática voz divina o *Dämon* (de otra manera conocida como su *daimonion*, ver la *Apología* de Platón, 31c-d) en el centro de una visión anti-racionalista de cristianismo pietista.¹² Esta embriagadora mezcla de ideas formó parte de la fundación del llamado *Genie-Periode* (periodo del genio) de Goethe, y no es coincidencia que el libro veinte, parte cuarta, de *Dichtung und Wahrheit* ofrezca un tipo de resumen concluyente de esta fase, marcando el punto de inflexión de la mudanza de Goethe a Weimar en 1775.

El discurso consciente de Goethe sobre lo *dämonisch* no empieza sino hasta después del periodo comúnmente referido como el clasicismo de Weimar (aproximadamente entre 1786-1805) e incorpora algunas de estas ideas clave del clasicismo. Como es sugerido por las citas anteriores de *Dichtung und Wahrheit*, el acto retrospectivo de nombrar y abordar estos fenómenos es presentado como una forma de venir a término con ellos. En este sentido, lo que alguna vez fue abrumantemente inexplicable al menos recibe contornos accesibles. El problema propiamente, al menos en su versión del *Sturm und drang*, relaciona al genio como una forma de subjetividad desmesurada y potencialmente patológica; una transgresiva pérdida de contacto con las normas estéticas, epistemológicas y, en última estancia, sociales. Los poemas líricos tempranos de Goethe —especialmente «Prometheus» (1773; *Prometeo*), pero también «Mahomets Gesang» (1773; *Canción de Mahoma*)— presentan la dimensión estética de este problema en miniatura, y su descripción social ampliada puede ser encontrada en *Die Leiden des jungen Werthers*

(1774/87; *Las penas del joven Werther*) y en ambas partes de *Faust* (1806, 1832; *Fausto*).

Un sentido antiguo del término *δαίμων* es la idea de un intermediario entre el mundo divino y el humano (ver, por ejemplo, el *Symposium* de Platón, 202d-303a), y tanto en «Prometheus» como en «Mahomets Gesang» somos presentados ante sujetos cuyo deseo es encontrarse e incluso competir con las fuerzas divinas. El protagonista de «Prometheus» desea competir y finalmente desplazar la posición de Dios como creador: como muestra su transgresivo reto a Zeus: «hier sitz ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde» (FA 1.1:204; aquí me tienes, formo humanos / según mi imagen). Similarmente, la efusiva corriente poética de «Mahomets Gesang» —llamativamente nombrado en referencia al profeta religioso— eventualmente se fusiona con su padre, el océano, después de haber nombrado y fertilizado las tierras por las que él y sus hermanos han pasado. Ambos poemas pueden ser leídos como representación de actos juveniles e hipermasculinos de autoafirmación, asociados con crisis de identidad: mientras que el frágil sentido de autonomía de Prometeo parece ser completamente dependiente del mordaz rechazo a Zeus, «Mahomets Gesang» termina con un fracaso para obtener la individuación por parte de su protagonista, lo que promueve su fusión con el padre. En ambos poemas, la cuestión filosófica sobre la relación entre yo y mundo está en juego. ¿Es el Zeus de «Prometeo» un Dios creador externo, o meramente el figmento de la mente temerosa y desorientada de Prometeo cuando vuelve sus ojos hacia el sol? ¿Y no termina la corriente de «Mahomets Gesang» renunciando a su propia identidad para temerosamente huir del desierto y el sol, de los cuales ella y sus parientes se creen amenazados, regresando así a la protección paternal? En términos de la relación yo-mundo, estos poemas pueden ser leídos como imágenes invertidas uno del otro: en el primero, el sujeto niega su real o supuesto padre para levantarse a sí mismo al absoluto, egoístamente apuntándose como creador de su propia raza; mientras que, en el segundo, el sujeto niega de sí mismo en un acto de total sumisión a su creador. Ambas posiciones son extremas, y ningún texto

describe lo que podría ser considerado como un sentido balanceado de la identidad adulta.

Uno de los usos más tempranos y decisivos del término *dämonisch* en Goethe puede ser leído como uno clásico o postclásico (y en términos de Goethe: saludable) respuesta a este problema de la desbalanceada relación entre yo y mundo, especialmente como es planteada en «Mahomets Gesang». El soneto «Mächtiges Überraschen» ha sido visto como una secuela a «Mahomets Gesang» en la que retoma el mismo *topos* de genio encontrado en el poema anterior, pero esta vez dentro de las restricciones de la forma de soneto.¹³ La imagen de una corriente furiosamente bajando por la montaña ha funcionado como metáfora para la creatividad poética al menos desde Horacio,¹⁴ y reapareció en la parte dos de *Faust*, cuando el protagonista de la obra se compara con una «Wassersturz» (cascada o catarata) que ha irrumpido «von Fels zu Felsen [...] / Begierig wütend nach dem Abgrund zu» (FA 1.7/1:144; de roca a roca [...] / con ansiosa furia hacia el abismo). En la versión presentada en «Mächtiges Überraschen», una corriente emerge desde una bóveda de rocas en su urgencia por unificarse con el océano, pero es detenida por Oreas, una ninfa mitológica de la montaña. En la segunda estrofa del poema, en el que Oreas impide esta efusiva subjetividad es descrito como *dämonisch*:

Dämonisch aber stürzt mit einem Male –

Ihr folgen Berg und Wald in Wirbelwinden –

Sich Oreas, behagen dort zu finden,

Und hemmt den Lauf, begrenzt die weite Schale. (FA 1.2:250)

Pero con súbita fuerza demoniaca –

Seguido en torbellinos por montañas y bosques –

Oreas cae, ahí para encontrar contento,

Y limita el flujo, restringe el ancho cuenco.

Este momento demoniaco funciona como el punto de inflexión del poema, ya que el sujeto-corriente es entonces represado en un lago el cual refleja serenamente las constelaciones, y que representa positivamente «ein neues Leben» (FA 1.2:250; una nueva vida).

Mientras que los dos poemas anteriores se enfocan ya en la expansión ilimitada del sujeto en un Dios («Prometheus»), o en la disolución de los límites del sujeto dentro de un sentido pan-teísta mayor de lo divino («Mahomets Gesang»), «Mächtiges Überraschen» es un caso de estudio de la subjetividad forzada dentro de un sentido de limitación saludable por fuerzas mitológicas e inexplicables descritas como *dämonisch*. No es dejado claro si estas fuerzas son internas o externas al sujeto, y esto es precisamente porque *das Dämonische* se vuelve sobre la propia relación entre sujeto y objeto, entre yo y mundo.

Este clásico sentido de subjetividad en limitación está reincorporado en el ciclo de poemas «Urworte. Orphisch», (*Palabras primordiales. Órfico*) escrito en 1817 y publicado en el volumen *Zur Morphologie (Sobre morfología)* en 1820. La primera sección del poema de Goethe está intitulada «Δαίμων, Dämon», y describe esta idea en términos órficos como la divinidad decretada «Gesetz» (ley) que preside sobre el nacimiento de los individuos y que regula su desarrollo, mientras que también es trabajado («geprägt») por una fuerza externa: eso es la «geprägte Form, die lebend sich entwickelt» (FA 1.20:492; forma impresa que, viviente, se desarrolla en sí misma). La fuente clave aquí parece ser la idea de Heráclito del *δαίμων* como representante del nexo entre destino y personalidad (ver núm. 119 de los *Fragmentos*), pero en el comentario que acompaña a los poemas publicados en *Über Kunst und Altertum*, Goethe también menciona el signo divino de Sócrates o *daimionion* (él lo llama simplemente *Dämon*), el cual ve como una representativa y necesaria «individualidad» adscrita a cada persona («nothwendig aufgestellte Individualität,» FA 1.20:494). Goethe entonces mejora

este sentido de determinismo fuerte en cuatro secciones más del poema, las cuales se centran respectivamente en los principios formativos de *Tyche* (*Das Zufällige*, coincidencia u oportunidad), *Eros* (*Liebe*, amor romántico) *Ananke* (*Nötigung*, necesidad externa) y *Elpis* (*Hoffnung*, esperanza), todas las cuales son vistas interactuar con lo *Dämon* en la vida del individuo.

La publicación de «Urworte. Orphisch» en *Zur Morphologie*, al lado de otros poemas naturalistas de desarrollo titulados «Die Metamorphose der Pflanzen» (1798/99; *La metamorfosis de las plantas*), brindan a *das Dämonische* proximidad con los estudios sobre ciencias naturales de Goethe. Ambos poemas invocan la idea de que cada organismo o individuo se desarrolla de acuerdo con una ley interna (en poemas posteriores esto es referido como una «ley secreta» o *geheimes Gesetz*, MA 12:74-75), lo cual, lejos de ser una estática forma platónica, es un principio generativo de desarrollo que se despliega en el tiempo y sobre el que trabajan fuerzas externas, en línea con la idea general de Goethe de morfología como una «Verwandlungslehre» (teoría de transformación).¹⁵

Aquí la principal fuente clásica parece ser la idea de Aristóteles de entelequia (*entelecheia*), significando «actualidad». Una *entelecheia* es la «actualidad completada» de algo —por ejemplo, una escultura puede ser la actualidad completada de un bloque de mármol— y es entendida en combinación con la idea de *dunamis*, la capacidad de algo de cambiar (Aristóteles, *De Anima*, II.i, 412b). Traducido literalmente, *entelecheia* significa tener consigo el final o meta (*telos*),¹⁶ lo cual resuena con la idea de *Dämon* como una forma determinante o núcleo (*Kern*) que se desarrolla a través de la vida. La conexión entre esos dos términos —*Dämon* y entelequia— no está explícitamente hecha en *Zur Morphologie* o *Über Kunst und Altertum*, pero Goethe va a asociarlos directamente en sus conversaciones con Eckermann.

La decisiva contribución de Eckermann para nuestra comprensión, o tal vez nuestra confusión, sobre *das Dämonische* es que brinda los cinco registros mencionados antes —biografía, estética, teología, filosofía, política— en una interacción desconcertante y a tiempos burlesca,

que de nuevo presta poca atención a la claridad conceptual. Esto ocurre en las conversaciones más decisivas —fachadas el 11 de marzo, 1828— donde Goethe asocia la producción artística de su juventud con *das Dämonische*, desde «jede Produktivität höchster Art [. . .] ist dem Dämonischen verwandt» (FA 2.12:656–57; toda productividad de orden superior [...] está relacionada con lo demoniaco). Aquí Goethe se basa en la antigua idea griega de inspiración divina, describiendo lo individual como mero «Gefäß» (receptáculo) de influencia divina, y los aspectos geniales de la personalidad son, según dice, directamente relacionados a la fuerza de la propia *Entelechie* (FA 2.12: 656–57).

Después en esa conversación, Goethe asocia esta idea del genio demoniaco con Napoleón, en línea con la premisa de que «jeder außerordentliche Mensch hat eine gewisse Sendung, die er zu vollführen berufen ist» (FA 2.12:660; todo ser humano excepcional tiene cierta misión a la cual está llamado a completar). De interés aquí es el hecho de que una vez esta misión es completada, *Dämonen* aparentemente externos pueden impedir a tales individuos: «so stellen ihm die Dämonen ein Bein nach dem andern, bis er zuletzt unterliegt. So ging es Napoleon und vielen Anderen» (FA 2.12:660; de esta forma, los demonios le hacen tropezar una pierna tras otra, hasta que sucumba. Así fue para Napoleón y muchos otros).

Esta afirmación establece un dualismo implícito entre el *Dämon* aparentemente innato de individuos extraordinarios como Napoleón —en otras palabras, su entelequia poderosa— y los demonios aparentemente externos que eventualmente pueden deshacer a tales individuos tan ambiciosos. Esto puede, a su vez, ser relacionado de vuelta a la figura obstructora de productividad de Oreas en «Mächtiges Überraschen» y a la idea, encontrada en el dicho latín de *Dichtung und Wahrheit*, de que, en política, los individuos demoniacos pueden finalmente ser sobrepasados por el propio universo (FA 1.14:841-42). Por lo tanto, de nuevo la relación entre yo y mundo parece ser la cuestión precedente abordada en las declaraciones de Goethe sobre *das Dämonische*. Notablemente, sin embargo, Goethe se esfuerza por poner su personalidad a distancia de

los peligros de lo demoniaco. En el 2 de marzo de 1831, él dice a Eckermann, «Das Dämonische [...] ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist. In meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen» (FA 2.12:455; Lo demoniaco es aquello que no puede ser resuelto a través del entendimiento o la razón. Eso no yace en mi naturaleza, pero soy sujeto de ella). Esta críptica y altamente retórica distinción —la cual, como podremos ver, es uno de los mayores intereses de Hans Blumenberg— parece implicar que, a pesar de que lo demoniaco puede estar *relacionado* a la productividad artística de Goethe, no *define* su personalidad en la misma extensión como en el caso de Napoleón.

La recepción teológica de Goethe sobre *das Dämonische*

La entrada *Dämon* en el *Deutsches Wörterbuch* de Grimm demuestra que la idea griega de *δαίμων* y todo su contexto politeísta fue crecientemente rechazado por la tradición judeocristiana, la cual tiende a interpretar *daemons* —generalmente entendido como espíritus tutelarios moralmente neutrales o ambivalentes en el sentido clásico— como demonios heréticos por los cuales se podría ser poseído.¹⁷ Aquí es importante notar que en alemán no hay distinción entre *daemon* y *demon*, con las palabras *Dämon* y *dämonisch* se conjuran resonancias que son potencialmente tanto del griego antiguo como del judeocristianismo. Importantes pensadores cristianos y estudiosos de la religión —de quienes los más influyentes son Søren Kierkegaard, Rudolf Otto, Paul Tillich, y Karl Jaspers— hacen de esa ambigüedad un punto de enfoque en sus respectivas discusiones sobre el término, a menudo basándose directamente en Goethe.

Kierkegaard —quien no referencia a Goethe directamente, pero que es importante para Otto y Tillich— ofrece una exploración teológica de cosas *dämonisch* en *Begrebet Angest* (1844; *El concepto de la angustia*). Aquí *das Dämonische* (*det dæmoniske*) designa un sentido de «angustia acerca del bien» y una «relación no libre con el bien» la cual acompaña pecado. Lo

demoniaco en Kierkegaard no puede ser definido ni comunicado directamente, porque es siempre «lo reservado y lo involuntariamente revelado». Esto es porque la persona que busca comunicar lo demoniaco siempre podría ser sospechosa de ser demoniaca, lo que significa «en la esclavitud del pecado», en un estado de angustia acerca del bien y, por lo tanto, desconfiable.¹⁸

En *Das Heilige* (1917; *Lo santo*) el teólogo protestante Rudolf Otto asocia *das Dämonische* con el «bedeutende Rolle» (rol importante) interpretado por «die lebendig geübte Divination» (la adivinación, practicada en una forma viva) en la vida de Goethe. Directamente referenciando los pasajes sobre *das Dämonische* en *Dichtung und Wahrheit* y en las *Gespräche* de Eckermann, Otto enmarca *das Dämonische* en su noción de que lo divino o numinoso es una categoría *a priori* de la experiencia humana, similar a la manera de la filosofía de Kant de lo *a priori*. Para Otto, lo demoniaco es «das ganz Irrationale, durch Begriff Unerfaßliche, das Mysteriöse» (lo completamente irracional, aquello que no puede ser atrapado mediante conceptos, lo misterioso).¹⁹

En 1926 el teólogo protestante Paul Tillich publicó dos ensayos sobre *das Dämonische*, ambos referenciando a Goethe y extendiendo su uso del término. En «Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie» (1926; *El concepto de lo demoniaco y su significancia para la Teología sistemática*), Tillich dice que, lejos de estar meramente asociado con una «Sündenlehre» o teoría del pecado, *das Dämonische* debe ser considerado como un concepto central en la filosofía de la religión.²⁰ En esto Tillich sigue la importante observación de Goethe en *Dichtung und Wahrheit* sobre que *das Dämonische* es «nicht teuflisch» (FA 1.14:840; no diabólico). En efecto, para Tillich, «Der Widerspruch gegen den unbedingten Anspruch des Heiligen ist also selbst getragen vom Heiligen, ist 'heiliges Widergöttliches,' d. h. Dämonisches» (Tillich, «Der Begriff», 286; La oposición a la afirmación incondicional de que lo santo es producido por lo santo mismo, es lo santo anti-divino, es decir, lo demoniaco). Para Tillich, postular lo santo es al mismo tiempo, postular su principio opuesto, lo demoniaco. Este principio opuesto no debe ser considerado como

meramente negativo o destructivo, sino también como creativo: «Und so hat der Sprachgebrauch z.B. bei Sokrates, Plato, Goethe u. a. den Dämon zum Schicksalsträger oder das Dämonische zur genial-produktiven Kraft werden lassen» (286–287; y así, por ejemplo, el uso de Sócrates, Platón y Goethe, entre otros, permitió al demonio volverse un portador del destino, o a lo demoniaco volverse un poder genial y productivo).

En un segundo ensayo extenso, publicado como libro independiente en 1926 bajo el título de *Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinn-deutung der Geschichte* (*Lo demoniaco: Una contribución a la interpretación del significado de la Historia*), Tillich alude a *das Dämonische* como un fenómeno contradictorio, uniendo dentro suyo «ein gestaltendes und gestaltzerstörendes Element» (un elemento creador de formas y uno destructor de formas).²¹ Tillich apunta que, debido a su poder dador de forma, lo demoniaco no puede simplemente ser igualado con lo satánico, lo cual es puramente negativo y destructivo. Más bien, lo satánico representa solo el principio negativo y destructivo dentro de lo demoniaco, el cual está en tensión dialéctica con su igualmente importante potencial creativo (*Das Dämonische*, 8–9). En el nivel de la psicología individual y escribiendo bajo la influencia de Freud, Tillich asocia la idea de lo demoniaco con «Besessenheit» (posesión) y con una «Einbruch» (incursión) en el centro de la personalidad humana que emerge del inconsciente (15). Esta relación dialéctica entre creación y destrucción también se manifiesta en la historia de la religión; de acuerdo con Tillich, las religiones emergen de sus fuerzas demoniacas y se refinan en sus batallas con ellas (24).

Investigando lo demoniaco en la perspectiva más secular de la psicología de la religión, Karl Jaspers, en su *Psychologie der Weltanschauungen* (1919; *Psicología de las concepciones del mundo*), ve la creencia en fuerzas demoniacas como correspondiente a las creencias mitológicas encontradas en las llamadas sociedades ‘primitivas’. Para Jaspers, tales creencias son prelógicas y preconceptuales, inherentes en las imágenes y narrativas que pertenecen a lo que él llama la «mythologisch-dämonisches Weltbild» (imagen del mundo mitológico-demoniaca). Pero

para Jaspers, lo demoníaco no está confinado a las sociedades antiguas o supuestamente primitivas. En apoyo de su afirmación de que lo demoníaco es una fuerza mitológica que excede los límites de la racionalidad moderna, Jaspers refiere a la discusión del término de Goethe en *Dichtung Wahrheit*, argumentando que Goethe vio lo demoníaco como un elemento tanto productivo como desestabilizador en su experiencia.²²

La recepción de Goethe sobre *das Dämonische* en la teoría del siglo XX

Como un estudio reciente de Kirk Wetters ha mostrado,²³ en la Europa germanohablante el interés filosófico y literario en lo demoníaco tuvo un resurgimiento durante el periodo alrededor de la Primera Guerra Mundial y los primeros momentos de la República de Weimar. Los pasajes de Goethe en *Dichtung und Wahrheit* sobre una fuerza críptica, contradictoria y terrorífica que actúa en la naturaleza, en su biografía y en política, parecen resonar en una generación de pensadores —dentro de los que destacan Georg Lukács y Walter Benjamin— que fueron confrontados con los horrores de la Gran guerra y con la aparentemente imposible tarea de reestablecer sentido y orden en su camino.

Elaborada en su *Theorie des Romans* (1920; *Teoría de la novela*), la teoría de Lukács sobre lo demoníaco sigue directamente a Goethe en la medida en que enfatiza la relación entre yo y mundo, pero con un giro modernista: lejos de ser alineados uno con el otro, la era moderna pone al yo y al mundo en una relación de discordancia violenta. En el contexto modernista de Lukács, esta relación es manifestada como un anhelo por significado que emerge del sujeto desorientado, héroe o genio de la novela en una época en la cual los dioses han desaparecido decididamente. Según como lo comprende Lukács, el fondo del libro es formado sobre la diferencia entre antigüedad y modernidad, una preocupación que él hereda del clasicismo de Goethe y especialmente del ensayo de Friedrich Schiller (1759-1805) «Über naïve und sentimentalische Dichtung» (1795; *Sobre poesía ingenua y poesía*

sentimental). Ya en *Die Seele und die Formen* (1911; *El alma y las formas*; edición alemana publicada en 1911, originalmente publicada en una versión húngara más corta en 1910), Lukács presenta una versión del pensamiento clásico que ha sido refractada por sus lentes modernistas y por la proto-existencialista representación kierkegaardiana de Sócrates en *El concepto de la angustia* (1841).²⁴ En la modernidad, de acuerdo con Lukács en el ensayo «Sehnsucht und Form» (*Anhelo y formación*), le pregunta por las formas platónica se ha hecho enteramente infructuosa y no correspondida, y el joven Lukács irónicamente dice que Sócrates enfatiza la «Hoffnungslosigkeit aller Sehnsucht» (desesperanza de todo anhelo).²⁵ El individuo demoníaco es de este modo, para Lukács, el héroe que reconoce esta desesperanza, pero que irónicamente sigue esforzándose por significado a pesar de ello, y la novela es la forma estética en la cual este esfuerzo es representado.

En *Theorie des Romans*, el principal punto de contraste de Lukács es entre la épica y la novela. En la era de la épica, el «Seele [. . .] weiß noch nicht, daß sie sich verlieren kann» (alma no sabe todavía que puede perderse), la divinidad es «bekannt und nahe» (familiar y cercana) y «es kommt nur darauf an, in ihr [d. h. die Welt] den Einem zubestimmten Ort zu finden» (todo lo que es necesario es encontrar el *lugar* que ha sido predestinada para cada individuo).²⁶ Mientras que el mundo de la épica es representado como una totalidad cerrada y homogénea cuyo orden simplemente tiene que ser revelado por el protagonista, el mundo de la novela es, por contraste, radicalmente heterogéneo, abierto y fragmentado. La novela es tanto la «Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist» (*Theorie des Romans*, 43; épica de una era en la cual la totalidad extensiva de la vida ya no es dada directamente) y la «Epopöe der gottverlassenen Welt» (58; épica de un mundo que ha sido abandonado por Dios).²⁷ Esta condición primaria es, de este modo, el «transzendente Obdachlosigkeit» (40; desamparo trascendental) y la «Psychologie des Romanhelden ist das Wirksamkeitsgebiet des Dämonischen» (70; psicología del héroe psicológico es el campo de acción para lo demoníaco).²⁸

Echado fuera del significado predeterminado, el protagonista demoniaco experimenta «eine Sehnsucht der Seele, wo der Heimatsdrang so heftig ist, daß die Seele den ersten Pfad, der heimzuführen scheint, in blindem Ungestüm betreten muß» (68; un anhelo de hogar tan violento que su alma tiene, con impetuosidad ciega, que tomar el primer camino que parece dirigirlo ahí).²⁹ Este héroe demoniaco es sujeto de un tipo de doble consciencia irónica: sabiendo que «der Sinn die Wirklichkeit niemals ganz zu durchdringen vermag, daß aber diese ohne ihn ins Nichts der Wesenlosigkeit zerfallen würde» (68; el significado nunca puede penetrar del todo la realidad, pero que, sin significado, la realidad podría desintegrarse dentro de la nada y la inesencialidad).³⁰ La teoría de Lukács de lo demoniaco está así en directo dialogo no solo con Goethe, sino también —especialmente cuando es visto dentro de los límites del contexto de sus obras tempranas, que incluye *Die Seele und die Formen*— con Platón: el protagonista demoniaco todavía pretende mediar entre la experiencia empírica y el poder del significado dado de la forma trascendente, aunque se da cuenta de que esta búsqueda clásicamente enmarcada no puede cumplirse en una época postclásica.

Este sentido tardío de lo postclásico también caracteriza el ensayo de Walter Benjamin de 1924 «Goethes Wahlverwandtschaften» (*‘Las afinidades electivas’ de Goethe*), en el cual brevemente esboza una teoría de lo demoniaco en la obra de Goethe que alinea este termino con lo que llama «die Astrologie als den Kanon des mythischen Denkens» (la astrología como el canon del pensamiento mítico).³¹ El título de la novela de Goethe *Die Wahlerwandtschaften* (1809; *Las afinidades electivas*), el cual es prestado de la química contemporánea, compara explícitamente la situación argumental del texto con un experimento químico, en el cual ciertos elementos pueden mostrar sea atracción o repulsión uno del otro. La cuestión implícita en la novela es entonces la relación entre la ciencia moderna y la idea clásica de destino.

Esta relación entre literatura, ciencias naturales y clasicismo forman solo una línea de la argumentación en el complejo ensayo de Benjamin, y es esta línea la que dirige a Benjamin

a abordar *das Dämonische*. Benjamin sitúa las investigaciones científicas sobre la naturaleza de Goethe en el contexto del pensamiento postkantiano, subrayando como su cuestión central la relación entre fenómenos empíricos —como, por ejemplo, las plantas individuales— y la intuición de ideas genéricas o arquetipos (*Urphänomene* or «primordial phenomena») los cuales pueden proveer una clave más general para interpretar científicamente tales fenómenos. Un ejemplo prominente de estos arquetipos propuestos fue la idea de Goethe de la *Urpflanze* o «planta originaria», la cual inicialmente parece haber imaginado que podría encontrarse en una ladera en Italia, pero que fue posteriormente referida por Schiller como una idea —en el sentido kantiano de un concepto racional derivado de una serie de experiencias empíricas— cuando Goethe le reveló esta teoría en un encuentro en 1794.³²

Con este trasfondo postkantiano en mente, Benjamin escribe que el concepto de naturaleza de Goethe está atravesado con un profundo sentido de dualidad o ambigüedad («Doppelsinn»), refiriéndose por una parte a una colección de objetos empíricos perceptibles y por la otra a *Urbilder* o «imágenes primordiales» que son solo dispuestas a la mente mediante los poderes de la intuición. De acuerdo con Benjamin, Goethe nunca fue exitoso en sintetizar su experiencia empírica con estos arquetipos generales o «Urphänomene» (fenómenos primigenios), porque tales arquetipos están disponibles solo en la forma de intuición, los cuales a su vez solo pueden ser percibidos dentro del reino no-racional del arte (Benjamin, 147).³³

Ese es el abismo infranqueable entre naturaleza sensorial e intuición abstracta al que Benjamin se refiere como la «Erfahrung unfaßbarer Naturzweideutigkeit» (experiencia de la incomprendible ambivalencia en la naturaleza) de Goethe, una experiencia que «begleitet Goethes Anschauung sein Leben lang» (acompaña la visión de Goethe durante toda su vida), y que corresponde con su idea de lo demoniaco (150).³⁴ La elaboración posterior de Goethe sobre una morfología que invoca la astrología clásica —la cual representa para Benjamin la definitiva coincidencia entre lo demoniaco y lo que él describe como «mythisches Denken» (pensamiento

mítico). En la perspectiva de Benjamin, lo demoníaco —aquí consignado a la categoría de mito— es invocado por Goethe cuando la ciencia falla para establecer un nexo entre fenómenos individuales y sus *Urphänomene*, y en la novela de Goethe esto corresponde con la concepción extra científica del destino asociada con astrología (150).³⁵ Aquí la asociación hecha por Benjamin entre la noción de Goethe del *Urphänomen* y su idea de *das Dämonische* de ninguna manera es arbitraria; respaldo para ello puede ser encontrado en una cata escrita por Goethe a Hegel, en la cual se refiere al *Urphänomene* como «dämonische Wesen» (FA 2.9:164; esencia demoníaca).

En una obra reciente y menor (2015; *L'avventura*; traducida como *The Adventure*, 2018), Giorgio Agamben sigue de cerca y construye alrededor del análisis de Benjamin sobre lo demoníaco en «Urworte. Orphisch». El «culto al demonio», de acuerdo con Agamben, es una «superstición a la cual Goethe dedicó su vida [...] una especie de credo, donde astrología y ciencia emergen».³⁶ En un análisis vacío de ironía, Agamben ofrece al lector el gran drama de un Goethe que, enfrentado por la elección entre los varios *Urworte* subrayados en ese poema —*Daimon*, *Tyche*, *Eros*, *Ananke* y *Elpis*— decide exclusivamente en favor del *Daimon*. Para Agamben esta elección

también clarifica la estrategia guía del poeta; inscribiendo su propia existencia en una constelación demoníaca, intentó distanciarla de todo juicio ético [...] El demonio con el cual Goethe hizo un trato informal, pero no menos firme que el de Fausto, es el poder ambiguo que garantiza el éxito del individuo a condición de renunciar a toda decisión ética. Es gracias a este pacto que Goethe pudo moldear su vida como si el más insignificante episodio o la máxima más casual mostraran la firma demoníaca que sancionaba su resultado inevitable. (*Adventure*, 13-14)

Con Agamben regresamos a la lectura biográfica de *das Dämonische* en la cual la intención autoral y visión de mundo de Goethe son combinadas no solo con sus declaraciones

poéticas, sino también con la trayectoria moral de uno de sus personajes: Fausto.

Una visión bastante más escéptica sobre la idea de Goethe respecto a *das Dämonische* es ofrecida por Hans Blumenberg en *Arbeit am Mythos* (1979; *Trabajo sobre el mito*). Aquí los pensamientos de Goethe sobre este tema son puestos en el centro de la teoría más influyente del mito que ha emergido del pensamiento alemán de la postguerra.³⁷ Para Blumenberg, los discursos de Goethe sobre lo demoníaco sirven para resumir la función del mito: el de proveer a los seres humanos angustiados con orientación y consuelo existencial al tomar refugio o huyendo detrás de una imagen, para parafrasear las palabras de Goethe en *Dichtung und Wahrheit*.³⁸ Para Blumenberg, la toma de vuelo (*Fluchy*) de Goethe no es explícitamente el «Flucht in die 'Logoi'» (volar dentro del 'Logoi') tomado por Sócrates, el filósofo; más bien es «Flucht hinter ein Bild» (volar detrás de una imagen). En efecto, «Philosoph ist Goethe gerade deshalb nicht, weil er hinter das Bild flieht» (*Arbeit am Mythos*, 437; Goethe es por lo tanto no precisamente un filósofo, porque el vuela detrás de las imágenes).³⁹ Esto es, por lo tanto, de no poca consecuencia para un *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts* que Blumenberg asocie *das Dämonische* con lo que él en otra parte llama *Unbegrifflichkeit* (no-conceptualidad): fenómenos que caen por debajo de los umbrales de la claridad y distinción requeridos por los conceptos filosóficos, pero que, sin embargo, necesitan ser nombrados para el propósito de la orientación.⁴⁰

Direccionando la noción de Goethe sobre *das Dämonische*, mientras que también parece parafrasear el prólogo (*Vorrede*) a la edición A de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781; *Crítica de la razón pura*), Blumenberg observa:

Niemals ist präziser ausgesprochen worden, weshalb sich die Vernunft Bedürfnisse zugesteht, die sie selbst erweckt, ohne sie in ihrer regulären Disziplin erfüllen zu können. (*Arbeit am Mythos*, 437)

Nunca se ha expresado con mayor precisión por qué la razón admite necesidades que

ella misma despierta, sin poder satisfacerlas dentro de su disciplina regular.⁴¹

El término demoniaco, por lo tanto, representa la función compensatoria de meramente dar un nombre a aquello que Blumenberg llama «der ungelöste Rest» (el resto no resuelto) de la experiencia de Goethe. Lo demoniaco así «gehört der Kategorie des Mythischen an» (437; pertenece a la categoría de lo mítico) porque da un nombre, y por lo tanto provee al sujeto con alguna medida de orientación, hacia una «unaufgelöste historische Potenz» (559; potencia histórica no resulta).⁴² Estrictamente hablando, para Blumenberg, no hay tal cosa como lo demoniaco; esto es simplemente una palabra, consistentemente usada por Goethe, para referirse a varios aspectos de su experiencia que escapa a la conceptualización racional. La desmitologización de Blumenberg sobre lo demoniaco muestra así un extremo nominalismo y pragmatismo fragante del pensamiento de William James, mostrando menor interés en la etimología o historia intelectual del término antes de Goethe y, en su lugar, concentrándose en función sincrónica dentro de ciertos pasajes o actos de habla.

Uno de esos actos de habla es el citado episodio en Eckermann fechado el 2 de marzo de 1831, donde Goethe dice que, a pesar de que lo demoniaco ha influenciado su vida, a diferencia del caso de Napoleón, no yace en su naturaleza («in meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen» [FA 2.12:455]). Aquí el nombre de lo demoniaco es visto por Blumenberg como una herramienta retórica, permitiendo a Goethe compartir la divina inspiración de Napoleón por un lado, pero también protegiendo su propia identidad de las amenazas de la inmoralidad y el desastre por el otro: «Den Namen des dämonischen Dämon gebraucht er [...] gleichsam versetzt: für das Geschick des anderen, während er ihn auf sich gerade bezogen hatte» (*Arbeit am Mythos*, 518; Él usa el nombre del ‘demonio’ [...] de una manera cuasi-desplazada: para el destino de otra persona, cuando justo lo ha relacionado consigo mismo).⁴³ El aparente distanciamiento de Goethe de lo demoniaco es así un intento de autopreservación moral, una interpretación que se posiciona en tensión con el retrato más

unidimensional de Agamben de un ‘demoniaco’ y fáustico Goethe.

Otro de esos actos de habla es la frase latina que Goethe atañe a lo demoniaco: *nemo contra deum nisi deus ipse*: «nadie puede (enfrentarse) contra Dios excepto Dios mismo». En la República federal de Alemania de la década de 1970, esta sobredeterminada frase se convirtió en el tema de un debate entre Blumenberg —que fue un sobreviviente del holocausto— y Carl Schmitt, uno de los teóricos constitucionales más prominentes bajo el nacionalsocialismo.⁴⁴ Schmitt ofreció una interpretación «cristológica» de la frase de Goethe, de acuerdo con la cual se aproxima a la diferenciación entre el Padre y el Hijo en la teología cristiana.⁴⁵ Blumenberg por su parte se opone a la interpretación de Schmitt —y, por extensión, a su llamada «teología política»— mediante el argumento según el cual se expresa una de las características estructurales clave del mito: la evasión del absolutismo mediante la «división de poderes» (*Gewaltenteilung*) entre muchos dioses (*Arbeit am Mythos*, 576–577).⁴⁶ Mientras que Goethe parece haber aplicado esta frase a Napoleón y a otros líderes demoniacos que eventualmente convocaron a los demonios que los derrotaron, Blumenberg sugiere que las palabras de Goethe han ofrecido un «heimlicher Trost» (secreto confort) a aquellos alemanes que habían sido testigos del desastroso intento de Hitler de sobrepasar a Napoleón durante la campaña alemana en el frente oriente en 1941–42 (578).⁴⁷ Este debate entre dos pensadores prominentes demuestra cómo las declaraciones de Goethe sobre lo demoniaco pudieron retener su potencia estética y política en Alemania bien entrado el siglo XX.

Porciones de este artículo son derivados de mi entrada sobre «Daemonic» para la Oxford Encyclopedia of Literary Theory. Agradezco a los editores de la Encyclopedia y a la Oxford University press por el permiso para reproducir este material.

--

Este texto original en inglés conforma una entrada del *Goethe-lexicon of philosophical concepts*, vol. 4 (2024), a cuyos responsables

agradezco junto al autor por la autorización para traducirlo. El original está disponible en:

<https://goethe-lexicon.pitt.edu/GL/article/view/70#part-4>

Traducción de Arturo Rojas Alvarado.

Notas

1. Ver Friedrich Gundolf, *Goethe* (Berlin: Georg Bondi, 1920 [1916]); E. M. Butler, *The Tyranny of Greece Over Germany* (Boston, MA: Beacon Press, 1935); Benno von Wiese, *Das Dämonische in Goethes Weltbild und Dichtung* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949), 13; «Goethes Glaube an das Dämonische,» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 32 (1958): 321–44; Eduard Spranger, *Goethe: Seine geistige Welt* (Tübingen: Hermann Leins, 1967); H. B. Nisbet, «Das Dämonische: On the Logic of Goethe's Demonology,» *Forum for Modern Language Studies* 7 (1971): 259–81. Para una mayor discusión de la literatura secundaria ver Angus Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients* (Rochester, NY: Camden House, 2006), 4–10. Ver también, más reciente, Kirk Wetters, *Demonic History from Goethe to the Present* (Evanston, IL: Northwestern UP, 2014), para ser discutido más adelante.
2. La teorización de Kierkegaard sobre *das Dämonische* es discutida adelante; Stefan Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon* (Leipzig: Insel, 1928); Freud discute el término *dämonisch* en su ensayo «Das Unheimliche» (1919; *The Uncanny*) y en *Jenseits des Lustprinzips* (1920; *Beyond the Pleasure Principle*). Thomas Mann, «Deutschland und die Deutschen», en *Essays*, vol. 5, 1938–1945, eds. Hermann Kurzke y Stephan Stachorski (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1996), 260–81, aquí 276. Para más autores del siglo XX sobre *das Dämonische*, ver Wetters, *Demonic History*.
3. Jacob Grimm y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 2 (Leipzig: S. Hirzel, 1860), 713–14.
4. Ver, por ejemplo, Empedocles, *The Extant Fragments*, ed. y trad. M. R. Wright (New Haven, CT: Yale UP, 1981), 270; Heraclitus, *Fragments*, trad. T. M. Robinson (Toronto: U of Toronto P, 1987), 69 (fragmento 119); Plato, *Symposium* 202d–303a, *Apology* 31c–d, *Timaeus*, 90a–d; Posidonius, *Posidonius*, ed. y trad. L. Edelstein y I.G. Kidd, vol. 2, *The Commentary, Fragments 150–293* (Cambridge: Cambridge UP, 1988), 675 (fragment 187); Marcus Aurelius, *Meditations*, ed. y trad. A. S. L. Farquarson, 2 vols. (Oxford: Oxford UP, 1944), 1:91–93; Plutarch, «On Socrates's Personal Deity», en *Essays*, trad. Robin Waterfield (Harmondsworth: Penguin, 1992), 294–358. Para una mirada narrativa de estas fuentes, ver Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 32–76.
5. Para una visión general de la historia intelectual, ver Christos Axelos, «Das Dämonische,» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, eds. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, et. al., 12 vols. (Basel: Schwabe, 1971–2004), 2:4–5. Sobre Hamann, Herder y *das Dämonische*, ver Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 77–105.
6. Ver el comentario de Sprengel en Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, eds. Karl Richter, Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, y Gerhard Sauder, 21 vols. (Munich: Carl Hanser, 1985–98), 16:1073. De ahora en adelante citado como MA en el cuerpo del texto.
7. Al menos que se indique lo contrario, las obras de Goethe son citadas de acuerdo con la edición de Frankfurt (FA): Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, eds. Hendrik Birus, Dieter Borchmeyer, Karl Eibl, et. al., 40 vols. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1987–2013). De ahora en adelante citado como FA en el cuerpo del texto.
8. Johann Wolfgang von Goethe, *From My Life: Poetry and Truth*, vol. 5 of *Goethe's Collected Works*, eds. Thomas Saine y Jeffrey Sammons, trad. Robert R. Heitner (Princeton, NJ: Princeton UP, 1987), 596–97 (traducción alterada).
9. Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750–1945*, 2 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985).
10. Johann Gottfried Herder, *Kalligone*, en *Werke*, eds. Günter Arnold, Martin Bollacher, et. al., 10 vols. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985–2000), 8:835.
11. Ver, en particular, Herder, *Fragmente einer Abhandlung über die Ode* (1765), *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente* (1765–67), and *Abhandlung über den Ursprung der*

- Sprache* (1772), todo discutido en Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 89–105.
12. Johann Georg Hamann, *Hamann's Socratic Memorabilia: A Translation and Commentary*, trad. James C. O'Flaherty (Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1967 [1759]), especialmente 170.
 13. Ver Ernst Loeb, *Die Symbolik des Wasserzyklus bei Goethe* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967); Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic*, 213–25.
 14. Horace, *The Odes and the Centennial Hymn*, trad. James Michie (Indianapolis, IN: Bobbs Merrill, 1963), 187.
 15. Johann Wolfgang von Goethe, *Werke: Weimarer Ausgabe*, eds. Gustav von Loeper, Erich Schmidt, et al., 4 parts, 133 vols. (Weimar: Hermann Böhlau, 1887–1919), 2.6:446.
 16. Wilfried Franzen, Konstantin. Georgulis, y Herbert. M. Nobis, «Entelechie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, eds. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, et al., 12 vols. (Basel: Schwabe, 1971–2004), 2: 506–509.
 17. Ver, por ejemplo, la entrada de Werner Foerster sobre *δαίμων* (daemon) en Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. y trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: W. M. B. Eerdmans, 1964), 2:1–20.
 18. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*, ed. y trad. Alastair Hannay (New York: Norton, 2014), 143–44, 149 (énfasis en el original). Ver también Peter Fenves, «Kierkegaard and the Definition of the Demonic,» en *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, eds. Lars Friedrich, Eva Geulen y Kirk Wetters (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), 193–200.
 19. Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4th ed. (Breslau: Trewendt und Garnier, 1920 [1917]), 135–36, aquí 179. Para Otto sobre lo demoníaco en Goethe, ver *Das Heilige*, 177–83.
 20. Paul Tillich, «Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie,» en *Gesammelte Werke*, vol. 8, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, ed. Renate Albrecht (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970), 285–91, especialmente 285.
 21. Paul Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1926), 8. Sobre Tillich, ver también *Das Dämonische: Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, eds. Christian Danz y Werner Schüßler (Berlin: De Gruyter, 2018).
 22. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Julius Springer, 1919), 166–72.
 23. Wetters, *Demonic History*.
 24. Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates*, trad. Howard V. Hong y Edna N. Hong (Princeton, NJ: Princeton UP, 1989), 45–46.
 25. Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* (Berlin: Egon Fleischl, 1911), 202; *Soul and Form*, trad. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1974), 93.
 26. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, eds. Frank Benseler y Rüdiger Dannemann (Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2009 [1920]), 22, 24; *The Theory of the Novel*, trad. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1971), 12. De ahora en adelante citado como *Theorie des Romans* en alemán y *Teoría de la novela* en español. (traducción alterada de esta nota)
 27. Lukács, *Theory of the Novel*, 56, 88.
 28. Lukács, *Theory of the Novel*, 40, 90.
 29. Lukács, *Theory of the Novel*, 87–88.
 30. Ibid.
 31. Walter Benjamin, «Goethes Wahlverwandtschaften», en *Gesammelte Schriften*, vol. 1.1, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 123–202, aquí 150. Traducción en inglés: Walter Benjamin, «Goethe's Elective Affinities» en *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 1, 1913–1926, eds. Marcus Bullock y Michael W. Jennings, trad. Stanley Corngold (Cambridge, MA: Harvard UP, 1996), 297–360, aquí 316–17.
 32. Ver Goethe a Johann Gottfried Herder en abril 17, 1787, FA 1.15/1:286; el relato de Goethe de este encuentro está en «Glückliches Ereignis» (*Encuentro afortunado*), en FA 1.24:436–7.
 33. Benjamin, «Goethe's Elective Affinities,» 314.
 34. Benjamin, «Goethe's Elective Affinities,» 316.
 35. Benjamin, «Goethe's Elective Affinities,» 316–317.
 36. Giorgio Agamben, *The Adventure*, trad. Lorenzo Chiesa (Cambridge, MA: MIT Press, 2018), 5, 7.
 37. Para una mirada general, ver Angus Nicholls, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth* (London and New York: Routledge, 2015), 166–69; Angus Nicholls, «The Goethe Complex: Hans Blumenberg on *Das*

- Dämonische*,» en *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, eds. Lars Friedrich, Eva Geulen y Kirk Wetters (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), 97–119.
38. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 437. Traducciones de Hans Blumenberg, *Work on Myth*, trad. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), aquí 401.
 39. Blumenberg, *Work on Myth*, 401 (traducción alterada).
 40. Ver Blumenberg's *Theorie der Unbegrifflichkeit* (*Theory of Non-Conceptuality*), publicada en *Nachlass* en 2007, pero escrita a mediados de la década de 1970, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007).
 41. Blumenberg, *Work on Myth*, 401.
 42. Blumenberg, *Work on Myth*, 401, 515.
 43. Blumenberg, *Work on Myth*, 477 (traducción alterada).
 44. Para una visión más amplia de este debate, extendida por los trabajos publicados por Blumenberg y Schmitt, así como su correspondencia póstuma publicada, ver Nicholls, *Myth and the Human Sciences*, 205–10.
 45. Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (Berlin: Duncker and Humblot, 1970), 123. *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trad. Michael Hoelzl y Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008), 127.
 46. Blumenberg, *Work on Myth*, 531.
 47. Blumenberg, *Work on Myth*, 531.
- Bibliografía y otras lecturas**
- Agamben, Giorgio. *The Adventure*. Translated by Lorenzo Chiesa. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.
- Aurelius, Marcus. *Meditations*. Translated and edited by A. S. L. Farquarson. 2 vols. Oxford: Oxford UP, 1944.
- Axelos, Christos. «Das Dämonische.» In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Edited by Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, et. al. 12 vols. Basel: Schwabe, 1971–2004.
- Benjamin, Walter. «Goethes Wahlverwandschaften.» In *Gesammelte Schriften*, vol. 1.1. Edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, 123–202. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- . «Goethe's Elective Affinities.» In *Selected Writings*, Vol. 1, 1913–1926. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Translated by Stanley Corngold, 297–360. Cambridge, MA: Harvard UP, 1996.
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- . *Work on Myth*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press 1985.
- . *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Edited by Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Butler, E. M. *The Tyranny of Greece Over Germany*. Boston, MA: Beacon Press, 1935.
- Danz, Christian and Werner Schüßler. *Das Dämonische: Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Edited by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften and Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. 33 vols. Leipzig and Munich: S. Hirzel and Deutscher Taschenbuch Verlag, 1854–1972.
- Empedocles. *The Extant Fragments*. Translated and edited by M. R. Wright. New Haven, CT: Yale UP, 1981.
- Fenves, Peter. «Kierkegaard and the Definition of the Demonic.» In *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*. Edited by Lars Friedrich, Eva Geulen and Kirk Wetters, 193–200. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.
- Franzen, Winfried, Konstantin Georgulis, and Herbert M. Nobis. «Entelechie.» In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Edited by Joachim Ritter, Karlfried Gründer and Gottfried Gabriel. 12 vols. Basel: Schwabe, 1971–2004.
- Friedrich, Lars, Eva Geulen and Kirk Wetters. *Das Dämonische: Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.
- Goethe, Johann Wolfgang. *From My Life: Poetry and Truth, Part Four*. Vol. 5 of *Goethe's Collected Works*. Edited by Thomas P. Saine and Jeffrey Sammons. Translated by Robert R. Heitner. Princeton, NJ: Princeton UP, 1987.
- . *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Edited by Karl Richter, Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, and Gerhard Sauder. 21 vols. Munich: Carl Hanser, 1985–1998.
- . *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Edited by Hendrik Birus, Dieter Borchmeyer, Karl Eibl, et. al. 40 vols. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1987–2013.

- . *Werke: Weimarer Ausgabe*. Edited by Gustav von Loeper, Erich Schmidt, et. al. 133 vols. Weimar: Hermann Böhlau, 1887–1919.
- Gundolf, Friedrich. *Goethe*. Berlin: Georg Bondi, 1920 [1916].
- Hamann, Johann Georg. *Hamann's Socratic Memorabilia: A Translation and Commentary*. Translated by C. O'Flaherty. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1967 [1759].
- Heraclitus. *Fragments*. Translated by T. M. Robinson. Toronto: U of Toronto P, 1987.
- Herder, Johann Gottfried. *Werke*. Edited by Günter Arnold, Martin Bollacher, et. al. 10 vols. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985–2000.
- Horace. *The Odes and the Centennial Hymn*. Translated by James Michie. Indianapolis, IN: Bobbs Merrill, 1963.
- Jaspers, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer, 1919.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*. Translated and edited by Alastair Hannay. New York: Norton, 2014.
- . *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates*. Translated by Howard V. Hong and Edna N. Hong. Princeton, NJ: Princeton UP, 1989.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: W. M. B. Eerdmans, 1964.
- Loeb, Ernst. *Die Symbolik des Wasserzyklus bei Goethe*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967.
- Lukács, Georg. *Die Seele und die Formen*. Berlin: Egon Fleischl, 1911.
- . *Soul and Form*. Translated by Anna Bostock. London: Merlin Press, 1974.
- . *Die Theorie des Romans*. Edited by Frank Benseler and Rüdiger Dannemann. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2009 [1920].
- . *The Theory of the Novel*. Translated by Anna Bostock. London: Merlin Press, 1971.
- Mann, Thomas. «Deutschland und die Deutschen.» In *Essays*. Vol. 5, 1938–1945. Edited by Hermann Kurzke and Stephan Stachorski, 260–281. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1996.
- Nicholls, Angus. «Daemonic.» In *The Oxford Encyclopedia of Literary Theory*. Edited by John Frow, Mark Byron, Pelagia Goulimari, Sean Pryor, and Julie Rak. Oxford: Oxford UP, 2022.
- . *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients*. Rochester, NY: Camden House, 2006.
- . «The Goethe Complex: Hans Blumenberg on Das Dämonische.» In *Das Dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*. Edited by Lars Friedrich, Eva Geulen and Kirk Wetters, 97–119. Munich: Fink, 2014.
- . *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*. London and New York: Routledge, 2015.
- Nisbet, H. B. «Das Dämonische: On the Logic of Goethe's Demonology.» » *Forum for Modern Language Studies* 7 (1971): 259–81.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 4th ed. Breslau: Trewendt und Garnier, 1920 [1917].
- Plutarch. «On Socrates's Personal Deity.» In *Essays*. Translated by Robin Waterfield, 294–358. Harmondsworth: Penguin, 1992.
- Posidonius. *Posidonius*. Vol. 2, *The Commentary, Fragments 150–293*. Translated and edited by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- Schmidt, Jochen. *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750–1945*. 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin: Duncker and Humblot, 1970.
- . *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity, 2008.
- Spranger, Eduard. *Goethe: Seine geistige Welt*. Tübingen: Hermann Leins, 1967.
- Tillich, Paul. *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1926.
- . «Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie.» In *Gesammelte Werke*. Vol. 8, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*. Edited by Renate Albrecht, 285–91. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970.
- Wetters, Kirk. *Demonic History from Goethe to the Present*. Evanston, IL: Northwestern UP, 2014.
- Wiese, Benno von. *Das Dämonische in Goethes Weltbild und Dichtung*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949.

- . «Goethes Glaube an das Dämonische.» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 32 (1958): 321–44.
- Zweig, Stefan. *Der Kampf mit dem Dämon*. Leipzig: Insel, 1928.

Angus Nicholls (BA Hons., PhD) (a.j.nicholls@qmul.ac.uk) es profesor y director de investigación en Literatura Comparada y Lenguas Modernas en la Universidad de Queen Mary en London, su trabajo se centra principalmente en las tradiciones alemana y anglófona desde finales del siglo XVIII hasta el siglo XX. Su tesis doctoral es sobre J. W. von Goethe y sus contextos filosóficos antiguos y modernos (véase su monografía *Goethe's Concept of the Daemonic*, Camden House, 2006). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6472-4663>

Recibido: 17 de diciembre, 2024.
Aprobado: 28 de diciembre, 2024.