

RAFAEL NIÑO DE ZEPEDA GUMUCIO \*

## **EL CONCEPTO DE LO DEMONÍACO EN EL PENSAMIENTO DE P. TILlich Y SU RAÍZ EN J. BOEHME, F.W. SCHELLING Y EL MISTICISMO LUTERANO**

Fecha de recepción: noviembre 2013

Fecha de aceptación y versión final: enero 2014

**RESUMEN:** El concepto de lo demoníaco es uno de los aportes más originales de Paul Tillich a la reflexión teológica. Designa el carácter ambiguo de las realidades existentes, donde se encuentran los elementos creativo y destructivo mezclados en forma simultánea y confusa. Indago, en este artículo, sobre la raíz de tal concepto. Profundizo en las reflexiones filosóficas de J. Boehme y F.W. Schelling. Ambos autores desarrollan la idea de la existencia de dos principios, un principio negativo, destructivo, simbolizado por la imagen del fuego; y un principio positivo, creativo, simbolizado por la luz. Ambos se encuentran en Dios mismo, en una relación dialéctica creativa, en que siempre triunfa el principio positivo. Pero en las cosas existentes estos dos principios se independizan relativamente, perdiendo tal armonía divina, causando el mal y la ambigüedad en nuestro mundo. Estas reflexiones filosóficas aportan a Tillich los elementos básicos para su concepto de lo demoníaco, pero concluyo que la raíz más fundamental del concepto de lo demoníaco, tal como lo utiliza Tillich, proviene de su propia raíz protestante: la conciencia luterana de la corrupción del mundo causada por el pecado.

**PALABRAS CLAVE:** demoníaco, mal, principios, misticismo luterano.

---

\* Profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago de Chile; rafaelnzg@gmail.com.

***The concept of the demonic in the thought of Paul Tillich and its root in J. Boehme, F.W. Schelling and the lutheran mysticism***

**ABSTRACT:** The concept of the demonic is one of the main contribution of Paul Tillich to the theological thought. It designate the ambiguous character of all existing realities, where there are the creative and destructive elements mixed in a simultaneous and confused way. I inquire, in this article, about the root of this concept. I investigate about the philosophical thought of J. Boehme and F.W. Schelling. Both philosophers explain the idea of the existence of two principles, one negative, destructive, symbolized by the image of the fire; and other positive, creative, symbolized by the light. Both are in God, in a dialectic creative relation, in which the positive one always overcomes. But in existence, both principles become relatively independent each other, loosing the divine harmony, bringing the evil and the ambiguity to the world. This philosophical reflexions contribute whith the basics elements for the idea of the demonic , but I conclude that the fundamental root of the concept of the demonic in the thought of Tillich comes from his protestant root: the lutheran conscience of the world corruption caused by the human sin.

**KEY WORDS:** Demonic, evil, principles, Lutheran mysticism.

Lo demoníaco es uno de los conceptos más característicos y originales de Paul Tillich. Indica la presencia simultánea de lo creativo y lo destructivo, de la luz y la oscuridad en nuestra realidad, encontrándose ambos elementos confusamente mezclados. Este concepto se destaca en la primera etapa de la reflexión teológica de nuestro autor, en Alemania, entre 1919 y 1933. En efecto, la primera discusión sobre lo demoníaco aparece en su obra de 1923 *Grundlinien des Religiösen Sozialismus* (Principios básicos del Socialismo Religioso) y *Religionsphilosophie* (Filosofía de la Religión), de 1925. Pero en 1926 Tillich escribe su obra principal sobre este tema, titulada *Das Dämonische* (Lo Demoníaco). Este concepto de lo demoníaco caracteriza la totalidad de la realidad. Lo demoníaco está en la cultura, el arte, la religión, la política, etc. Pero Tillich fue identificándolo con diversas realidades a lo largo de su vida. Así, lo demoníaco conformó una categoría fundamental para la interpretación de la situación histórica y social de Alemania de la post primera guerra mundial. En aquel entonces Tillich creyó vivir un tiempo especial, un *kairos*, que llamaba a vencer las demonías tanto del capitalismo como del nacionalismo y el secularismo, lo que denominaba como las *demonías del presente*<sup>1</sup>. Una vez radicado en Estados Unidos, desde el año 1933, el concepto de lo demoníaco siguió presente en su pensamiento, pero ya no tanto en lo político y económico, sino en los avances de la técnica, la carrera espacial y el armamentismo atómico.

Lo demoníaco es lo creativo y destructivo presente en toda la realidad existente, en un modo en que ambos elementos, lo creativo y lo destructivo, se hacen

<sup>1</sup> Cf. P. TILlich, *The Interpretation of History*, New York, 1936, 115 ss.

presentes en forma simultánea y confusa. En lo estético se manifiesta con especial claridad y simbolismo, pues Tillich comienza su ensayo *Das Dämonische* analizando las manifestaciones demoníacas en las expresiones artísticas de los pueblos primitivos y asiáticos, como pueden ser las estatuas de sus dioses y fetiches, en sus artesanías y en las máscaras para sus danzas. En éstas se manifiestan elementos destructivos de las formas, rompen la forma orgánica. Ellas aparecen de tal manera que violan radicalmente la coherencia orgánica presentada en la naturaleza<sup>2</sup>. Estos elementos aparecen en transformaciones que aún permiten reconocer la estructura orgánica, pero al mismo tiempo hacen de ella algo totalmente nuevo. Los órganos del poder tales como las manos, pies, muslos, ojos y órganos sexuales aparecen con tal fuerza y desproporción que más bien se pasan a la crueldad y el éxtasis orgiástico. Estos poderes vitales se vuelven todopoderosos de tal manera que se hacen destructivos de las formas. Estas expresiones se convierten en principios destructivos, pero no se trata de la forma, sino de una contradicción a la forma, se trata de algo que es positivamente contrario a la forma. Esto es lo demoníaco en la expresión artística de los pueblos primitivos y en esto consiste básicamente su ambigüedad, en lo creativo y destructivo que emerge hacia la superficie de la expresión estética; y lo que sucede aquí en la esfera de lo estético es lo mismo que sucede en todas las demonías de la realidad individual, social y cultural. Pero hay que aclarar, desde el comienzo, que lo demoníaco no es lo satánico. Este último es la existencia de lo absolutamente destructivo, mientras que lo demoníaco es lo ambiguo, lo creativo destructivo inseparablemente, que en el ámbito de la religión se manifiesta como lo sagrado anti divino.

Pues bien, pretendo, en este artículo, indagar críticamente de dónde proviene este concepto. Si nos quedamos con una respuesta rápida a partir de una lectura superficial de los mismos textos de Tillich, y algunos de sus comentaristas, tendríamos que responder sin más que el concepto de lo demoníaco tal como lo utiliza Tillich proviene de las reflexiones filosóficas de J. Boehme y F.W. Schelling. Pero recorreré un camino comenzando por Tillich, para luego adentrarme en las elaboraciones mismas de estos dos filósofos —Boehme y Schelling—, con el propósito de investigar en qué medida se encuentra en ellos la raíz del concepto de lo demoníaco utilizado por Tillich. Concluiré que sólo parcialmente se encuentra en ellos la raíz del concepto tillichiano de lo demoníaco. La raíz hay que encontrarla principalmente en la tradición y espiritualidad luterana y la propia originalidad de Tillich.

Pues bien, considero necesario comenzar por el escrito más importante al respecto, su ensayo titulado *Das Dämonische*<sup>3</sup>. Aquí Tillich profundiza en la

---

2 P. TILlich, *The Interpretation of History*, 78.

3 Traducido al inglés por el mismo Tillich en su colección *The Interpretation of History*, 77-122.

naturaleza de lo demoníaco. Se indica aquí que el carácter destructivo de lo demoníaco no proviene de la falta de algo, de la deficiencia o de la debilidad, sino que proviene del fundamento de la forma. De acuerdo con su autor, el camino para entender esto debe pasar por un análisis que vaya más allá de nuestra relación con la existencia, hay que llegar a la relación con lo subyacente a todas nuestras conexiones con la existencia. Debemos mirar a través de las interrelaciones de las cosas en el mundo, donde se nos puede revelar el fondo en las cosas, entonces podremos ver el ser sostenido por el fundamento de la existencia. Este fundamento de la existencia no es algo distinto de las cosas, sino su misma profundidad, es una cualidad de las cosas que revela una visión desde su interior. Tillich llama a esta profundidad el fundamento del ser (*ground of being*). Pero este fundamento es al mismo tiempo su abismo. Esto nos lleva a afirmar que en el fundamento de las cosas hay un elemento de inagotabilidad, pero se trata de una inagotabilidad productiva, no pasiva. En este sentido Tillich utiliza el símbolo, proveniente de Jacob Boehme, del fuego consumidor (*consuming fire/verzehrend Feuer*)<sup>4</sup>: en el fondo del ser hay un elemento abrasador; destructor y generador de vida, simbolizado por la imagen del fuego. Siguiendo su reflexión, en este escrito, Tillich llega más al fondo, a lo divino:

«La forma del ser y la inagotabilidad del ser van juntos. Su unidad en la profundidad de la naturaleza esencial es lo divino; su separación en la existencia, la erupción relativamente independiente del 'abismo' en las cosas, es lo demoníaco»<sup>5</sup>.

Se puede deducir de esta cita que los elementos *fundamento (ground)* y *abismo (abyss)*, equivalentes a la forma y la inagotabilidad del ser, se encuentran también en Dios mismo, pero en unidad; mientras que en la existencia esta relación es distinta, la unidad se rompe y el elemento abismal del ser se encuentra independiente del fundamento del ser, aunque se trata de una independencia relativa, no absoluta. Una erupción absolutamente independiente del abismo en la existencia sería lo satánico<sup>6</sup>: lo absolutamente destructivo. Pues lo demoníaco no es pura destrucción, sino que es lo creativo y lo destructivo. En lo demoníaco sigue persistiendo el elemento creativo junto al elemento destructivo.

Ahora daremos un paso más adelante y afirmaremos con Tillich que la raíz de lo demoníaco se encuentra en Dios mismo. Pero lo demoníaco proviene de Dios en cuanto es una tendencia incipiente en su abismo. En efecto, en el escrito

4 Cf. P. TILlich, *The Interpretation of History*, 84; J. BOEHME, *Sämtliche Werke*, IV, Leipzig, 1842, 215, 316.

5 «Form of being and inexhaustibility of being belong together. Their unity in the depth of essential nature is the divine, their separation in existence, the relatively independent eruption of the 'abyss' in things, is the demonic»( P. TILlich, *The Interpretation of History*, 84). (traducción propia).

6 Cf. *Ibid.*

de 1925 *Religionsphilosophie* (Filosofía de la Religión), Tillich ahonda en la fundamentación de lo demoníaco en Dios. Ubica lo demoníaco en la esfera de lo propiamente sagrado. La raíz de lo demoníaco se sitúa en la negatividad sagrada del abismo.

«Lo demoníaco es un impulso de la materia, resistente al significado, que asume la cualidad de lo Sagrado. Puede asumir esta cualidad, porque es una expresión del abismo del significado; por tanto tiene también cualidades extáticas, tal como las tiene lo Sagrado de carácter positivo. Es una irrupción en dirección a lo destructivo, pero una irrupción que proviene del mismo abismo que la irrupción en dirección a la gracia. La diferencia es que la gracia irrumpe a través de la forma reconociendo la forma y afirmando la forma incondicionada, mientras que lo demoníaco no se somete a la forma incondicionada. Lo demoníaco tiene todas las formas de expresión que sirven para lo sagrado, pero las tiene con la marca de la oposición a la forma incondicionada, y con la intención de destrucción. La negatividad sagrada del abismo se hace negatividad demoníaca a través de la pérdida de la forma incondicionada»<sup>7</sup>.

La irrupción demoníaca viene del mismo abismo que la irrupción en dirección a la gracia. Si la gracia solo viene de Dios, entonces la irrupción destructiva de lo demoníaco también viene de Dios, de su elemento abismal. La resistencia al significado, propia de lo demoníaco, está fundada en la profundidad abismal de Dios, pues lo demoníaco es un principio, o potencia, un aspecto del abismo en Dios<sup>8</sup>.

En este tema Tillich es deudor de las elaboraciones de Jacob Boehme y de F.W Schelling; dependencia que es reconocida por el mismo Tillich<sup>9</sup> y sus comentaristas<sup>10</sup>. Pero no se trata de una dependencia de ambos autores por separado, sino más bien de una línea teológica, filosófica y mística que se origina en Jacob Boehme y continúa en Schelling y otros<sup>11</sup>.

---

7 «The demonic is a meaning-resistant thrust of matter which assumes the quality of the Holy. It can assume this quality, for it is an expression of the abyss of meaning; therefore it has also ecstatic qualities, as does the Holy of positive character. It is a breakthrough in the direction of the destructive, but a breakthrough that comes out of the same abyss as the breakthrough in the direction of grace. The difference, however, is this, that grace breaks through the form while both acknowledging the form and affirming the unconditional form whereas the demonic does not submit to the unconditional form. The demonic has all the forms as expression that obtain for the sacred, but it has them with the mark of opposition to the unconditional form, and with the intention of destruction. The holy negativity of the abyss becomes demonic negativity through the loss of the unconditional form» (P. TILlich, *What is Religion*, New York, 1973, 85-86). (Traducción propia)

8 Cf. *Ibid.*, 85.

9 Cf. P. TILlich, *The Interpretation of History*, 54, 84, 124.

10 Por ejemplo en W. & M. PAUCK, *Paul Tillich His life & Thought*, New York, 1976, 108; en J.L. ADAMS, *Paul Tillich's philosophy of culture, Science, and Religion*, New York, 1985, 52, 230; en J. CAREY (ed.), *Theonomy and Autonomy*, U.S.A., 1984, 135-156, y en A. THATCHER, *The Ontology of Paul Tillich*, U.S.A. 1978, 58.

11 Cf. P. TILlich, *The Interpretation of History*, 54, 84.

Pero más que una mera utilización de tales términos, Tillich desarrolla una comprensión de lo demoníaco basada en la teosofía de Boehme y la filosofía de Schelling. Sin embargo, a mi entender, Tillich no desarrolla una explicación suficientemente comprensible sobre el origen de lo demoníaco, y tampoco se detiene en una explicación de las filosofías mismas de Boehme y Schelling a este respecto. Por esta razón, para comprender mejor cuál es el origen de lo demoníaco, veo necesario detenernos específicamente en las reflexiones de ambos autores.

### JACOB BOEHME

En el escrito de Tillich *Kairos and Logos* alude a las ideas de Boehme en cuanto al origen de lo demoníaco en Dios.

«Para Boehme el mundo de las ideas es la revelación del abismo divino, que se despliega en él, pero este despliegue se realiza dualistamente, a través del contraste del principio oscuro, egoísta, contractivo con el principio de luz, benigno, comunicativo. Este contraste es ciertamente eliminado en la eternidad. El principio oscuro en la eternidad es el fundamento del principio de la luz [...] Por tanto, la unidad, la armonía, los contrastes están en el mundo de las ideas, *i.e.*, en el auto-despliegue divino, intacto, pero solo en juego. Pero este juego contiene dentro de sí mismo una amenaza; puede llegar a ser serio. Es decir, cuando el principio oscuro no permanece en el fondo, sino que surge a la superficie, se excita y destruye en cuanto furia la armonía del amor. Eso sucedió, y este suceso es la caída de 'Lucifer'»<sup>12</sup>.

A partir de esta cita podemos afirmar que en Dios existe una oposición entre dos principios, pero solo en juego, aunque un juego que contiene en sí mismo la amenaza de ser serio. Esta amenaza se hace realidad cuando el principio negativo no permanece en el fondo, sino que emerge perturbadoramente a la superficie, a los seres finitos. Aquí Boehme establece una relación entre lo que sucede en Dios y lo que sucede en las cosas, relación que es mediada por *el mundo de las ideas*, esto es, la expresión de la imaginación de Dios en un mundo aún no material, sino modelo del mundo material. En Dios esta relación de los principios negativo y positivo es creativa. Es más, el principio negativo es el fundamento

---

12 «For Boehme the World of ideas is the revelation of the divine abyss, which unfolds in it, but the unfolding takes place dualistically, through the contrast of the dark, egoistic, contractive principle with the light, kindly, communicative principle. To be sure this contrast is eliminated in eternity. The dark principle in eternity is the ground of the light one [...] Therefore, unity, harmony, contrasts are in the world of idea, *i.e.*, in the unbroken, divine self-unfolding, but only in play. But this play contains within itself a threat; it can become serious. Namely, when the dark principle does not remain at the bottom, but rises, becomes excited and as fury destroys the harmony of love. That happened, and this happening is the fall of 'Lucifer'» (P. TILICH, *The Interpretation of History*, 84, 160-161). (Traducción propia)

del principio positivo: «El principio oscuro en la eternidad es el fundamento del [principio] de la luz»<sup>13</sup>; o dicho en otros términos, el principio oscuro no es la negación de la luz, sino la generación del principio de la luz. En Dios hay, entonces, un movimiento dialéctico entre un principio negativo y otro positivo, que conduce al poder que constituye la vida. En Dios hay un movimiento creativo dentro de él mismo. Esta oposición dialéctica es la que posibilita la vida en Dios y en todas las cosas. Boehme afirma que en la naturaleza eterna no habría alegría ni luz si no hubiera ira y fuego, porque la luz cambia la ira en alegría. El amor surge de la ira así como la luz de la vela, de manera que en la vela el fuego y la luz no son sino una sola cosa<sup>14</sup>. Pero este principio negativo, cuando surge a la superficie, se hace destructivo, pierde su unidad y su relación creativa con el principio positivo.

Hasta aquí me he abocado a la filosofía de Boehme en función de la comprensión de los dos textos arriba citados en que Tillich alude explícitamente a él. Ahora me detendré en la filosofía misma de Boehme con el fin de comprender algo que Tillich no explica suficientemente, esto es: ¿cómo se puede entender que los principios opuestos que se encuentran en el interior de la naturaleza divina se encuentran también en las cosas creadas, aunque en una relación de conflicto destructivo?

Jacob Boehme es un místico alemán que, con su amplia producción literaria en los comienzos del siglo XVII, ha influido fuertemente en pensadores como Schopenhauer, Franz Von Baader, Hegel, Schelling y el mismo Tillich. Boehme desarrolla, más que una doctrina sobre Dios y el mundo, una visión de ambos, teniendo como fuente tanto su fuerte experiencia mística como la influencia de místicos alemanes como Paracelsus, Weigel y Moller; sin dejar de lado la influencia de la misma teología de Lutero.

Boehme inaugura su producción teológica y filosófica con su libro *Aurora*, con la intención de responder a la pregunta por la existencia del mal. Esta es la pregunta de fondo que guía toda su producción: ¿cómo es posible el mal en el mundo siendo que fue creado por un Dios bueno? Desde *Aurora* en adelante su reflexión se ve dirigida a contestar esta pregunta, y se va enriqueciendo con elementos provenientes de la alquimia y de la reflexión de algunos místicos alemanes.

Otro elemento a tomar en cuenta es su modo de pensar dialéctico. La vida y la realidad en general son productos de la lucha de opuestos, de la relación dialéctica entre un sí y un no. El sí, la vida, surge en oposición a un no: la muerte; el bien existe frente al mal, superándolo; la salud existe frente a la enfermedad; la luz a la oscuridad. Desde esta manera de pensar, Boehme concibe a Dios no

---

13 «The dark principle in eternity is the ground of the light one» *Ibid.*, 160. (Traducción propia).

14 Cf. J. BOEHME, *Sämmtliche Werke*, IV, 457.

en forma estática, como un *actus purus*, sino como un Dios vivo donde existen fuerzas que se oponen, desde las cuales se produce una auténtica teogonía. En Dios hay evolución, auto-generación eterna que se origina en la negatividad, desde el no-ser que busca el ser, desde el no-fundamento que busca el fundamento.

Para responder a la pregunta por la relación de Dios con el mundo material hay que comprender tal relación desde el proceso teogónico de Dios mismo. Esta evolución de Dios consiste en su autogeneración eterna a partir del primer principio divino (o *espíritu*): el no-fundamento (*Ungrund*), en el cual se encuentran la voluntad y el deseo de tener autoconciencia, de manifestarse en un cuerpo (la naturaleza inmaterial divina) para actuar y crear, de donde será engendrada la naturaleza material (el mundo creado).

Desde esta idea del no-fundamento comienza toda la concepción de la evolución dialéctica de Dios mismo, dialéctica que va a explicar, finalmente, la contradicción que encontramos en el mundo. La autogeneración comienza, eternamente, desde este *Ungrund*, o Absoluto, que no es aún el Absoluto para sí. El *Ungrund* aún no es Dios. En este no-fundamento, en la nada va, a surgir una voluntad eterna para introducir la nada en algo, una voluntad que busca poder encontrarse, sentirse y contemplarse<sup>15</sup>, anhela un *cuerpo* para poder actuar y moverse. Habita en el Absoluto, entonces, una voluntad que busca manifestarse indeterminadamente en una naturaleza. Ahora bien, en la nada la voluntad no puede manifestarse ni encontrar otra cosa que ella misma, por eso la voluntad eterna se busca a sí misma, y se encuentra en sí misma. Este buscarse y encontrarse es el deseo<sup>16</sup>. Así, esta primera voluntad va a engendrar el deseo, o voluntad determinada, por medio de la cual y sólo por ella, esta primera voluntad se puede manifestar<sup>17</sup>. La voluntad, o libertad eterna, constituye el primer movimiento de la evolución de Dios. Toda voluntad posee una tendencia a hacer o desear algo, y en esta acción la voluntad se refleja y se contempla, pero como el *Ungrund* es nada y no hay ningún objeto que desear, la voluntad se hace un espejo de sí misma, se hace objeto de sí misma, se hace objeto de su propio deseo. Así, va surgiendo una diferenciación y oposición, porque la voluntad es libertad, está dirigida a la auto-objetivación o emanación; mientras que el deseo está dirigido a la auto-subjetivación y auto-conocimiento; la voluntad es centrífuga y el deseo es centrípeto. Se trata de una oposición en unidad, porque la voluntad desea y el deseo quiere.

La voluntad se dona a sí misma, entonces, una estructura interior, poniendo en el interior de ella misma una distinción, una oposición y una identificación. Va surgiendo, entonces, el opuesto del *Ungrund*: *el Grund*, el fundamento, una estructura interna. La voluntad ha adquirido conciencia de sí, se constituye en un *centro*, un *fundamento*.

---

15 Cf. J. BOEHME, *Sämtliche Werke*, IV, 276.

16 Cf. *Ibíd.*

17 Cf. *Ibíd.*, 278.

Estos dos centros contrapuestos de la naturaleza divina: la voluntad y el deseo, constituyen dos fuerzas generatrices que también son expresadas simbólicamente por dos principios: el principio del fuego y el principio de la luz. La imagen del fuego, proveniente de la alquimia, simboliza la furia, la destrucción, el origen de la vida. El fuego destruye y genera. Pero la luz necesita del fuego. Entonces el fuego es, finalmente, un principio bueno, es origen de la vida y de la luz. Esta imagen del fuego va a constituir un símbolo central en la filosofía de Boehme. Boehme va identificando esta evolución con la Trinidad. La voluntad indeterminada es el Padre, y la voluntad determinada, o deseo, es el Hijo. Producto de esta tensión entre el Padre y el Hijo se va a generar una fuerza hacia afuera: el Espíritu.

Hay, entonces, en Dios una eterna auto-generación producto de la oposición de contrarios. De esta tensión entre estos dos centros va a surgir, dialécticamente, algo nuevo: la acción *ad extra* (el Espíritu), generando un *espejo* en el cual Dios va a tomar conciencia de sí. En este estadio Dios aún no tiene plena conciencia de sí, pero quiere tenerla. Pues para que la voluntad se realice, para que Dios se reconozca, es necesario que salga de su círculo encantado, es necesario que el Padre y el Hijo, o la voluntad y el deseo, se muevan *ad extra*. Para ello Dios se proyecta como en un espejo, que no es más que él mismo, pero es, de alguna manera, exterior a él. Este *espejo* es la Sabiduría (*Sofía*). *Sofía* no es una cuarta persona, sino que es el mundo de las ideas divinas, la revelación eterna de Dios, la objetivación del pensamiento divino. Su función es reflejar. Desde esta etapa nace un acto nuevo: Dios imagina en la Sabiduría, y en este imaginar se cumple el misterio de traducir en imágenes finitas el pensamiento infinito de Dios, la imaginación se encarna en seres finitos y limitados. Así, Dios imaginó el mundo antes de crearlo. En este punto del relato llegamos al momento de la creación. Es necesario señalar, en este punto, que Boehme pretende salvarse de todo panteísmo y gnosticismo, es decir, rechaza la idea de que la naturaleza es el cuerpo de Dios, al mismo tiempo que rechaza la idea de una separación del mundo con Dios al modo de los gnósticos. La Sabiduría es el instrumento para crear el mundo. Con ello se dice que el mundo proviene de Dios sin afirmar que es el cuerpo de Dios.

Boehme entiende la creación *ex nihilo* no como se ha entendido tradicionalmente, como procedente de la nada absoluta (*ouk on*), sino que tiene que ser entendida como creación que proviene de lo no-algo (*me on*), del *Ungrund*. La naturaleza eterna es la que genera las rocas y los cerros. La creación es indirecta y continua. Dios primero se imaginó las fuerzas astrales (en la Sabiduría eterna) y luego estas fuerzas astrales hicieron el mundo tangible. Así, en el mundo tangible quedaron las marcas de Dios. Pues todo proviene de Dios, es decir, de la Trinidad divina: primero el Cielo (la primera creación), luego las estrellas provienen del Cielo, luego los elementos (fuego, aire, agua y tierra) provienen de las estrellas, y finalmente la tierra que proviene de los elementos. Por eso Dios

está presente en el mundo, y todas las cosas ofrecen una imagen de la Trinidad. Dios es la esencia de todo lo que él manifiesta en todas las maneras. Se podría decir que Dios se ha introducido a sí mismo en el dominio visible. La creación proviene del mismo deseo de Dios. En este sentido, las cosas visibles son una figura, o huella, de la interioridad espiritual del mundo, lo interno caracteriza lo externo, lo espiritual se manifiesta en un cuerpo. La creación no es más que la manifestación de Dios insondable. Todo lo que es Dios en su generación y dominio eterno es también la creación, pero no en su omnipotencia y poder, sino como una manzana que crece del árbol<sup>18</sup>.

Ahora bien, Dios no es únicamente luz, es también fuego, ira. Su espejo: la Sabiduría, es no solo el amor y la luz, sino que es también el reflejo de la cólera de Dios. Por eso la imagen (Sabiduría) reúne también todas las creaturas oscuras, que van a hacerse reales en el mundo creado. Entonces, el mundo real refleja la lucha real de las fuerzas opuestas.

En el pensamiento de Boehme hay una relación directa entre el mundo y Dios. Para él este mundo visible fue generado y creado a partir de la misma esencia espiritual en la cual se encuentra el elemento luminoso, puro; y también de la esencia oscura en el misterio de la furia. Pues todo fue hecho de la expresión (del aliento) de la esencia eterna; del amor y la furia, del bien y el mal, como una generación peculiar en manos del Espíritu Eterno<sup>19</sup>. Entonces, esta oposición de principios proviene del mismo ser esencial, pero en este mundo la luz y las tinieblas se separan entre ellos, permaneciendo en oposición uno contra otro. Se pierde la armonía, que consistía en que el amor y la luz privan de su poder a la furia y la oscuridad<sup>20</sup>.

Esto no significa que el mal sea necesario. El mal no viene de Dios. El mal no puede ser sino el producto de una caída. En la naturaleza divina, y en la Sabiduría hay luchas de fuerzas opuestas, pero en armonía. Esta armonía, u orden, consiste en que a las fuerzas negativas como el egoísmo, la furia, el no, va a contraponerse victoriosamente lo positivo: la donación, el amor y el sí. Queda la pregunta, entonces, ¿a qué se debe el mal en el mundo, el sufrimiento, la muerte? La respuesta, para Boehme, debe encontrarse en el acto contingente de una creatura: la rebelión de Lucifer. Efectivamente, Boehme distingue dos creaciones, primero la creación del cielo y los ángeles, y luego la creación de la tierra y sus bestias. La perversión visible en nuestro mundo es causada por una caída acontecida en la primera creación: la creación de los ángeles. Lucifer orientó su voluntad hacia la furia *madre*, de manera que despertó en él esa misma furia. Entonces la furia alcanzó el dominio poniéndose fuera de la armonía, poniéndose en la disonancia y discordia. Lucifer se alejó del amor de Dios, despreció la

---

18 Cf. *Ibíd.*, 452.

19 Cf. *Ibíd.*, 456.

20 Cf. *Ibíd.*, IV, 457.

humildad; su voluntad fue orientada hacia el poder del fuego. Esta es la *caída*, y por tanto constituye la caída de todo hombre malo<sup>21</sup>. Así, la creación del mundo actual del hombre fue ya determinada por la caída.

Ahora bien, la acción divina no se limita a la acción inicial de la creación, como si una vez creado el mundo sensible, éste fuera abandonado a sí mismo. Al contrario, la acción de Dios continúa y sus poderes divinos penetran este mundo. Entonces, los dos principios: el fuego y la luz no se limitan a engendrar el tercer principio: la acción *ad extra* de donde procederá el mundo, sino que estos dos principios seguirán actuando en este mundo, pero, a causa del trastorno causado por Lucifer, estos dos principios no permanecerán en la armonía original, sino que se enfrentarán en lucha, se aislarán y se combatirán. Boehme explica esto mismo con la idea de los tres mundos. El primer mundo es el mundo creado por el primer principio: el fuego, es el mundo del Padre, el infierno. El segundo mundo es el mundo del segundo principio, la luz, el amor del mundo del Hijo, este mundo es el Cielo. Y el tercer mundo es el mundo del tercer principio: el Espíritu Santo; es el mundo material. En este tercer mundo están presentes los dos mundos primeros: el infierno y el cielo. Pero luego del trastorno causado por Lucifer estos dos mundos se encuentran enfrentados en el tercer mundo material.

He ahí la explicación de lo demoníaco en la existencia. Los párrafos anteriores pretendieron responder la pregunta planteada en su comienzo: la relación de Dios con el mundo, y por tanto de la profundidad divina en el ser de las cosas creadas. La respuesta se podría resumir en la idea repetitiva de Boehme: el mundo es la expresión de Dios, es la naturaleza temporal de Dios, y, por tanto, el mundo es la expresión de las fuerzas opuestas que se encuentran en el Dios vivo, pero que luego de la caída de Lucifer perdieron su armonía divina.

#### FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Schelling también está en el trasfondo de la comprensión tillichiana del origen de lo demoníaco, en forma muy relacionada con las reflexiones de Boehme, pues, como lo afirmamos arriba, este filósofo fue influido, en este aspecto, por la filosofía de Boehme.

Este trasfondo lo encontramos fundamentalmente en dos libros de Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza humana y los objetos con ella relacionados) y *Philosophie der Offenbarung* (Filosofía de la Revelación), que comentaremos a continuación.

---

21 Cf. *Ibid.*, 458.

En primer lugar, el libro *Philosophische Untersuchungen ...* inaugura el cambio en Schelling hacia una filosofía más marcada por el tema religioso, donde es indiscutible la clara influencia de las reflexiones de Boehme. El mismo Tillich, en el prefacio del libro *Jacob Boehme: His life and Thought*<sup>22</sup> afirma que el libro de Schelling en cuestión es totalmente dependiente de la visión de Boehme sobre la génesis de Dios, el mundo y el hombre<sup>23</sup>.

*Philosophische Untersuchungen...* gira en torno al tema de la libertad, entendida aquí como la posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Schelling se pregunta necesariamente, entonces, por la posibilidad del mal en el hombre. Desde esta pregunta nuestro filósofo romántico plantea un desarrollo similar al que encontramos en Boehme: el mal se entiende como la separación de dos voluntades o principios que se encuentran en todas las cosas: la voluntad racional universal y la voluntad irracional particular; o el principio de la luz y la oscuridad. Schelling llega a esta comprensión del mal en el mundo como producto de un proceso vital que se origina en Dios.

Schelling comienza su planteo con una distinción entre el ser en cuanto fundamento y el ser en cuanto existente. Esta distinción está en la base del origen eterno de Dios mismo. Hay una base dentro de Dios, que no es Dios existente (absolutamente). Se trata de una base incomprensible, irracional que siempre va a estar en su profundidad. En esta base hay un deseo ciego, que no sabe lo que desea, de donde va a surgir una imagen, la imagen de Dios mismo porque no hay nada fuera de Dios. Este es el primer chispazo de ser divino en su profundidad aún oscura. Esta imagen es lo primero realizado absolutamente, solo en él mismo. Esta imagen es la razón, la lógica de ese deseo, y es el espíritu que siente dentro de él el logos y el deseo eterno. Este espíritu, movido por el amor, pronuncia la Palabra que se hace voluntad creadora y omnipotente. Entonces, el primer efecto de la razón en la naturaleza (la base) es la separación de fuerzas. Ahora bien, el deseo, elevado por la razón, lucha ahora por preservar la luz dentro de ella, retornando a la base, porque en la base está la esencia de Dios. Así, el deseo retorna a sí mismo, a la base porque se encuentra en la base, para no perder la luz original. Este retorno produce la división de fuerzas, la fuerza irracional de la base y la fuerza racional del deseo. Su unión es el espíritu. Este es el origen eterno de Dios y también el origen de todas las cosas creadas. Pues en las cosas hay un *llegar a ser*, que debe realizarse en una base diferente de Dios; pero, al mismo tiempo, nada puede haber fuera de Dios. Esta contradicción puede solucionarse teniendo su base (de las cosas) en aquello dentro de Dios que no es Dios mismo, es decir, en aquello que es la base de su existencia. Así, a partir de la base se produce la división de las fuerzas, originando cada vez un nuevo ser. Entonces se origina el doble principio en todas las cosas: el principio por el cual se

---

22 J. STOUT, *Jacob Boehme: His life and Thought*, Oregon, 2004.

23 Cf. *Ibid.*, 7.

separan de Dios, el principio que proviene de la profundidad, oscuro, irracional; y el segundo principio es el principio de la luz, la razón, lo que es prefigurado en el entendimiento. El primer principio es la voluntad particular de las creaturas, es la voluntad irracional, ciega que se mantiene opuesta a la razón. El segundo principio es la voluntad racional, la voluntad universal, la luz. La diferencia entre Dios, los hombres y las cosas es que en Dios hay una unidad indisoluble, de manera que el principio oscuro y ciego siempre va a permanecer subordinado al principio de la luz, del Logos. Pero en el hombre estos dos principios pueden ser separables, porque el hombre es espíritu, y como está sobre estos dos principios puede decidirse por uno de ellos. Esto constituye la posibilidad del mal en el hombre, porque la unión de los dos principios en el hombre no es una unión de necesidad, sino de libertad.

El principio de oscuridad es la voluntad particular de las creaturas. Esta voluntad es ciega porque permanece solo como deseo, no puede llegar a una unidad completa con la luz, queda en el puro deseo y se mantiene opuesta a la razón como voluntad universal. Si la voluntad particular del hombre permanece en unidad con la voluntad universal, estas fuerzas permanecen en equilibrio divino, pero si esta voluntad se sale de su centro, entonces el nexo de las fuerzas se disuelve, el hombre pierde su estatus sobrenatural y se hace a sí mismo (su mismidad) como voluntad general, entonces la voluntad particular, ciega e irracional se hace voluntad universal. Esto es el mal. Solo el hombre puede cortar el nexo de las fuerzas, porque solo en él las dos fuerzas se encuentran en toda su plenitud y sus nexos fueron completados. Como en el hombre la mismidad es espíritu, porque es relación con Dios, entonces el espíritu está sobre los dos principios, de manera que el hombre puede elegir por cuál de estos principios se inclina.

El principio oscuro, o irracional, no es el mal, sino la base cuya finalidad es el nacimiento de la luz, de manera que esta última pueda surgir desde la base oscura. En Dios la base oscura es pura potencialidad que nunca llega ni puede ser realidad. El mal ha despertado en la creación a través del surgimiento de la base natural, es decir, por la desunión entre la luz y la oscuridad. Queda la pregunta por el surgimiento del mal en la creación. La respuesta está en que Dios permite el surgimiento del mal con la finalidad que se revele el bien. Pues el espíritu de amor no se revela de inmediato en la historia, Dios permitió a la base operar independientemente porque sintió la voluntad de la base como la voluntad hacia su revelación. Ahora bien, en los momentos en que la luz aparece en forma humana, en Jesucristo, las fuerzas del mal se manifiestan con toda su fuerza. En este momento de su desarrollo Schelling habla de las fuerzas demoníacas:

«... por cierto [la luz] aparece para oponerse al mal personal y espiritual también en forma personal y humana, y como mediadora, para restaurar la relación de la creación con Dios en el más alto grado. Pues solo lo personal puede curar lo personal, y Dios debe hacerse hombre, para que el hombre

vuelva a ir a Dios. Con la recuperación de la relación del fundamento con Dios es por primera vez posible la curación (salvación). Su inicio es una condición de clarividencia que por destino divino cae en hombres solos (como órganos elegidos), un tiempo de signos y milagros, en el cual las fuerzas divinas contrarrestan a las demoníacas que se hacen prominentes por todas partes, y la unidad apaciguadora al reparto de fuerzas»<sup>24</sup>.

Las fuerzas demoníacas no son otra cosa, entonces, que las fuerzas que se oponen a la revelación de Jesucristo. Son las fuerzas surgidas del principio oscuro, de la voluntad ciega que surgen con fuerza ante la luz que se revela definitivamente por medio de la encarnación de Dios.

En la última parte del libro, Schelling se dedica a explicar que todas estas ideas no implican un dualismo, puesto que el mal no es un ser, es una falsificación, es real solo por contraste con el ser. Pero la razón más de fondo para eliminar cualquier sospecha de dualismo es que hay un ser anterior a la división en los dos principios, este ser es el *Ungrund*<sup>25</sup>. Este no-fundamento es anterior a toda base y a todo ser existente, precede a toda antítesis, no es una identidad de ambos principios, sino la absoluta indiferencia frente a ambos. Pero se trata de una indiferencia no producto de la antítesis, sino como un único ser aparte de toda antítesis. Este no-fundamento es la esencia precedente a toda base, que se divide en dos comienzos igualmente eternos, pero en el sentido de que este fundamento está en ambos principios en el mismo modo, como el todo en cada uno de ellos, como su única esencia. Pero este fundamento se divide con el objetivo de que pueda haber vida, amor y existencia personal, porque no hay amor en la indiferencia ni en la antítesis, sino cuando se unen tales seres, cada uno de los cuales podría ser para sí y sin embargo no puede ser sin el otro<sup>26</sup>.

El segundo libro que debemos comentar es *Philosophie der Offenbarung*. Aquí Schelling desarrolla la reflexión demonológica propiamente tal, y lo hace en la dimensión histórica, en el contexto de la economía de la salvación.

La reflexión sobre la demonología es tratada en las clases treinta y tres y treinta y cuatro de esta obra, compuesta por treinta y siete clases en total. La

---

24 «... und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängnis auf einzelne Menschen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Verteilung der Kräfte entgegenwirkt» (F.W.J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Edición bilingüe, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, 1989, 216).

25 *Ibid.*, 280.

26 Cf. *Ibid.*, 282.

clase treinta y tres es la parte crítica, en la cual mediante cinco observaciones muestra que Satán, o el diablo, no es una creatura, pero tampoco un principio malo en sentido absoluto (que conduciría al dualismo), sino que tendrá lugar en el medio de estas dos determinaciones<sup>27</sup>. La clase treinta y cuatro es la parte positiva, es decir, donde Schelling expone sus ideas. Comienza estableciendo que Satán es un principio. Es el principio de origen (*ex quo*) de toda creatura, el subyacente último de toda la creación. Schelling designa este principio con la letra B. Pero Satán no es B puro, absoluto, sino que por la creación, debe estar dentro de los límites del poder, debe permanecer en sí como potencia, como la primera potencia, que Schelling la identifica con la letra A. De manera que la primera potencia (A) es la negatividad relativa, el principio oscuro, que va a ser siempre vencido por la segunda potencia (A<sup>2</sup>), que es la luz, lo positivo. En Dios estos dos principios siempre están unidos, pero en el hombre esta unión se rompe, originando el mal en la creación. Entonces B puesto en A se encuentra limitado a la extraversión, a la positividad. Esto sucede en el hombre, la más alta de todas las creaturas. En el interior de la conciencia del hombre, encerrado en sus límites, este principio es una creatura, tiene los límites propios de toda creatura. Ahora bien, el principio B sale de estos límites propios de la creatura por causa de la caída del hombre<sup>28</sup>. Desde ese momento B es él mismo, sin límites, es un espíritu puro. Pero es un espíritu devenido, es decir, suscitado por el hombre, no un espíritu originario (como para el maniqueísmo). Es un espíritu que estaba contenido originalmente en la conciencia humana, que ahora es un espíritu que la desborda y la amenaza. Entonces, Satán es un ser devenido, que supone la creación, pero que no es una creatura puesto que es un espíritu sin límites. Schelling vuelve a insistir que debemos abandonar la idea de Satán como un ángel creado originalmente bueno que se rebeló contra Dios y que aquí abajo, una vez rechazado por Dios y lleno de envidia, se dedica a perder también al hombre<sup>29</sup>.

Ahora bien, Satán presenta un doble aspecto. Por un lado es el contradictor, autor de la discordia y desunión; pero, por otro lado es un principio permitido, incluso necesario para la economía divina misma<sup>30</sup>. Este principio permite que se revele el bien, permite que el hombre se decida por el bien o por el mal con claridad (Job 1,6). En esta línea de la economía salvífica se menciona a Satán en el Nuevo Testamento. El Hijo de Dios se ha manifestado a fin de destruir las obras del diablo. Así, Cristo es el opuesto directo del Satán, y Satán es el adversario inmediato de Cristo. El combate entre Cristo y Satán se realiza en el interior, en la raíz misma, es un combate de vida o muerte, por eso la reacción del príncipe de este mundo se manifiesta brutalmente alcanzando también la esfera física, pues

---

27 Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, Germany, 1974, 245.

28 Cf. *Ibid.*, 259.

29 Cf. *Ibid.*, 262.

30 Cf. *Ibid.*, 252.

la enfermedad, los horrores no han venido al mundo sino por Satán. El príncipe de este mundo será juzgado por Cristo (Jn 16,11). Satán no tiene ningún poder sobre Cristo (Jn 14,30). Cristo ve por adelantado la derrota de Satán, lo vio caer como un rayo (Lc 10,18). En este contexto histórico salvífico Schelling habla de los endemoniados y de los demonios. Con la aparición de Cristo se manifiestan los poderes opuestos, los poderes demoníacos. El mismo Schelling destaca un rasgo importante de remarcar: la mayor parte de los poseídos (endemoniados) se encuentran en las regiones habitadas por los paganos (Tiro y Sidón, Galilea y Samaria). Para los judíos los demonios son los poderes paganos<sup>31</sup>. La simple aproximación de Cristo hace suscitar estos fenómenos, como el encuentro con un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1,23 ss), o la enfermedad que se declara a un hombre ante la sola aproximación de Cristo, el espíritu maligno lo tiró al suelo y con las increpaciones de Cristo lo dejó (Lc 9,42).

Ahora bien, en estos dos libros de Schelling no encontramos un desarrollo de lo demoníaco como tal, así como lo podemos hallar en las reflexiones de Tillich. Lo demoníaco, o más exactamente, las fuerzas demoníacas son manifestaciones contrarias a Cristo. Ya en *Philosophische Untersuchungen...* él habla de lo demoníaco como las fuerzas que se manifiestan por todas partes contra Dios hecho hombre<sup>32</sup>. En *Philosophie der Offenbarung*, Schelling habla directamente de Satán, o el diablo, y muy exiguamente de lo demoníaco. Como lo hemos dicho arriba, lo demoníaco, en este libro, son las fuerzas que se oponen a Cristo, asociadas, sobre todo, al paganismo. Pero, a pesar de esta diferencia de terminología, se podría decir que lo demoníaco es sinónimo de Satán y el diablo. Pues para Schelling Satán es el causante del paganismo, además que se refiere al *espíritu tentador* como un ser de carácter demoníaco<sup>33</sup>.

Una vez terminado el recorrido por estos planteos filosóficos, volvemos ahora a la inquietud inicial de esta investigación, a saber, la pregunta por la raíz del concepto de lo demoníaco en las reflexiones de Tillich.

En primer lugar, el mismo Tillich se siente deudor de Boehme y Schelling<sup>34</sup>. No hay duda de esto, en la medida en que Tillich hace referencia directa de las ideas de estos dos filósofos sobre los dos principios opuestos, que se encuentran en Dios mismo en una unión constructiva, y que en la existencia el principio oscuro, o el fuego, se independiza relativamente del principio de la luz. Sin embargo, a lo largo de nuestra indagación, estos dos autores nos fueron conduciendo al problema del mal más que a lo demoníaco, entendiendo este último como la ambigüedad del bien y el mal, de lo creativo y lo destructivo. En efecto, lo que

31 Cf. *Ibíd.*, 276.

32 Cf. F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas ...*, 216.

33 Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 273.

34 Cf. P. TILlich, *The Interpretation of History*, 54, 124; P. TILlich, *A History of Christian Thought, From Its judaic and Hellenistic origins to Existentialism*, C. Braaten (ed.), USA, 1968, 490.

busca Boehme es responder a la pregunta por la existencia del mal en el mundo creado por Dios, y sus respuesta se encuentra en el desorden causado por Lucifer, por el cual se pierde la unión armónica entre los dos principios arriba mencionados; por otro lado Schelling encuentra en la caída de Adán la situación que rompe la misma armonía de ambos principios. Además, Schelling se refiere en *Philosophie der Offenbarung* explícitamente a lo demoníaco, pero no como lo ambiguo, sino como las fuerzas que se oponen directamente a Cristo, en el contexto del paganismo. En resumidas cuentas Tillich asume estas peculiares reflexiones filosóficas para sustentar la presencia de estos dos principios que conforman la ambigüedad de lo demoníaco en la existencia, pero Tillich pone el acento en lo relativo de la separación entre ambos principios en la existencia<sup>35</sup>. Esta relatividad es lo propio de lo ambiguo, es decir, estos dos principios se encuentran mezclados de forma relativamente independientes en la existencia. Es decir que Tillich se basa sobre las elaboraciones de Boehme y Schelling, pero agrega el aspecto de la relatividad en la unión entre estos principios, en la existencia. Concluyo, entonces, en este punto, que la dependencia con respecto a ambos filósofos es solo parcial.

Creo que la respuesta por la raíz del concepto de lo demoníaco en Tillich hay que encontrarla fundamentalmente en dos instancias. Primeramente, en su originalidad. Tillich fue original al utilizar este término para caracterizar lo creativo-destructivo en las situaciones y expresiones de su época, como el arte, la cultura, la religión, la política, etc.. La segunda instancia, y yo creo la más fundamental, hay que encontrarla en la raíz luterana de Tillich. Él mismo es consciente de esto: «[e]ste concepto [lo demoníaco] no habría sido posible sin el [...] misticismo luterano y el irracionalismo filosófico»<sup>36</sup>. Se trata de una síntesis particular entre la espiritualidad luterana y una línea filosófica desarrollada dentro de este ámbito luterano. Lo que Tillich denomina como la *segunda línea filosófica*<sup>37</sup>. Ésta no se trata de una mera orientación filosófica originada en Boehme y continuada en el vitalismo, el voluntarismo, el romanticismo y el irracionalismo<sup>38</sup>, sino que fundamentalmente de una visión religiosa de la realidad y de la historia originada en Lutero. Pues Tillich asocia toda esta línea filosófica con el luteranismo, y concibe a Boehme como el representante filosófico del luteranismo místico:

«El luteranismo, hasta ahora, ha encontrado inmediata expresión filosófica solamente en el Misticismo Luterano y su representante filosófico, Jacob Boehme [...] Con él como mediador, el misticismo luterano tuvo una influencia en

---

35 Cf. P. TILlich, *The Interpretation of History*, 84.

36 «This concept would not have been possible without the [...] Lutheran mysticism and philosophical irrationalism» (P. TILlich, *The Interpretation of History*, 58).

37 P. TILlich, *The Interpretation of History*, 54.

38 P. TILlich, *A History of Christian Thought ...*, 372 ss.

Schelling y el Idealismo alemán, y a través de Schelling, otra vez en el irracionalismo y la filosofía de la vida de los siglos diecinueve y veinte»<sup>39</sup>.

En efecto, el misticismo luterano se encuentra en la base del pensamiento de Boehme y Schelling, manifestado en la especial sensibilidad para percibir la presencia del elemento destructivo en nuestra existencia.

En consecuencia, concluyo que el concepto de lo demoníaco expresa fundamentalmente la convicción propiamente protestante sobre el estado corrupto del hombre y la sociedad, producto del pecado. Esto se deja ver claramente en las mismas palabras de nuestro autor: «La substancia de mi religión es y sigue siendo luterana. Encarna la conciencia de la ‘corrupción’ de la existencia, [...] el conocimiento del carácter demoníaco irracional de la vida ...»<sup>40</sup>.

---

39 «Lutheranism up to this time has found immediate philosophical expression only in Lutheran mysticism and its philosophical representative, Jakob Böhme [...] With him as mediator, Lutheran Mysticism had an influence on Schelling and German Idealism, and through Schelling, again on Irrationalism and the philosophy of life of the nineteenth and twentieth centuries» (*Ibid.*).

40 «The substance of my religion is and remains Lutheran. It embodies the consciousness of the ‘corruption’ of existence, [...] the knowledge of the irrational demonic character of life» (P. TILLICH, *The Interpretation of History*, 54).