

---

# Astros del cielo profundo: recepción de la magia renacentista en la *Trilogía cósmica* de C. S. Lewis

Mario Ramos Vera

---

**Abstract:** Magic performs a significant role in C. S. Lewis's *Space Trilogy*. This magical thought rests on a pre-copernican cosmology of the two spheres, on the division between theurgy and goetia and christian neoplatonism. These ideas invite us to establish an affinity link with Renaissance magic. However, it should be noted that Lewis explicitly warns of the danger that Renaissance magic means for the salvation of the soul.

**Keywords:** C. S. Lewis; Imaginative Thought; Mythopoeia; Renaissance Magic; Hermeticism; Matter of Britain; History of Ideas; Cosmology.

## Introducción

La magia no es un término unívoco ni neutral. Admite múltiples acepciones, desde la mistificación, el embuste y la fantasmagoría —en un sentido peyorativo— hasta una analogía con la realidad, un arte operativo, una subversión ontológica, sin olvidar una depauperación de la fenomenología religiosa o una suerte de racionalidad precientífica —en términos descriptivos, analíticos y/o polémicos—. Además, mantiene un vínculo de afinidad con los ámbitos de la imaginación y la literatura de fantasía —ya fuera épica, mítica, urbana u oscura<sup>1</sup>—, así como del horror gótico o incluso del terror cósmico. Por este motivo, el pensamiento mágico es un elemento frecuente en la literatura no mimética del profesor C. S. Lewis. Cabe apreciarlo, por ejemplo, en los universos mitopéuticos de las *Crónicas de Narnia* o la *Trilogía cósmica* (también llamada de Ransom, por su protagonista). Tampoco sorprende que su fantasía, deudora de un trasfondo metafísico platónico y teológicamente cristiano, evoque dos acepciones de la magia. Una, la teúrgia o magia de los númenes, y otra, la goetia, o arte demoniaca. Acepciones de la magia que alcanzarían un desarrollo teórico destacado en el Renacimiento, por ejemplo en las figuras de Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). En este artículo aspiro, en consecuencia, a escudriñar las posibles pervivencias y la recepción de la magia renacentista —tanto en un sentido positivo como en su carácter polémico— en el pensamiento imaginativo evidenciado en la *Trilogía cósmica* de C. S. Lewis y más especialmente en su tercer libro, *Esa horrible fortaleza*. A tal fin, voy a seguir el siguiente itinerario para estudiar de manera coherente y sistemática el objeto de esta investigación: en primer lugar (1), desarrollaré la metodología, que se inserta en un debate interdisciplinario —puesto que aborda la

imaginación, la mitopoiesis cristiana y el pensamiento mágico-esotérico renacentista—; (2) pretendo definir académicamente la magia y, concretamente, desbrozar la relevancia del momento neoplatónico y hermético en el Renacimiento; (3) introduciré la *Trilogía cósmica*, las obras que la conforman, su concepción cosmológica y cuál es el papel que la magia desarrolla en esta; (4) compararé el pensamiento mágico renacentista y la concepción de C. S. Lewis para responder a la pregunta de investigación formulada en este artículo; y (5) expondré las conclusiones.

## 1. Metodología y estado de la cuestión

Para identificar las tramas interpretativas preminentes en los ámbitos de los estudios sobre el pensamiento de C. S. Lewis y la magia, con el objetivo de vertebrar un estudio parsimonioso y consistente, he situado esta investigación en los enclaves académicos de la historia de la filosofía y ámbitos afines como el pensamiento cosmológico, la fenomenología de la religión y los estudios académicos sobre el hermetismo, el pensamiento imaginativo y la magia renacentista. No en vano, la magia resulta definitiva en un momento de la Historia de la Filosofía como es el Renacimiento y sirve de gozne o bisagra para impulsar la revolución científica. Por tanto, su carácter sustantivo en la historia del pensamiento es innegable —cabe aludir a la obra de la profesora Yates, por ejemplo<sup>2</sup>—. Resulta preciso un ejercicio de interdisciplinariedad pues, por ejemplo, la cosmología resulta central a la hora de abordar la *Trilogía cósmica*, pues con el rótulo del pensamiento cosmológico abarcamos los modelos conceptuales que han conformado la imagen del mundo a lo largo de la historia por medio de la astronomía, la física y las creencias religiosas<sup>3</sup>. Además, la cosmología renacentista resulta afectada directamente por las ideas emanadas de la magia operativa y de ideas herméticas<sup>4</sup>.

Atenderé a las fuentes primarias que considero ineludibles para esta investigación. Si bien C. S. Lewis esboza en *Esa horrible fortaleza* (1945) un pensamiento mágico inspirado en la teúrgia y la goetia —que recuerda a la dicotomía sublimada por la escuela neoplatónica florentina, especialmente por Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola—, recurriré subsidiariamente también a los dos libros precedentes, *Más allá del planeta silencioso* (1938) y *Perelandra. Un viaje a Venus* (1943). La *Trilogía cósmica* reviste los ropajes de la fantasía y de la especulación científica, con un marcado carácter teológico, y debe parte de su reconocimiento tanto a su diseño narrativo como al

entramado intertextual y su sólida arquitectura teórica. Cosmológicamente, C. S. Lewis plantea un universo de ficción coherente en el que resulta válida la cosmología precopernicana, el universo de las dos esferas —la esfera infralunar y la esfera supralunar— Esta cosmología no sólo sustentaría la *Trilogía de Ransom*, sino que sería estudiada literaria y filosóficamente C. S. Lewis posteriormente en *The Discarded Image* (1962). A mayor abundamiento, a ese corpus teórico añadiré que *Esa horrible fortaleza* desarrolla literariamente *La abolición del hombre* (1943), ensayo sobre ética y antropología filosófica del profesor Lewis desde una perspectiva iusnaturalista y perennialista. Junto a los estudios de cosmología, ética y antropología filosófica, en lo relativo a la magia renacentista resultará esclarecedor otro libro del profesor Lewis. Se trata del libro *English Literature in the Sixteenth Drama, Excluding Drama* (1954).

Desde la perspectiva de las fuentes secundarias, con el objetivo de atender a las interpretaciones de este fenómeno en otros autores, el estado de la cuestión lo marcan dos capítulos del académico Tom Shippey —“New Learning and New Ignorance: Magia, Goeteia and the Inklings” (2007) y “The Ransom Trilogy” (2010)— así como la obra ensayística del erudito del esoterismo Gareth Knight, *The Magical World of the Inklings. J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, Owen Barfield* (1990). Ambos autores han realizado hallazgos intelectuales significativos que me permitirán profundizar por medio del recurso al ámbito académico de la historia del pensamiento. No tanto porque exista un hueco interpretativo en sus trabajos, sino por la necesidad de contribuir a su teorización puesto que aspiro a aportar nueva profundidad al debate sobre la magia y las posibles reverberaciones renacentistas en la obra de C. S. Lewis al afirmar que esa síntesis de pensamiento mágico y hermético renacentistas, en su dualidad de magia natural y magia diabólica, sería un complemento en la oferta de sentido propuesta en el libro *Esa horrible fortaleza*.

## 2. Precisiones conceptuales sobre el pensamiento mágico y los discursos de la magia renacentista

Aunque denostada y condenada como una mistificación o un engaño de mentes ignoras, Yeats definiría la magia como aquello que moldea los “hilos de la vida (...) para crear los vestidos de creencias”<sup>5</sup>. Su variedad de significados, en ocasiones arduamente conciliables entre sí, abarcaría un conjunto de saberes no convencionales, poderes sobrenaturales o la capacidad de resignificar simbólicamente la realidad. Por ese motivo, antes de profundizar en la recepción del pensamiento mágico renacentista en la *Trilogía cósmica* de C. S. Lewis, considero pertinente elucidar (1) qué entendemos por magia, cuáles son sus rasgos, y, a continuación (2) el destacado lugar que ocuparía en el Renacimiento.

### 2.1. ¿Qué es la magia? Definición académica

Aquello que la magia designa, la *magia* del latín, la *magiké* del griego, los *magus* persas, es una etiqueta poco precisa<sup>6</sup>. Su evanescencia ha servido para designar las experiencias esotéricas de cultos místéricos, prácticas adivi-

natorias, demonolatría y goetia, la aplicación del poder de las estrellas, ritos mágicos, algunos númenes religiosos —teúrgia<sup>7</sup>—, hermetismo, magia natural, cabalismo, alquimia así como modernas prácticas de resignificación simbólica —magia del caos—, de descripción de realidades interiores y de reencantamiento del mundo —v.gr. el movimiento New Age y propuestas neopaganas—<sup>8</sup>. En consecuencia, la magia alude a tramas interpretativas, a saberes dispares y no convencionales, que presentan un aire de familia entre sí, repudiadas por la Modernidad y de las que se predicarían efectos operativos<sup>9</sup>. También propugnaría una vía alternativa a la religión para acceder a la voluntad divina, no a través de la oración sino de la conjuración<sup>10</sup>.

De manera puntual me referiré a la polémica entre pensamiento mágico y científico, que identifica a dos teorías del conocimiento antitéticas<sup>11</sup>. Intuitivamente, como herederos de una cosmovisión ilustrada en Occidente somos conscientes de que el pensamiento mágico supone un desafío cualitativo al constreñimiento cuantitativo del cientificismo, positivismo, mecanicismo y materialismo imperantes. Semejante provocación deriva de la estima que concede la magia al sentimiento, al subjetivismo y a la intuición como elementos prioritarios de su propia epistemología. A mayor abundamiento, la magia ahondaría en este desafío al hacer descansar en la intención y la intersubjetividad los núcleos operativos de sus prácticas esotéricas<sup>12</sup>. De ahí que, frente a un paradigma científico sustentado por una visión “correcta” de la realidad, la magia actuaría como un mapa cognitivo alternativo, que asume la coexistencia de múltiples esquemas interpretativos del ámbito de lo real, de multitud de cosmovisiones, susceptibles de ser interpeladas por medio de prácticas operativas<sup>13</sup>.

Con el afán de comprender qué es aquello que designamos con el rótulo académico de magia, resulta pertinente señalar que existen aproximaciones analíticas, cada una con un sesgo metodológico concreto. Tres son las perspectivas particulares que estudian teóricamente el fenómeno del pensamiento mágico. En primer lugar, el intelectualismo (1), representado por Tylor y Frazer. A su juicio, la magia equipara erradamente una analogía ideal con una conexión real al establecer una ciencia de correspondencias ocultas. A continuación, el funcionalismo (2), de Mauss y Durkheim, caracterizaría la magia por sustentarse en rituales ajenos a redes de sociabilidad convencionales. Finalmente, la perspectiva de la participación (3), de Lévy-Bruhl, haría de la magia un tipo de racionalidad prelógica<sup>14</sup>. Pero esta cuestión académica no agota ahí su alcance, pues junto a los nuevos paradigmas que estudian la magia en el ámbito del pensamiento esotérico occidental (ejemplificados por el profesor Hanegraaff), podemos aludir a sesgos historicistas, de los que darían cuenta cabal Frances Amelia Yates y otros estudiosos del Warburg Institute, así como al estudio sustantivo sobre las retóricas de la magia de Faivre<sup>15</sup>.

Esta pluralidad de enfoques en el pensamiento mágico se contrapondría desde el s. XIX, en el imaginario colectivo y la cultura popular, a la ciencia y la religión. De esta manera, la magia sería un receptáculo de prácticas, corrientes e ideas que, a juicio de Hanegraaff, persiguen múltiples propósitos: (1) el control sobre la realidad merced a fuerzas ocultas o cósmicas, a un orden de simpatías

y correspondencias; (2) un sendero de adquisición del conocimiento; (3) maximizar las habilidades, capacidades o facultades del practicante por medio de la práctica de estas artes para potenciar sus competencias y talentos; (4) sanar las enfermedades del cuerpo y de la mente; (5) lograr el progreso o desarrollo espiritual; (6) contactar con entidades preternaturales, descubrir lo que permanece oculto; (7) la posibilidad de lograr la unidad con la divinidad; y (8) el placer por medio de dinámicas de sociabilidad ajenas a normas sociales tradicionales<sup>16</sup>.

Finalmente, magia e imaginación irían de la mano —no sólo por su actual concepción peyorativa—. La segunda permitiría acceder a niveles de realidad más profundos que aquellos experimentados por los sentidos, actuaría en ese sentido como una mediación entre distintos planos ontológicos, como un puente entre microcosmos y macrocosmos<sup>17</sup>. La magia sería deudora del ámbito de saberes incardinados en el pensamiento imaginativo —esoterismo, hermetismo, gnosticismo, cabalismo...—, en una suerte de sincrética tradición de “conocimiento repudiado”, en palabras de Lachman<sup>18</sup>. Así, formaría parte de una vía alternativa a la ciencia para conocer un mundo extraño y captar realidades<sup>19</sup>.

## 2.2. “Leer en el libro de Dios”: magia, neoplatonismo cristiano en el Renacimiento

Inicio este epígrafe con unas palabras de Pico della Mirandola, que en sus conclusiones aspiraba a compatibilizar Cábala y cristianismo<sup>20</sup>, pues si existe un momento en el que reverbera la magia, sin duda ese periodo es el Renacimiento. En este sentido, con su obra *Giordano Bruno y la tradición hermética* (1964), Frances Amelia Yates apuntalaría un momento cenital de los estudios académicos del esoterismo occidental<sup>21</sup>.

La historia del resurgir neoplatónico-hermético y mágico resultaría “el encuentro singular entre las doctrinas mágico-astrológicas del medievo latino, en que el legado antiguo se había filtrado a través del mundo islámico, y las posiciones helenísticas, reencontradas en las fuentes griegas”<sup>22</sup>. Por una parte, el fallido Concilio de Florencia facilitaría la llegada de eruditos platónicos como Crisoloras o Gemisto Pletón y el acceso a las obras completas de Platón. Por otra parte, contribuiría a este *kairós* el hallazgo del *Corpus Hermeticum*<sup>23</sup>. Haría del Renacimiento “el gran momento del neoplatonismo”<sup>24</sup>, del hermetismo y de una magia deudora de las ideas ejemplificadas singularmente en el grimorio *Picatrix*<sup>25</sup>.

La figura central de este paradigma mágico sería Hermes Trismegisto, trasunto de la divinidad egipcia Toth, el supuesto autor de los textos que conforman el *Corpus Hermeticum*. Estos textos —deudores del platonismo medio, el neopitagorismo y del gnosticismo cristiano (s. II y III d.C.)<sup>26</sup>— vinculaban a Hermes con los patriarcas y profetas de la Biblia, con eruditos de Egipto y *magi* zoroástricos, en una suerte de Tradición unánime, de cadena áurea de verdades perennes y de *preparatio evangelica*<sup>27</sup>. En este sentido, el *Corpus Hermeticum* no alude tanto a la magia como a las leyes de la correspondencia: “Y así los Poderes que se hallan en todas las cosas cantan también dentro de mí”<sup>28</sup>. En consecuencia, junto a la recuperación de los *Himnos órficos*, la magia sería objeto de

los *Oráculos caldeos*, con su heliolatría zoroástrica<sup>29</sup>. La datación de Isaac Cassaubon en 1616 fecharía estos escritos herméticos como una obra de los primeros siglos del cristianismo, atestiguando “incrustaciones multiseculares”<sup>30</sup>.

Por tanto, nos encontraríamos con un pensamiento mágico cuyo fundamento metafísico se sitúa en la esencia oculta de las cosas, pues “existían conexiones entre las cosas que no siempre resultaban aparentes a los sentidos. De ahí la creencia de que lo semejante engendra —o afecta— a lo semejante, y en la existencia de simpatías y antipatías”<sup>31</sup>. De este modo, afirmaríamos una ley de correspondencias ocultas —el microcosmos dentro del macrocosmos—, de espíritus y astros que resultan accesibles para revelar los secretos de un universo “dinámico, animado y activo”<sup>32</sup>, elucidado a la luz de una inteligibilidad universal<sup>33</sup>. A juicio de Haarpur, los *magi* renacentistas

“se colocaban conscientemente en una tradición que procedía, según creían, de los caldeos, egipcios, órficos y pitagóricos; esencialmente la misma tradición que la cadena áurea de la alquimia que anticipaba a los románticos, desde Goethe, Schelling y Coleridge, por ejemplo, hasta W. B. Yeats, T. S. Eliot y C. G. Jung. Sean cuales sean las diferencias en sus expresiones de la tradición —esta ‘filosofía perenne’—, ciertos principios (si se me permite recapitular brevemente) permanecen constantes: que el cosmos comprende un sistema de correspondencias, especialmente entre microcosmos y macrocosmos; que el cosmos está animado por un alma-mundo que vincula todos los fenómenos: que el alma humana no es sino una manifestación individual del alma-mundo; que la principal facultad del alma es la imaginación; y que, finalmente, la experiencia de la transmutación personal, de la gnosis, es esencial”<sup>34</sup>.

No es el propósito de estas líneas realizar un listado pormenorizado de los *magi* renacentistas, a saber, Ficino, Pico della Mirandola, Reuchlin, Agrippa, Paracelso, Steuco, Bruno o Campanella, por citar sólo algunos. Todos ellos “se movían entre sueños y magia, entre utopía e ilusiones de paces universales y perpetuas, entre reflexiones críticas capaces de cualquier sondeo interior, entre divagaciones místicas en medio de las almas de las estrellas”<sup>35</sup>. Centraré mi atención en Marsilio Ficino (1443-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), pues en sus especulaciones para aunar hermetismo, magia y cristianismo subyacían ideas que pueden contribuir a responder a la pregunta de investigación.

Ficino, el primer *magus* del Renacimiento tanto en el “sentido de filósofo y sabio como el de mago”<sup>36</sup> abogó por la magia astral y la *magia naturalis*, esto es, una teúrgica neoplatónica. Así lo expuso en la “Apología” de su *De vita* para constatar la plena concordancia de la magia natural con el cristianismo:

“Finalmente, hay dos clases de magia: la de quienes a través de determinados ritos convocan ante sí a los demonios, y confiando en la obra de éstos se dedican a elaborar portentos; esta magia fue del todo rechazada cuando fue expulsado el señor de este mundo. La otra clase es la de quienes someten de forma adecuada las materias naturales a causas naturales, de donde las extraen por medio de una ley admirable. También este último artificio es de una doble clase: una procede de la curiosidad y la otra, de la necesidad”<sup>37</sup>.

No obstante, incluso si el primer tipo está condenado por Dios, también en el ámbito de la magia blanca o natural —advierte Ficino— hay quienes se vanaglorian en trastocar la Creación sólo por curiosidad y ostentación antes que por buscar la sabiduría y son, por tanto, merecedores del reproche divino. Por ello, es preferible la que opera la voluntad del *magi* por necesidad, puesto que vincula la influencia astral con la sanación de cuerpo y alma<sup>38</sup>. Para ello, la imaginación del mago era el cauce de una magia que operaba a través de música, colores, talismanes, poesía y astros —sin que fuesen divinizados—<sup>39</sup> para escudriñar los secretos ocultos de la Creación<sup>40</sup>. A mayor abundamiento, como filósofo abogó por la tesis de la *Prisca Theologia*, la cadena de saberes que Hermes, Zoroastro y Orfeo iniciaron gracias al *Logos* divino y que se ha perpetuado como tradición originaria con independencia del momento y del lugar, conservando el mismo fondo sustantivo pese a los cambios formales.

Si Ficino establecía una cesura entre teúrgia y goetia, su discípulo Pico della Mirandola profundizó en esa distinción al cristianizar la Cábala, la doctrina mística y neoplatónica hebrea, que vinculó con la filosofía natural —su aportación más significativa—<sup>41</sup>. Mantuvo la dicotomía entre magia natural y magia demoniaca, tal y como establece en la *Oración por la dignidad del hombre*, sustentada sobre el fundamento divino de la libertad —no tanto de obrar sino como posibilidad de llegar a ser, de hacerse a sí mismo<sup>42</sup>—: “hay dos clases de magia; una consistente toda ella en obra y poder de los demonios, cosa, por Júpiter, execrada y horrenda; otra que, si bien se examina, no es sino consumada filosofía natural”<sup>43</sup>. De hecho, la primera correspondería a la goetia, mientras que la segunda obedecería a la *mageia* —suprema sabiduría de los *magus* zoroástricos—<sup>44</sup>. Pico della Mirandola defiende esa magia natural, conciliándola con la Revelación cristiana, al considerarla *Sancta Philosophia* y *Prisca Theologia* y así abundaría en sus conclusiones mágicas de las *900 tesis*: “La magia natural es lícita y no está prohibida y de esta ciencia que tiene fundamentos teóricos universales”<sup>45</sup>. Junto a esa magia natural, Pico della Mirandola introduce la Cábala como magia operativa que “confirmaba la veracidad del cristianismo”<sup>46</sup> y reducía “a la unidad la diversidad de doctrinas tanto religiosas como puramente especulativas”<sup>47</sup>. Lo afirma en una de las conclusiones mágicas: “Así como la verdadera astrología nos enseña a leer en el libro de Dios, así la Cábala nos enseña a leer en el libro de la ley”<sup>48</sup>.

El afán de vincular la cosmología cristiana y la epistemología mágica de la teúrgia, que reverbera sublimado en Ficino y Pico della Mirandola, representa la determinación para que “en buena parte de la investigación renacentista se asista a una atenta y preocupada discusión sobre la verdadera y la falsa magia, sobre la verdadera y la falsa astrología, sobre la verdadera y la falsa alquimia”<sup>49</sup>. Comprobaremos si esta vía de acceso a la sabiduría entronca con el modelo cosmológico propuesto por la *Trilogía Cósmica* de C. S. Lewis.

### 3. La *Trilogía cósmica* (o de Ransom): cosmología, imaginación y magia

A continuación dirigiré mi atención a las obras que componen la *Trilogía cósmica* de C. S. Lewis, especialmente

a la tercera —*Esa horrible fortaleza*— para abordar el modelo cosmológico subyacente (3.1.) y dar a conocer la recepción del pensamiento mágico e imaginativo en la misma (3.2.) que, considero, exhiben ideas coherentes con ideas relevantes del pensamiento cosmológico y esotérico.

#### 3.1. “Thulcandra es el mundo que no conocemos”: el modelo cosmológico del Campo del Árbol

Inicio estas líneas con las palabras que el ángel custodio de Marte dedica a nuestro mundo<sup>50</sup>. Un mundo aislado del resto del cosmos a consecuencia de la rebelión luciferina y que incide en la cosmología subyacente a la *Trilogía cósmica*, esto es, la imagen del universo influidas por “las concepciones generales que se tenían sobre el mundo y por las creencias religiosas”<sup>51</sup> —el aserto de que el universo admite descripción racional y, por tanto, existe un orden, un *kosmos*<sup>52</sup>—. Imagen, como modelo cosmológico, sería también el término empleado por el profesor Lewis en su obra académica *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature* (escrita a lo largo de 1962 y publicada en 1964). Obra que daría cuenta del impacto estético que evidenciarían las imágenes del cosmos en la literatura medieval y renacentista. Aunque publicada con mucha posterioridad a su *Trilogía cósmica*, *The Discarded Image* recogería conferencias impartidas a lo largo de los años, inclusive durante los años de redacción de la saga de ficción especulativa que estudiamos<sup>53</sup>.

Comenzaré con una sucinta sinopsis de la *Trilogía de Ransom*. En la primera obra de la trilogía, *Más allá del planeta silencioso*, el profesor universitario de filología Elwin Ransom alcanzará Malacandra (Marte) al ser víctima de un engaño de un científico y un estafador sin escrúpulos. Allí encontrará una sociedad de rasgos utópicos, ajena a los conflictos suscitados por carestías o por la lucha por la propiedad. Al contrario, descubre una teocracia delegada por Maleldil/Dios en el oyarsa —ángel custodio de cada planeta— de Marte y sus eldila, o ángeles. En Marte coexiste una sociedad tripartita de razas inteligentes, regida utópicamente a la manera platónica. Así, los mamíferos *jrossa* serían los productores, cazadores y poetas; los quitinosos *pfiltriggi*, correspondería a los artesanos y herreros; mientras que los gigantes y esbeltos *sorns* desempeñarían el papel de astrónomos y filósofos. La correspondencia con la utopía platónica parece evidente<sup>54</sup>: un régimen tripartito de productores, guardianes y reyes filósofos, en el que primaría una parte del alma sobre las demás —concupiscible, irascible y racional, respectivamente—. Utopía añadida al componente de viaje imaginativo y fantástico desde la Tierra hasta Marte en una nave espacial<sup>55</sup>. A lo largo de sus peripecias en este mundo nuevo, Ransom descubrirá que nuestro planeta está aislado, en una cuarentena sideral, pues habitamos en un mundo sometido al oyarsa rebelde. La rebelión luciferina desgajaría a la Tierra (Thulcandra), del Campo del Árbol, de la infinita música celestial. Así, con el satélite lunar actuando a modo de frontera cósmica, Ransom descubre que la esfera aislada está sujeta a la mortalidad, la corrupción y el mal, mientras que los espacios supralunares bullen de vida y devoción al Creador, como un coro de mundos que viven en perfecta armonía. De esta manera,

en este libro el profesor Lewis recobraría la cosmología precopernicana<sup>56</sup>.

El siguiente libro, *Perelandra. Un viaje a Venus*, recupera el elemento utópico del viaje a un no-lugar imposible. En esta ocasión, Ransom es requerido por los oyarzas leales a Maleldil para que atravesase el cosmos supralunar en un ataúd relleno de flores hasta alcanzar Venus. Allí, en un nuevo jardín del Edén, el protagonista debe evitar que se repita la Caída de Eva. Esta Eva venusiana, denominada Tinidril o Dama Verde, va a padecer las tentaciones de uno de los villanos del primer libro, ahora devenido en un simple títere de los ángeles caídos. Ransom, además, debe facilitar que tanto la Eva como el Adán de Venus se reúnan nuevamente. A la dimensión utópica que plantea el libro —reconocida en el ámbito académico<sup>57</sup>— es preciso sumar un trasfondo medieval cristiano<sup>58</sup>. A juicio de nuestro protagonista, la aparentemente atractiva oferta del Pecado Original aportaría unas ganancias ínfimas comparadas con la devastación causada, aunque finalmente la lealtad a Maleldil prevalecerá y Ransom regresa a su hogar desde su utopía edénica en el mismo sarcófago que le transportó al inicio del relato.

Finalmente, en la culminación de la trilogía, *Esa horrible fortaleza* —que transcurre íntegramente en Thulcandra, nuestro planeta—, C. S. Lewis denuncia la distopía tecnocrática totalitaria que actuaría como mascarada de los oyarzas infernales en la Tierra. En esta obra, su autor demuestra las influencias de su amigo y literato Charles Williams —por ejemplo, el papel de la magia o los mitos artúricos—. A mayor abundamiento, expone sus postulados favorables a la ley natural, recogidos en la obra *La abolición del hombre* (1943). Elwin Ransom sería ahora el líder de la comunidad de St. Anne's, como el nombre de la abuela de Jesucristo y madre de la Virgen María —una alusión teológica que enlaza con una propuesta utópica<sup>59</sup>—, el Rey Pescador de una orden de caballería fiel a los oyarzas. Frente a él se encuentra el N.I.C.E. (Instituto Nacional de Estudios Coordinados), una distopía que rememora la Torre de Babel y su vana pretensión de asaltar los cielos<sup>60</sup>. La protagonista, Jane Studdock debe salvar a su marido, un académico bisoño y arribista, de la influencia del N.I.C.E. al tiempo que contribuye a que Ransom pueda despertar al mago Merlín. En última instancia, sólo la magia artúrica puede evitar el triunfo del oyarza caído. Esta obra despliega varios niveles narrativos, por medio de la dualidad de imágenes, para contraponer la utopía de St. Anne's frente a la distopía del N.I.C.E.<sup>61</sup>. También presenta un nivel muy evidente, pues aborda la aventura y el romance —los amantes son separados y deben reencontrarse— y otro más profundo que elucida las aventuras de cualquier alma y las distintas formas de elegir entre el bien y el mal. Existe un nivel intermedio, una parábola, de lo que ocurre cuando dos personas que mantienen una relación empiezan a tomar caminos diferentes<sup>62</sup>.

C. S. Lewis expone creativamente en esta trilogía a través de un ejercicio de literatura no mimética el modelo cosmológico precopernicano, que estuvo vigente en Occidente durante dos mil quinientos años. Así, a la idea pitagórica de una música de las esferas se suma la noción aristotélica de un cosmos ordenado, corpóreo que se divide en dos esferas. Lo que existe bajo la Luna, la esfera sublunar (a), estaría caracterizado por los cuatros elemen-

tos clásicos, susceptibles de transformación —y por lo tanto de degeneración y corrupción—, y existirían cuatro tipos de “movimiento” horizontal: sustancia, cualidad, cantidad y lugar, siempre originados por un motor intrínseco o extrínseco. La esfera supralunar (b), por otra parte, estaría compuesta por el quinto elemento —éter o *quinta essentia*—, de carácter ingenerable e incorruptible, donde los movimientos serían naturales, circulares, uniformes y eternos. Consecuentemente, en esta esfera la muerte no sería una desdichada circunstancia. Cada esfera celestial quedaría bajo la custodia de una potencia angelical hasta alcanzar un Primer Motor de naturaleza divina. En este sentido, el pensamiento mágico podría operar intuitivamente dentro de esta cosmología de esferas celestiales<sup>63</sup>.

Así lo encontramos expuesto, desde una perspectiva literaria y académica en el libro de Lewis *The Discarded Image*. En su primer capítulo, “The Medieval Situation”, da cuenta de la cosmología de dicho periodo a través de obras literarias que en su afán por codificar, organizar y erigir un sistema ordenado resultarían deudoras del pensamiento de Aristóteles así como de influencias clásicas y judeocristianas. En este sentido, especialmente significativa es la exposición que el profesor Lewis realiza del modelo de las dos esferas<sup>64</sup>. Este modelo serviría de telón de fondo para los artistas, de modelo provisional que permitía salvar las apariencias para los filósofos y era ignorado por los escritores espirituales por su nula incidencia en la salvación del alma<sup>65</sup>. Los capítulos tercero y cuarto permiten al profesor Lewis dar cuenta de los materiales seleccionados para sustentar su tesis. Resulta especialmente interesante que junto a Apuleyo, Boecio o el *Comentario al sueño de Escipión*, del neoplatónico Macrobio —donde introduce una clasificación del valor adivinatorio de los sueños, tan relevante en *Esa horrible fortaleza*— incluya también al Pseudo Dionisio Areopagita, referente del neoplatonismo cristiano. En el capítulo quinto —fundamental para abordar la magia en el tercer libro de la trilogía— desarrolla el modelo cosmológico de las dos esferas, por medio de las distintas partes que conforman el universo y de las correspondencias e influencias astrales<sup>66</sup>. Finalmente, en este capítulo así como en el séptimo dará cuenta de los distintos habitantes del cosmos y de nuestro planeta, con sus distintas facultades<sup>67</sup>. Por otra parte, en su capítulo sexto alude a los *longaevi*, aquellos de larga vida —hadas, ninfas, gnomos, etc.— que vincula en el tercer libro de la trilogía, *Esa horrible fortaleza*, con todos los seres mitológicos que nutrieron el folclore<sup>68</sup>. En este capítulo alude al filósofo y teólogo Bernardo Silvestre, que es citado por el trasunto literario de Lewis al final del primer libro de la trilogía, *Más allá del planeta silencioso*. Alude a la latinización que emplea Silvestre cuando se refiere a los *ousiarches*, a los que renombra como *oyarzes*<sup>69</sup>. Junto con la evidente influencia intelectual, artística y social de este modelo, Lewis daría comienzo a su epílogo con el reconocimiento del esplendor y del encantamiento que el mismo ejercía sobre él. Si bien no era verdadero o auténtico en el sentido epistemológico de la ciencia moderna, se trataba de un modelo que funcionaba por analogías, que sugería antes que ilustrar, y que albergaba una mentalidad ajena al paradigma cientificista, mecanicista y determinista<sup>70</sup>. Por ese motivo, la magia tenía

cabida en un paradigma metafórico, ordenado y metafísico.

### 3.2. El papel de la magia y el pensamiento imaginativo en la *Trilogía de Ransom*

La magia desempeña un papel secundario en los dos primeros libros de la *Trilogía cósmica*. En ellos, Lewis no alude explícitamente al pensamiento mágico, sólo vagamente a la magia natural —el conocimiento de las verdades profundas y de la Revelación divina—, a los númenes directamente recibidos de Dios o a la goetia que infecta a los servidores del oyarsa *torcido* (o caído) de la Tierra. Por tanto, expondré las referencias a la magia en cada uno de los tres volúmenes que integran la saga espacial de Ransom para, especialmente, profundizar en las prácticas mágicas de la tercera obra.

#### 3.2.1. *Más allá del planeta silencioso*

Este libro, cuyo contenido metafísico estaría marcado más por el pensamiento utópico que por el mágico, evidencia algunos elementos sutilmente vinculados por la magia. Los agruparé en tres motivos. El primero corresponde a la simbología astrológica de Marte (1), planeta al que es transportado el profesor Ransom. Si Marte queda vinculado con la guerra, con la virilidad y el honor castrense, encontraríamos dos episodios que así lo revelan. En primer lugar, la cacería del jnakra, a la que Ransom acompaña a los jrossa y en la que afronta exitosamente una ordalía guerrera<sup>71</sup>. En segundo lugar, cuando el oyarsa de Malacandra recuerda ante Ransom la guerra en los cielos para apresar al ángel caído, salvar a los pobladores marcianos, y paliar la subsecuente devastación en Marte —“Golpeó tu luna con la mano izquierda y con la derecha trajo a mi *jarandra* la muerte helada (...) Hubo un gran combate y lo expulsamos del cielo y lo confinamos al aire de su propio mundo, como Maleldil nos había enseñado”<sup>72</sup>. Por tanto, dos momentos significativos del relato están impregnados de un aire marcial, honorable, a diferencia de los episodios en que dos asaltantes humanos, Weston y Devine, asesinan con armas de fuego. La mención a la guerra en los cielos, por otra parte, incide en el carácter vicario de los oyarsa y los eldila. Este sería el segundo motivo narrativo vinculado indirectamente con la magia (2), pues se trataría de instrumentos para realizar el plan divino. No sólo en cuanto al conflicto con el ángel caído, también la capacidad de los señores angelicales planetarios para desmaterializar y descorporeizar sería una técnica deudora de Maleldil y su poder divino. El oyarsa es explícito: “Por mi intermedio, Maleldil hace cosas más grandes que ésta y puedo descomponerte incluso en los límites del aire de tu propio mundo”<sup>73</sup>. Los difuntos son descorporizados por Oyarsa, tal y como Ransom narraría al trasunto literario del profesor Lewis<sup>74</sup>. Por tanto, los númenes, la capacidad de realizar prodigios sobrenaturales, proceden de Maleldil<sup>75</sup>. El tercer motivo aparecería en el intercambio epistolar que, a su vez, realiza un C. S. Lewis literario con el protagonista de la obra (3). El primero vincula la existencia de los oyarsas a las referencias que el pensador neoplatónico cristiano Bernardo Silvestre haría en el Medievo a los *ousiarches*, al tiempo que el

profesor Ransom también recoge la existencia de seres míticos como las bestias de aire de Chaucer<sup>76</sup>.

#### 3.2.2. *Perelandra. Un viaje a Venus*

Como ocurriera en el primer libro de la trilogía, el elemento mágico aparece oblicuamente, en este caso en dos elementos. Análogamente al anterior volumen, la simbología y correspondencia astral del planeta en el que toma parte la acción de nuestro protagonista (1) es evidente. Si Venus permanece asociado con la diosa del amor y la belleza, así las descripciones vívidas del exuberante mundo, de su vegetación, de la agraciada Eva/Tinidril, conducen todas a una vida más bella y auténtica. Así, Ransom mejora su condición física hasta recuperar el vigor y la fortaleza de alguien dos décadas más joven. En este contexto vivificante, la búsqueda de la Eva de Venus para reencontrarse con su Adán planetario a través de las tierras flotantes y de la restringida *tierra fija* suponen una demostración de amor marital, que alcanza su cénit con la danza nupcial planetaria una vez que Weston, poseído por los poderes infernales, es derrotado por Ransom. En ese instante, incluso aparecen esbozadas nítidamente las diferencias en cuanto al carácter del oyarsa marciano, decolores metálicos y fríos, respecto del arconte custodio de Venus, que “resplandecía con un esplendor cálido, que sugería plenamente la vida vegetal fecunda”<sup>77</sup>. En segundo lugar, resulta evidente el platonismo de Lewis, especialmente durante el combate que Ransom mantiene con Weston en la *tierra fija* y, tras resultar victorioso del mismo, su ascenso a través del mundo subterráneo hasta alcanzar la superficie —“La lenta marcha cuesta arriba en la oscuridad duró tanto que empezó a temer estar girando en círculo (...) Las ansias de ver luz se hicieron dolorosas”<sup>78</sup>— y contemplar el sol desplegarse por vez primera sobre Perelandra para anunciar el recibimiento del joven mundo en los Campos del Árbol. Su similitud con el mito de la caverna de Platón resulta elocuente, pues Ransom emerge desde el inframundo, acosado por sombras y falsedades —ora demoniacas, ora naturales— hasta emerger en la cima de una montaña<sup>79</sup>. Por ejemplo, en su combate final con Weston, una sombra insectoide emerge de las profundidades pero revela su carácter inofensivo ante el arrojado de Ransom. Del mismo modo, durante su ascenso Ransom contemplará figuras inquietantes, semejantes a las antiguas divinidades paganas, hasta alcanzar la cima de Venus<sup>80</sup>. Resulta elocuente esta fuente platónica por cuanto la magia renacentista es deudora, como he expuesto, de numerosas interpretaciones neoplatónicas<sup>81</sup>.

#### 3.2.3. *Esa horrible fortaleza*

La obra que concluye la *Trilogía cósmica* recoge las premisas de la magia nítidamente. Por ese motivo, una vez expuesto sucintamente el argumento de la obra, optaré por recoger los principales motivos del pensamiento mágico desarrollados en la misma por el profesor Lewis. Se trata de varias líneas argumentativas que permiten desgranar múltiples facetas de la magia: (1) magia y cristianismo; (2) la dualidad de niveles expositivos; (3) el origen atlante de la magia telúrica; (4) la magia de Logres y Merlín; (5) los *longaevi* y su mundo en retirada; (6) la magia renacentis-

ta; (7) la goetia del N.I.C.E.; y (8) la magia neoplatónica y cristiana.

### 3.2.3.1. Magia y cristianismo

En primer lugar, Ransom estaría vinculado con la magia no sólo a través de sus propios viajes estelares. Así se lo hacen saber a Jane Studdock en la comunidad de St. Anne's. Su propia hermana formaría parte del círculo de iniciados del Sura, un místico cristiano de la India. Místico que habría predicho una crisis planetaria, pues un "gran peligro se cernía sobre la raza humana"<sup>82</sup>. Además, vaticinó también la llegada de una persona que podría decantar la balanza, en este caso Jane Studdock: "El Sura dijo que cuando llegara la hora encontraríamos lo que él llama un vidente, una persona con clarividencia"<sup>83</sup>. Este nivel interpretativo, que semeja al Sura con las líneas herméticas y esotéricas cristianas, de manera semejante a Valentín Tomberg —y deudor de la influencia de su amigo el también inkling Charles Williams<sup>84</sup>—, entre otros, permitiría al profesor Lewis señalar dos elementos, a juicio del investigador del ocultismo Gareth Knight: tanto la corrupción que genera en la vida intelectual un uso errado de la tecnología como el carácter espiritual y físico de la batalla real<sup>85</sup>.

### 3.2.3.2. Dualidad de niveles expositivos en St. Anne's y el N.I.C.E.

En este sentido, las comunidades enfrentadas de St. Anne's y el N.I.C.E. son antitéticas desde múltiples perspectivas<sup>86</sup>: desde el pensamiento político, utópico, la ética, la historia... Existiría un conflicto insoslayable entre Logres —la Bretaña artúrica, que emerge en un espacio mágico— y la Gran Bretaña secularizada, cientificista y positivista<sup>87</sup>. Así, cabe citar por ejemplo la dicotomía entre los vínculos organicistas de St. Anne's con la "feliz Inglaterra" y la distopía prometeica del N.I.C.E., con su sueño de esterilizar el entorno para controlar los procesos biológicos —aquí Lewis recupera una advertencia de su obra *La abolición del hombre*, la capacidad creciente de cada generación por condicionar el futuro de las venideras<sup>88</sup>—. En este sentido, la comunidad de St. Anne's se rige por la igualdad de amor y respeto, con un principio jerárquico acorde a sus capacidades naturales, mientras que en el N.I.C.E. están sometidos a una jerarquía rígida, a rumores e intrigas políticas<sup>89</sup>. En definitiva, todo lo que resulta radiante y exuberante en la comunidad del Rey Pescador Ransom —p.ej. la teúrgia— resulta desvaído y envilecido por la goetia en la distopia tecnocrática de Belbury.

### 3.2.3.3. El origen de la magia telúrica descansa en Atlantis y en Numinor

El origen de la magia es explicado por Lewis a través de la figura de Merlín. El propio hechicero de los mitos artúricos habría sido sacado "de nuestro tiempo unidimensional, durante quince siglos. Pero bajo ciertas condiciones volvería a su cuerpo"<sup>90</sup>. Ese sueño, esa salida a un estado ajeno al cautiverio del tiempo, hacia un "estado paracrónico" como señala Ransom, obedecería al designio de

Maleldil y sus eldila<sup>91</sup>. Al aludir a su estado ucrónico, Ransom alude al origen de la magia practicada por Merlín. Su procedencia se situaría en Atlantis, la legendaria isla perdida de Platón —otra alusión que no resulta baladí y persiste en la tradición hermética occidental<sup>92</sup>—. Ransom insistiría en conectar el antiguo círculo atlante con la Gran Lengua, el idioma solar de los Campos del Árbol, de la esfera supralunar<sup>93</sup>. Un idioma que, desde la Filosofía del lenguaje, obedece a la aspiración de una lengua originaria de la Creación y reminiscencia del Edén perdido. De ahí que al comisionar al longevo profesor Dimble insista en su protocolaria presentación, legitimada tanto lingüística como teológicamente: "Dirá que viene en nombre de Dios y de todos los ángeles y en representación de los planetas de parte de alguien que hoy se sienta en el sitio del Pendragón, y que le ordena acompañarlo"<sup>94</sup>. No obstante, esta magia empuñada por Merlín sería, tal y como asevera Ransom, "el último vestigio, sobreviviendo en el siglo quinto, de algo mucho más remoto. Algo que proviene de mucho antes del Gran Desastre, incluso de antes del druidismo primitivo; algo que nos hace retroceder a Numinor, a los períodos preglaciares"<sup>95</sup>. Ese Numinor, que para Ransom sería el "verdadero Oeste"<sup>96</sup>, quedaría vinculado inmediatamente con una de las creaciones mitopoéticas más célebres del profesor Tolkien, amigo de C. S. Lewis e integrante como él del grupo informal de los Inklings. Así, Numinor, el orgulloso reino de los altos hombres que caería por su soberbia podría ser un trasunto literario de Atlantis. No obstante, dicha magia obedecería a una traslación pálida de las correspondencias astrales en este modelo cosmológico de las dos esferas. Esto es, la influencia de los astros no se produciría realmente en la Tierra, ajena a la esfera supralunar. En este sentido, "después de todo, eran poderes de la Tierra", reconocería Merlín<sup>97</sup>. Ransom así lo confirma a Jane Studdock que la magia terrestre estaría velada, sería un pálido reflejo de la gloria celestial:

"No hay Oyarsa en el Cielo que no tenga su representante sobre la Tierra. Y no hay mundo en el que no puedas encontrar un pequeño compañero no caído de nuestro propio arconte negro, una especie de otro yo. Por eso hubo un Saturno italiano igual que uno celestial, y un Júpiter cretense además del olímpico. Fueron estos espectros terrestres de las altas inteligencias lo que los hombres encontraban en los tiempos antiguos cuando decían que habían visto a los dioses. Era con ellos con los que se relacionaba un hombre como Merlín (a veces). Nunca bajó algo realmente de más allá de la Luna. Lo que te atañe aún más es que existe una Venus terrestre como una celestial, un espectro de Perelandra como una Perelandra (...) la Tierra-Venus debe estar especialmente activa aquí en este momento. Porque es en esta noche cuando su arquetipo celestial realmente bajará"<sup>98</sup>.

Por tanto, el mérito de Ransom sería conseguir que los verdaderos eldila, los príncipes angelicales de Viritrilbia-Mercurio, Perelandra-Venus, Malacandra-Marte, Glund-Júpiter y Lurga-Saturno descendieran para fortalecer la magia de Merlín antes de su enfrentamiento con el N.I.C.E. En consecuencia, en el capítulo 15, "El descenso de los dioses", a St. Anne's descenderían los cinco eldila con sus rasgos particulares —y sus correspondencias astrales resverberarían con sus analogías y su potencial simbólico—: Hermes-Tot-Mercurio-Viritrilbia con el dominio del lenguaje, la rapidez de pensamiento y el dominio de las

ideas; Venus-Perelandra, con la vida, la caridad y la ferocidad; Marte-Mavors-Tyr-Malacandra, con la guerra, el valor y la disciplina; Lurga-Saturno, frío y gravedad; Oyarsa-Glund-Júpiter, demiurgo y *Logos*, no Dios creador, majestad y júbilo<sup>99</sup>.

### 3.2.3.4. El hechizo de Logres y la ambigüedad de la magia de Merlín

Logres, la Bretaña artúrica, genera un espacio subversivo ontológicamente y recupera un encantamiento que contra-ponga la magia a la Gran Bretaña prosaica, eficiente y literalista de nuestro tiempo. El vínculo de los mitos artúricos entroncaría con la causa celestial de Ransom. Así lo deja entrever Camilla, una de sus aliadas en St. Anne's, al aludir al propio Ransom: "Será llevado, supongo. De regreso al Cielo Profundo. Le ha ocurrido a una o dos personas, tal vez seis, desde que empezó el mundo (...) Y es el Pendragón de Logres (...) todo lo demás se han convertido nada más que en Gran Bretaña"<sup>100</sup>. A ese vínculo se sumarían los conocimientos incomparables de la Bretaña artúrica que obtiene Ransom al conocer a Merlín<sup>101</sup>. No obstante, pese a haber expuesto en el apartado anterior que la magia estaría vinculada con Atlantis y con la Numinor de Tolkien, resulta sumamente ambigua. Cristiana por su finalidad pero turbia en su origen. Así, por ejemplo, queda de manifiesto cuando el mago de la corte de Camelot trata de persuadir a Ransom de que recurra a sus vínculos telúricos para superar sus heridas tras combatir a los ángeles caídos<sup>102</sup>. O cuando afirma: "(...) necesitará mis tratos con el campo y el agua para curar Logres"<sup>103</sup>. Ransom replica: "El alma ha desaparecido del bosque y el agua (...) la Horrible Fortaleza nos enfrenta y es como en los antiguos días, cuando Nimrod construyó una torre para llegar al cielo"<sup>104</sup>. También le precave de la ambigüedad del Arte real<sup>105</sup>: "Le prohíbo hablar de eso. Aunque fuera posible, sería ilícito. Cualquiera que sea el espíritu que aún permanece en la tierra se ha retirado de nosotros mil quinientos años después de su época (...) No debe alzar ni el dedo meñique para conjurarlo. Se lo ordeno. En esta época es totalmente ilícito (...) Nunca fue muy lícito, incluso en su época"<sup>106</sup>. En su papel como artífice de la destrucción de esa Babel transhumana que es el cuartel del N.I.C.E. en Belbury, Merlín triunfa porque a su magia telúrica vincula la influencia astral de los ángeles planetarios leales a Dios/Maleldil y para ello libera a las bestias del yugo demoniaco y confunde el lenguaje gracias a la ayuda del propio ángel planetario de Mercurio<sup>107</sup>.

### 3.2.3.5. Los *longaevi* y la pervivencia de los viejos seres míticos

Si la magia obedecía a un esquema deudor de los orígenes de la civilización atlante y la reverberación de las correspondencias astrales, también tendrían cabida las criaturas del folclore sobrenatural. Así, duendes, sílfides o gnomos formarían parte de la magia de este universo mitopoético —como desarrollaría académicamente el profesor Lewis en *The Discarded Image*—, aun cuando se tratase de un mundo en retirada. Los *longaevi* formarían parte de un tercer orden de criaturas, ni angelicales ni infernales. Uno de los héroes de St. Anne's, el profesor Dimble, al contextualizar a Merlín los definiría como

"neutrales, paseándose (...) Un ser consciente o está obedeciendo o desobedeciendo a Dios. Pero podría haber seres neutrales (...) Solía haber seres sobre esta tierra que se dedicaban a sus propios asuntos, por decirlo así. No eran espíritus auxiliares enviados para ayudar a la humanidad caída, pero tampoco eran enemigos que nos oprimieran. Hasta en San Pablo uno capta destellos de una población que no se adaptaría con exactitud a nuestras dos columnas de ángeles y demonios. Y si retrocedes aún más... todos los dioses, duendes, enanos, ondinas, *fate*, *longaevi*... tú y yo sabemos demasiado para creer que fueran sólo ilusiones (...) Creo que existieron. Creo que había espacio para ellos entonces, pero el universo se ha definido más. No eran todos seres racionales, quizás. Algunos serían meras voluntades inherentes a la materia, apenas conscientes. Más parecidas a los animales"<sup>108</sup>.

Vinculados con un paradigma más cercano al *anima mundi* que al universo mecanicista, cuantificable e infinito, serían "el último vestigio de un orden antiguo en el que la materia y el espíritu estaban, según nuestro moderno punto de vista, mezclados"<sup>109</sup>. No obstante, su manipulación estaría más cerca de la goetia que de la teúrgia o la magia natural. Así trasluce tras el encuentro de la vidente y oráculo Jane con las criaturas primordiales en el jardín de St. Anne's, influidas por el regreso de Merlín<sup>110</sup>. Jane ubicaría a estos seres en la platónica cadena del ser, que contribuirían a hacer del "camino en ascenso, más ricas, más agudas, hasta más feroces, en cada peldaño de la ascensión"<sup>111</sup>.

### 3.2.3.6. La crítica a la magia renacentista

Para el objeto de este artículo, he de destacar que *Esa horrible fortaleza* esboza una crítica hacia la magia renacentista en que Lewis indagará en su posterior obra académica *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama* (1954). En la culminación de la *Trilogía cósmica* recurre a argumentos fundamentales para dar respuesta a la pregunta de investigación. En *Esa horrible fortaleza* aparece recogida con nitidez la impugnación al pensamiento mágico renacentista, que se concibe ajena al Arte real de Merlín,

"el último vestigio de algo más antiguo y distinto, algo traído a Europa Occidental después de la caída de Numinor y que provenía de un época en la que las relaciones generacionales entre la mente y la materia en este planeta habían sido distintas a las que ahora conocemos. Era probable que se hubiera diferenciado profundamente de la magia renacentista. Era posible, aunque dudoso, que se tratara de algo menos condenable, que por cierto había sido más efectivo. Porque Paracelso, Agrippa y los demás habían logrado poco o nada"<sup>112</sup>.

La mención por parte de Lewis de *magi* como Paracelso o Cornelio Agrippa apunta directamente a la consideración peyorativa de la magia renacentista. Abunda en su crítica al apostillar que "el estallido de artes prohibidas del Renacimiento, al parecer, había sido un método de perder la propia alma en términos singularmente desfavorables. Pero el arte más antiguo había sido una propuesta distinta (...) En realidad indicaba al director que detrás había energía eldífica y conocimiento eldífico"<sup>113</sup>. Por tanto, el fundamento de la magia renacentista que aludiría a la animación de artefactos, a la invocación demoniaca y al dominio natural no estaría sustentado sobre la influencia

angelical. Censura, entonces, la magia renacentista como herramienta de control y subversión ontológica, no tanto un hipotético origen perenne de carácter zoroástrico-hermético ni el estudio de la magia natural como Santa Filosofía y Prisca Teología, a la manera de Ficino y Pico della Mirandola. Su crítica apunta hacia la magia demoníaca. Así, censura los comentarios “sobre el *élan vital* y coqueteos con el pansiquismo prometían restaurar el *anima mundi* de los magos”<sup>114</sup>. Esta crítica aparece desarrollada académicamente en la introducción de su libro *English Literature in the Sixteenth Century*, denominada elocuentemente “New Learning and New Ignorance”. El paso del modelo cosmológico de las dos esferas, henchido de simpatías ocultas, de colorido, aromas y sabores a un paradigma mecanicista reverberaría en la distinción de Pico della Mirandola, que contrapone la *magia* a la *goetia*<sup>115</sup>. De todos modos, la alta magia medieval resonaría en Ficino, Pico della Mirandola e incluso Paracelso, Agrippa y Dee como un retazo de una sabiduría periclitada, por lo que asume la remota posibilidad de un uso inocente de la misma, opuesta a la magia demoníaca<sup>116</sup>. Su reproche se centra en la magia como herramienta de poder que correría pareja a la voluntad de dominio, cosificación y reduccionismo de la nueva ciencia emanada del Renacimiento<sup>117</sup>. Esto es, el recurso a entidades intermedias, ni angelicales ni infernales, en beneficio propio del mago. De ahí que no quiebre el vínculo con saberes perennes que no persiguen la subversión ontológica por medio de la magia.

### 3.2.3.7. La magia oscura: N.I.C.E. y goetia

En la *Trilogía cósmica* no sólo es posible apreciar una magia equiparable a la teúrgia. También la goetia, la magia oscura, hace acto de aparición en una simetría retorcida. En este caso el N.I.C.E. es su depositario, en la figura de sus iniciados. Al formar parte de los recursos de las potencias angelicales corrompidas, la goetia atestigua su reflejo deformado. Por ese motivo, la goetia no asume ninguna labor de sanación, videncia o de búsqueda de la verdad. Por el contrario, ejerce una función de dominación, embuste y embaucamiento. El transhumanismo incipiente de mantener con vida cabezas extracorpóreas alude tanto a una morfotecnología deshumanizadora y eugenésica como al intento de aprehender prótesis epistemológicas más potentes para profundizar en una dialéctica de conocimientos prohibidos. En primer lugar, su afán eugenésico con el fin de condicionar a las generaciones venideras resulta explícito. Así lo reconoce Lord Feverstone (un Devine del primer libro de la trilogía, ahora aristócrata al servicio del infierno): “esterilización de los incapaces, exterminación de las razas atrasadas (...) reproducción selectiva (...) Después verdadera educación, incluyendo educación prenatal (...) a la larga llegaremos al condicionamiento bioquímico y a la manipulación directa del cerebro”<sup>118</sup>. Además, Filostrato, otro jerarca del N.I.C.E., reconoce su interés por alcanzar una condición posbiológica, más allá de la condición humana. Para ello alude a los impíos seres que moran en la cara oculta de la luna, a quienes considera una “gran raza, más avanzada que nosotros. Una inspiración. Una raza pura. Han limpiado su mundo, se han librado (casi) de lo orgánico... No necesitan nacer, procrear y morir (...) Conservan la inte-

ligencia; pueden mantenerla viva por medios artificiales después de desprenderse del cuerpo orgánico”<sup>119</sup>. Esta condición posthumana asume una concepción estratégica del poder como dominación: “Por supuesto, al principio el poder se verá confinado a una cantidad (una cantidad pequeña) de individuos. Los que sean elegidos para la vida eterna”<sup>120</sup>. Su objetivo sería construir “el primer borrador del verdadero Dios. Es un hombre (o un ser hecho por el hombre) quien por fin subirá al trono del universo. Y regirá eternamente”<sup>121</sup>. Al entender el condicionamiento como estrategia de dominación Lewis evidencia una concepción de la goetia que no dista mucho de aquella interpretación que Couliano realiza de la manipulación de las masas en *De vinculis in genere* de Giordano Bruno<sup>122</sup>. En segundo lugar, esa posthumanidad sería capacidad de mejorar su estatuto epistemológico. Consecuentemente, esto permitiría alcanzar conocimientos felizmente vedados para el ser humano por otros medios. Esa magia oscura permitiría, por medio de la ciencia oscura, una “hipertrofia cerebral provocada artificialmente para sustentar un poder sobrehumano de ideación”<sup>123</sup>, a juicio de un aliado de Ransom. Esos conocimientos prohibidos permitirían crear una raza de seres inmortales, pero todavía sujetos a la corrupción moral de la esfera infralunar, así como un proceso selectivo de “candidatos a la admisión dentro de esta nueva especie o de lo contrario sus esclavos, tal vez su alimento”<sup>124</sup>. No en vano, la fuente de conocimiento de dichos seres posbiológicos provendría de abrir su consciencia a los ángeles caídos<sup>125</sup>.

### 3.2.3.8. Múltiples niveles de interpretación teológica y platónica de la magia en *Esa horrible fortaleza*

La magia enhebraría distintos niveles de interpretación bíblicos y platónicos que dan cuenta del neoplatismo cristiano del autor. Desde una perspectiva teológica, podríamos encontrar los cuatro niveles de interpretación bíblicos propugnados por la exégesis medieval: el nivel literal, pues la magia permitiría subsanar el problema conyugal-moral de los Studdock y celebrar de este modo su eventual reunión; el alegórico, pues gracias a la magia es posible contribuir a la resolución del conflicto cósmico entre el bien y el mal en la escena final de Babel; el moral, porque la magia abre una ventana de oportunidad para el progreso del alma de Ransom, de Merlín y de los Studdock; y el escatológico, puesto que la magia prende el fogonazo de destrucción definitiva de Belbury y de la conversión numinosa de St. Anne’s. Junto al ascenso platónico que encontrábamos en la segunda obra de la trilogía, *Perelandra. Un viaje a Venus*, en este libro Lewis presenta la platónica cadena del ser que alcanza hasta Dios y rememora la escala celeste del Pseudo Dioniso Areopagita<sup>126</sup>. Este platonismo, asevera Klein, es de carácter binario pues en esta propuesta lewisiana o un personaje ama la naturaleza y el orden de la cadena del ser o los odia, sin posibles posiciones intermedias<sup>127</sup>. De esta manera, los Studdock inicialmente son hostiles a Dios y sus designios y, en última instancia, contribuyen de manera inapelable a su triunfo<sup>128</sup>.

Tras analizar los principales rasgos del pensamiento mágico en la obra que concluye la *Trilogía cósmica*, resulta posible extraer unas conclusiones provisionales a

modo de síntesis antes de abordar las posibles pervivencias de la magia renacentista en estas obras de C. S. Lewis.

#### 4. La magia renacentista y la *Trilogía cósmica*

Para ahondar en la correlación entre magia renacentista y magia en los tres libros de Ransom, conviene exponer la interpretación que sobre esta cuestión realizaría Shippey (1) para, a continuación, exponer los elementos imaginativos de esta trilogía (2) y, finalmente, permitir que conversen con la apología de la magia natural por parte de sus exponentes originarios, Ficino y Pico della Mirandola (3).

##### 4.1. ¿Existe una magia cristiana e inocente? El análisis de Shippey

El profesor Shippey, en su valioso capítulo “New Learning and New Ignorance” asevera que las ideas de magia serían diferentes en el Medioevo y el Renacimiento, tal y como Lewis las expone en *English Literature in the Sixteenth Century*<sup>129</sup>. La magia de Merlín, vinculada con el Medioevo, queda lejos del pensamiento mágico renacentista, más cercano al N.I.C.E. con sus científicos-magos<sup>130</sup>. Shippey corrobora la afirmación lewisiana de una magia inocente, que hoy no sería posible pero acaso en el pasado lo fue —se trataría de un tema propio de los Inklings al cuestionarse por la existencia de una posible magia cristiana—<sup>131</sup>. En este caso, Shippey destaca la influencia de Charles Williams y la posibilidad de que Lewis hubiese adoptado de él un elemento: la goetia de un ávido buscador de poder sería confrontada por cristianos ayudados por figuras providenciales que practicarían magia, una magia reducida a expresar la fe y el conocimiento de la Creación<sup>132</sup>. Considero que esta afirmación no estaría lejos de la magia natural de Ficino y Pico della Mirandola. La magia como dominación sería un reflejo siniestramente simétrico de un cientificismo megalómano, de un sueño de poder, otra forma de goetia<sup>133</sup>. Por todo ello, la magia inocente sería, a juicio de Shippey, afín a la religión. De ahí que el equivalente invertido en el ámbito del cientificismo perverso sería la goetia<sup>134</sup>. Shippey sitúa la centralidad de esta cuestión sobre la magia renacentista en la posible aceptación del cristianismo. Coincido con Shippey, pues el profesor Lewis censura todo intento de dominación, especialmente si parte de reduccionismos antropológicos como la magia o el cientificismo. No obstante, a la posible nostalgia que Lewis evidencia por un modelo cosmológico de analogías y simpatías añadiré un elemento tangencial en el análisis de Shippey. Se trata del pensamiento imaginativo. En consecuencia, cabe preguntar si la magia, en esta trilogía lewisiana, obedecería a las mediaciones del pensamiento imaginativo<sup>135</sup>. A tal fin dedicaré las siguientes líneas.

##### 4.2. El pensamiento imaginativo de *Esa horrible fortaleza*

Aunque esta noción del pensamiento imaginativo excede sensiblemente el cometido de esta investigación, me centraré en los elementos fundamentales del pensamiento imaginativo lewisiano en el tercer libro de la *Trilogía*

*cósmica*. Voy a comenzar con una definición de la imaginación. Este pensamiento en imágenes, cercano a una facultad de conocimiento entre los sentidos y la razón, permitiría acceder a niveles de la realidad más profundos y mediaría entre planos ontológicos<sup>136</sup>. Sería una facultad antropológica que favorece la abstracción intelectual, por medio de imágenes, con una finalidad creativa<sup>137</sup>. Por tanto, se trataría de un conocimiento representativo, independiente de la presencia física, caracterizado por su función creativa como continuadora de la sensibilidad<sup>138</sup>. A juicio de Honda, el profesor Lewis consideraba la realidad objetiva que percibimos, en la que participamos y con la que nos comunicamos como el centro de su pensamiento moral y, por este motivo, la vía imaginativa deviene un modo de aproximación a dicho nivel ontológico, no un ejercicio de escapismo<sup>139</sup>. Esta forma positiva de acceso a la realidad metafísica implica un poder mitopoético innegable<sup>140</sup>. En este sentido, la imaginación lewisiana no quedaría lejos de su correlato renacentista, que concebía esta vía de conocimiento como una facultad cognitiva y creadora de realidades interiores<sup>141</sup>. En cualquier caso, se trataría de un pensamiento imaginativo y metafísico coherente con una metanarrativa cristiana trascendente y celeste. Enlazaría así el pensamiento de Lewis, apostilla Urang, con la imaginación platonizante propia del romanticismo en su vertiente más sobrenatural, en una *sehnsucht*, un anhelo o una nostalgia que ningún objeto de deseo puede satisfacer<sup>142</sup>. Ese anhelo imaginativo del profesor Lewis permite conocer la naturaleza eterna y, para ello, trabajaría con las herramientas de la fantasía<sup>143</sup>. Como esta afirmación no permanece ajena a los rasgos del pensamiento imaginativo renacentista, daré paso a la relación entre magia natural y pensamiento mágico contemplado en *Esa horrible fortaleza*.

##### 4.3. C. S. Lewis y la magia natural —Santa Filosofía y Prisca Teología—

Si el pensamiento imaginativo de Lewis guarda similitudes con planteamientos renacentistas y si, a su juicio, existe un posible uso cristiano e inocente de la magia, conviene comprobar si estas afinidades serían extensibles a la magia natural de Ficino y Pico della Mirandola. Para ello, comenzaré con una alusión a la teúrgia del profesor Dimble, en *Esa horrible fortaleza*, al declamar en el antiguo lenguaje solar, cuyos efectos ontológicos son patentes. Así,

“las palabras que sonaban como castillos brotaron de sus labios (...) La voz no sonaba como la de Dimble; era como si las palabras se expresaran a través de él desde algún poderoso sitio en la distancia, como si no fueran palabras en ningún sentido sino operaciones concretas de Dios, los planetas y el Pendragón. Porque ése era el idioma hablado antes de la Caída y más allá de la Luna, y los significados no eran otorgados por sílabas al azar, por la habilidad o por una larga tradición, sino verdaderamente inherentes a ella como la forma del gran Sol se corresponde con la pequeña gota de agua. Era el Idioma propiamente dicho, tal como había surgido por primera vez, ante el orden de Maleldil, del azogue fundido de la estrella llamada Mercurio sobre la Tierra, llamada Viritrilbia en el Cielo Profundo”<sup>144</sup>.

Este idioma guarda evidentes vínculos con la influencia de Hermes/Mercurio, y no en vano corresponde al lenguaje de la Creación, capaz de conmover sus cimientos. En este caso, sería un medio legítimo para reclamar la plenitud metafísica de un modelo cosmológico de analogías. No se trataría de un reencantamiento del mundo como sentimiento subjetivo o como hechizo, sino más bien un esfuerzo por recuperar una cualidad espiritual, una luminosidad ontológica<sup>145</sup>. Para ello, ese lenguaje solar iría de consuno con la magia atlante, que no en vano permite acceder a un conocimiento primordial y a una ley natural perenne<sup>146</sup>. Cabe añadir otro argumento, pues el tercer libro incluye un sistema simbólico de mediaciones imaginativas que ha de ser desentrañado y en el que reverbera el platonismo cristiano. Se trasluce en la premisa de que el conocimiento es posible y el viaje metafórico de la caverna conduce al reino de Dios, que es activo, omnisciente y providente<sup>147</sup>.

A esta existencia de una cadena áurea de saberes —de *verus prophetas* y *preparatio evangelica*— y al platonismo cristiano sumaríamos una magia inocente, natural, más preocupada por un conocimiento de la Creación divina que por el poder. Merlín, como representante del cristianismo céltico, es su vivo ejemplo, pues combate la corrupción infernal pero no es él quien la destruye, sino que actúa como canal para que los eldila celestes triunfen<sup>148</sup>.

Si podemos encontrar similitudes entre la cosmología de la *Trilogía cósmica* y el *De amore* de Ficino —p.ej. las correspondencias astrales—, también cabe apuntar a la doble distinción entre tipos de magia en el *De vita*<sup>149</sup>. Cabría citar la controversia astrológica del propio Ficino, que corre pareja a la ambivalente presencia de la magia astral en la *Trilogía cósmica*, pues si bien las potencias angelicales planetarias pueden donar númenes y potenciar la teúrgia, en ningún caso Lewis corrobora el determinismo astrológico<sup>150</sup>. Estos elementos, desde la cadena áurea de conocimientos transmitidos desde la Antigüedad, desde la *preparatio evangelica* defendida por algunos Padres de la Iglesia, hasta la controversia astrológica, encuentran su reflejo también en el pensamiento de Pico della Mirandola. Si atendemos a la *Oratio*, al discurso que inauguró el espíritu renacentista, Pico della Mirandola traza en el mismo un recorrido por los artífices de la sabiduría impercedera, de tal suerte que evidencia la cadena áurea<sup>151</sup>. En sus últimos días, Pico della Mirandola daría carta cabal a sus objeciones respecto de la astrología predictiva en las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*<sup>152</sup>. Se trataría de un conocimiento natural<sup>153</sup>. Al mismo tiempo, ambos autores, Ficino y Pico della Mirandola, dividirían la magia entre una teúrgia orientada a glorificar a Dios y una goetia demoniaca. Así lo atestiguan el *De vita* ficiniano y las conclusiones de las *Tesis* de Pico. Consecuentemente, es posible afirmar que concurren estas tramas interpretativas en los tres autores. Se produce una pervivencia atenuada, sutil, pues Lewis expone positivamente varios elementos representativos del pensamiento de Ficino y Mirandola —conocimientos perennes, neoplatonismo cristiano, magia natural inocente y denuncia de la goetia—, en una síntesis con un medievalismo innegable merced a los mitos artúricos y una cosmología precopernicana que fructifican como reflejo de un mundo que se desvanece. A esto cabría sumar otro elemento típicamente

renacentista, la similitud de la *Trilogía cósmica* con el género del pensamiento utópico, que recibiría su nombre por Santo Tomás Moro y su célebre obra, *Utopía*.

Parece innegable que exista recepción renacentista, aun cuando Lewis nos precave de la tentación del uso veleidoso de la magia y asevera que si en algún momento resultó inocente, el rico y alegórico mundo que le dio cabida ha desaparecido. En este sentido sería posible adherirnos al postulado de Haarpur, que asevera que “los alquimistas, todos los magos y la mayor parte de los poetas románticos fueron cristianos que encontraron caminos imaginativos para casar su monoteísmo con el neoplatonismo o el panteísmo”<sup>154</sup>. En el caso de Lewis, quizá estuviese cerca de los postulados de otro Inkling, su amigo Owen Barfield, para quien la magia correspondería a un estadio de consciencia alegórico y simbólico en lugar de a una cosmovisión posterior, como la nuestra, literal, prosaica y mecanicista. Así lo defiende en una de sus obras más significadas, *Salvar las apariencias. Un estudio sobre la idolatría*, en la que aboga por la necesidad de superar tanto esa participación original del mundo denominada magia u ocultismo como la participación científica, que invade el lenguaje de falsos ídolos<sup>155</sup>. A juicio de Barfield la Encarnación y la Resurrección, elementos centrales de la fe cristiana, permitirían alcanzar la participación final, conocer el Nombre Divino<sup>156</sup>.

## 5. Conclusiones

Tras analizar la *Trilogía cósmica*, especialmente el libro que la clausura, aspiro a sintetizar las conclusiones que permiten responder a la pregunta de investigación con la que inicié estas líneas, esto es, ¿se produce una recepción del pensamiento mágico renacentista en *Esa horrible fortaleza*? Desde una perspectiva interdisciplinar, resulta posible afirmar que el estatuto epistemológico de los estudios académicos sobre el pensamiento mágico, como construcción teórica, relevante posa su mirada con especial interés en el resurgir hermético y neoplatónico del Renacimiento.

Por otra parte, la *Trilogía cósmica* del profesor C. S. Lewis supone un ejercicio de ficción y teología especulativa deudor de un modelo cosmológico periclitado pero sugestivo, el universo de las dos esferas ptolemaico y precopernicano en su vertiente neoplatónica y cristiana. Esta saga de literatura no mimética escenifica la lucha por la redención del hombre caído en el pecado y el descubrimiento de su lugar en un cosmos que permanece fiel a los designios del Creador. Además, da cabida a debates significativos en los enclaves de la cosmología, la metafísica o la antropología filosófica.

En los dos primeros libros de la saga —*Más allá del planeta silencioso* y *Perelandra. Un viaje a Venus*—, la recepción del pensamiento mágico es más sutil y queda supeditada al orden cosmológico de las esferas celestiales, pues la magia inocente, de raigambre platónica, permitiría acercarse al conocimiento de Dios. El desarrollo teórico de la magia se ciñe a *Esa horrible fortaleza*, que formula los vínculos entre la teúrgia y los númenes divinos al tiempo que vincula la goetia con los ángeles caídos. No obstante, el origen de la teúrgia estaría situado en Atlan-

tis, y alcanzaría su expresión más majestuosa en los mitos artúricos. La magia tendría continuidad, además, en los seres míticos, heraldos de un mundo antiguo que se bate en retirada. Este libro contiene la censura de la vertiente más operativa de la magia renacentista, encaminada a subvertir ontológicamente y a ejercer un poder concebido como dominación—aunque Shippey afirma que quedaría entreabierto la posibilidad de un uso inocente de la magia por parte del cristiano—.

Se produciría una recepción de ideas renacentistas. Así lo atestiguan su afinidad con el género utópico —en su acepción de un género de viajes fantásticos a regímenes de dichosa perfección o a distopías del mal lugar—, la afirmación de una cadena iniciática de saberes y verdades eternas, conectadas con la ley natural y la censura tanto de la goetia como de la adivinación astrológica al tiempo que postula que la verdadera magia supone el conocimiento de la religión y de Dios.

Concluyo con la respuesta a la pregunta de investigación. Sí existiría una recepción, no directa pero sí sutil y de intensidad gradual, de la magia renacentista en la *Trilogía cósmica* de C. S. Lewis. Tal vez su uso resulte ambiguo, pero permite un espacio de acercamiento —representado por Ficino y Pico della Mirandola, no así por los demás *magi* renacentistas— que permite avanzar en el camino de salvación. Finalmente, es posible apuntar que el planteamiento lewisiano acerca del pensamiento mágico en la *Trilogía cósmica* resulta próximo a la concepción de Owen Barfield según la cual sería un paso más, junto a la ciencia, para encontrar el verdadero conocimiento de la realidad y de Dios. De esta manera, la *Trilogía cósmica* presentaría por medio de la magia “cierto conocimiento de un mundo que estaba más allá de la naturaleza”<sup>157</sup>, el recuerdo de un mundo de analogías y símbolos a desentrañar que atesoraba “el último vestigio de un orden antiguo”<sup>158</sup>.

## Bibliografía

Alsina Clota, José, 1989, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona.

Antón Pacheco, José Antonio, 2017, *El hermetismo Cristiano y las transformaciones del Logos*, Almuzara, Córdoba.

Atanes, Carlos, 2018, *Magia del caos para escépticos*, Dilatando Mentes Editorial, Alicante.

Barfield, Owen, 2015, *Salvar las apariencias. Un estudio sobre idolatría*, Atalanta, Vilaür.

Bogiaris, Guillaume, 2018, “Love of Knowledge is a kind of Madness: Competing Platonisms in the Universes of C.S. Lewis and H.P. Lovecraft”, *Mythlore*, 36 (132), 2018, págs. 23-41.

Brach, Jean-Pierre, 2006, “Magic IV: Renaissance-17th Century” en Hanegraaff, Wouter (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden, págs. 731-738.

Brakke, David, 2013, *Los gnósticos*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Burgos, Juan Manuel, 2003, *Antropología: una guía para la existencia* (6ª ed. 2017), Palabra, Madrid.

Couliano, Ioan P., 1987, *Eros and Magic in the Renaissance*, The University of Chicago Press, Chicago.

Dickerson, Matthew y O'Hara, David, 2009, *Narnia and the Fields of Arbol. The Environmental Vision of C.S. Lewis*, The University Press of Kentucky, Lexington.

Downing, David C., 2007 a, “Perelandra: A Tale of Paradise Retained”, en: Edwards, Bruce L. (ed.), *C. S. Lewis. Life, Works, and Legacy*, Vol. 2: *Fantastist, Mythmaker, and Poet*, Praeger, Westport, págs. 35-51.

Downing, David C., 2007 b, “Rehabilitating H. G. Wells: C. S. Lewis's *Out of the Silent Planet*”, en: Edwards, Bruce L. (ed.), *C. S. Lewis. Life, Works, and Legacy*, Vol. 2: *Fantastist, Mythmaker, and Poet*, Praeger, Westport, págs. 13-34.

Downing, David C., 2007 c, “*That Hideous Strength: Spiritual Wickedness in High Places*”, en: Edwards, Bruce L. (ed.), *C. S. Lewis. Life, Works, and Legacy*, Vol. 2: *Fantastist, Mythmaker, and Poet*, Praeger, Westport, págs. 53-70.

Faivre, Antoine, 2010, *Western Esotericism. A Concise History*, State University of New York, Nueva York.

Fanger, Claire y Klaassen, Frank, 2006, “Magic III: Middle Ages” en Hanegraaff, Wouter (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden, págs. 724-731.

Ficino, Marsilio, 1989, *Three books on Life* (ed. Kaske, Carol V. y Clark, John R.), The Renaissance Society of America, Tempe.

Ficino, Marsilio, 1986, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón* (3ª ed. 1994), Tecnos, Madrid.

García Cuadrado, José Ángel, 2001, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (6ª ed. 2014), EUNSA, Pamplona.

Garin, Eugenio, 1990, “El filósofo y el mago” en Garin, Eugenio (ed.), *El hombre del Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, págs. 163-195.

Garin, Eugenio, 1981 a, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, Península, Barcelona.

Garin, Eugenio, 1981 b, *La revolución cultural del Renacimiento* (2ª ed. 1984), Crítica, Barcelona.

Goñi Zubieta, Carlos, 1996, *Pico della Mirandola (1463-1494)*, Ediciones del Orto, Madrid.

Goodrick-Clarke, Nicholas, 2008, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Graf, Fritz, 2006, “Magic II: Antiquity” en Hanegraaff, Wouter (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden, págs. 719-724.

Haarpur, Patrick, 2010, *El fuego secreto de los filósofos*, Atalanta, Vilaür.

Hanegraaff, Wouter, 2013, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, Londres.

Hanegraaff, Wouter, 2012, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hanegraaff, Wouter, 2006 a, “Magic I: Introduction” en Hanegraaff, Wouter (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden, págs. 716-719.

Hanegraaff, Wouter, 2006 b, “Magic V: 18th-20th Century” en Hanegraaff, Wouter (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden, págs. 738-744.

Hein, Rolland, 1998, *Christian Mythmakers. C. S. Lewis, Madeleine L'Engle, J. R. R. Tolkien, George MacDonald, G. K. Chesterton, and Others*, Cornerstone Press Chicago, Chicago.

Hermes Trismegisto, 1998, *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos* (selección de Walter Scott), Edaf, Madrid.

Honda, Mineko, 2000, *The Imaginative World of C.S. Lewis*, University Press of America, Lanham.

Hooper, Walter, 1996, *C. S. Lewis. A Companion & Guide*, HarperCollins, Londres.

Klein, Deborah, 2014, “‘They Have Quarreled with the Trees’: Perverted Perceptions of ‘Progress’ in the Fiction Series of C.S. Lewis”, *Mythlore*, 32 (124), págs. 65-81.

Kilby, Clive, 1978, *Images of the Salvation in the Fiction of C. S. Lewis*, Harold Shaw Publishers, Wheaton.

Knight, Gareth, 2010, *The Magical World of the Inklings. J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, Owen Barfield*, Skylight Press, Cheltenham.

Kragh, Helge, 2008, *Historia de la cosmología. De los mitos al universo inflacionario*, Crítica, Barcelona.

Lachman, Gary, 2020, *El conocimiento perdido de la imaginación*, Atalanta, Vilaür.

Lewis, Clive Staples, 1964, *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lewis, Clive Staples, 2006 a, *Trilogía cósmica*, Vol. I, *Más allá del planeta silencioso*, Minotauro, Barcelona.

Lewis, Clive Staples, 2006 b, *Trilogía cósmica*, Vol. II, *Perelandra. Un viaje a Venus*, Minotauro, Barcelona.

Lewis, Clive Staples, 2006 c, *Trilogía cósmica*, Vol. III, *Esa horrible fortaleza*, Minotauro, Barcelona.

Lewis, Clive Staples, 1990, *La abolición del hambre* (4ª ed. 2007), Ediciones Encuentro, Madrid.

Lewis, Clive Staples, 1973, *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama*, Oxford University Press, Londres.

Martín Velasco, Juan, 1978, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Mead, G. R. S., 1998, *Los Oráculos Caldeos. Fragmentos de la Gnosis Alejandrina*, Ediciones Obelisco, Barcelona.

- Morales, José, 2007, *Filosofía de la religión* (2ª ed. 2011), EUNSA, Pamplona.
- Parker, Benjamin C., 2017, “Utopia in Deep Heaven: Thomas More and C.S. Lewis’s Cosmic Trilogy”, *Mythlore*, vol. 35, 130, págs. 115-129.
- Partridge, Christopher, 2015, *The Occult World*, Routledge, Nueva York.
- Pato, Silvia, 2019, *Breve historia de la Fantasía*, Nowtilus, Madrid.
- Pico della Mirandola, Giovanni, 1996, *Conclusiones Mágicas y Cabalísticas*, Ediciones Obelisco, Barcelona.
- Pico della Mirandola, Giovanni, 1984, *De la dignidad del hombre. Con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno*, Editora Nacional, Madrid.
- Purtill, Richard L., 2007, “That Hideous Strength: A Double Story”, en Schakel, Peter J. (ed.), *The Longing for a Form*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, págs. 91-102.
- Rabin, Sheila J., 2008, “Pico on Magic and Astrology” en Dougherty, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, págs. 152-178.
- Ramos Vera, Mario, 2020, *La utopía conservadora*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, 1988 a, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. I, *Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, 1988 b, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona.
- Rodríguez Santidrián, Pedro, 2004, *Diccionario de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid.
- Searle, Alison, 2007, “Fantastical Fact, Home, or Other? The Imagined ‘Medieval’ in C.S. Lewis”, *Mythlore*, vol. 25, 97/98, págs. 5-15.
- Sellés, Manuel, 2007, *Introducción a la historia de la cosmología*, UNED, Madrid.
- Shippey, Tom, 2010, “The Ransom Trilogy” en: MacSwain, Robert y Ward, Michael (eds.), *The Cambridge Companion to C. S. Lewis*, Cambridge University Press, Cambridge, págs. 237-250.
- Shippey, Tom, 2007, “New Learning and New Ignorance” en: Segura, Eduardo y Honegger, Thomas (eds.), *Myth and Magic. Art according to the Inklings*, Walking Tree Publishers, Zurich, págs. 21-46.
- Solís, Carlos y Sellés, Manuel, 2013, *Historia de la ciencia*, Espasa, Barcelona.
- Urang, Gunnar, 1971, *Shadows of Heaven. Religion and Fantasy in the Fiction of C. S. Lewis, Charles Williams and J.R.R. Tolkien*, SCM Press, Londres.
- Van den Doel, Marieke J. E. y Hanegraaff, Wouter, 2006, “Imagination” en Hanegraaff, Wouter (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden, págs. 606-616.
- Vergel, Pablo, 2019, *Atenea frente a Isis. Breviario sobre ciencia, filosofía, magia y misterio*, Guante Blanco Editorial, Almería.
- Voss, Angela (ed.), 2006, *Marsilio Ficino*, North Atlantic Books, Berkeley.
- Walker, D. P., 2000, *Spiritual & Demonic Magic, from Ficino to Campanella*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Warburg, Aby, 2005, *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Wind, Edgar, 1972, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barral Editores, Barcelona.
- Widengren, Geo, 1976, *Fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Yates, Frances Amelia, 1983, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona.
- Yeats, William Butler, 2007, *El crepúsculo celta. Mito, fantasía y folclore*, Ediciones Obelisco, Barcelona.
- Zambelli, Paola, 2007, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Brill, Leiden.
- <sup>6</sup> Graf, 2006, pág. 719; Rodríguez Santidrián, 2004, 343.
- <sup>7</sup> También denominada Arte Real, sólo al alcance de “aquellos a quienes los escritores herméticos llamaban Almas Reales”, Mead, 1998, pág. 126.
- <sup>8</sup> Graf, 2006, pág. 719-724; Fanger y Klaassen, 2006, págs. 724-731; Brach, 2006, págs. 731-738 y Hanegraaff, 2006 b, págs. 738-744.
- <sup>9</sup> Couliano, 1987, pág. xvii.
- <sup>10</sup> Morales, 2007, págs. 111 y 112.
- <sup>11</sup> No obstante, resulta “indudable la presencia de la tradición neoplatónica y de la neopitagórica, del pensamiento hermético y de la tradición mágica a lo largo de la proceso de la revolución científica”, Reale y Antiseri, 1988 b, pág. 183.
- <sup>12</sup> Vergel, 2019, págs. 116-122. Esta resignificación simbólica e interpretativa podemos ejemplificarla en la aproximación relativista, contextual y posmoderna de la magia del caos. *cfr.* Atanes, 2018.
- <sup>13</sup> Vergel, 2019, pág. 122
- <sup>14</sup> Esta clasificación es reconocida desde los ámbitos de estudio del esoterismo occidental y el pensamiento hermético (*v.gr.* Hanegraaff, 2006 a, págs. 716 y 717) y de lo fenomenología de las religiones (p.ej. Martín Velasco, 1978, págs. 28-39 y Widengren, 1976, págs. 4-13).
- <sup>15</sup> A su juicio, la magia —por analogía con todo discurso esotérico— presentaría una serie de características. Las cuatro primarias serían las ideas de correspondencias universales, de una naturaleza viviente, del papel mediador de la imaginación y de la transmutación —o segundo nacimiento, de carácter alquímico—. Las secundarias obedecerían a las prácticas de concordancia o simpatía y a la idea de transmisión, *vid.* Faivre, 2010, págs. 11-14.
- <sup>16</sup> Hanegraaff, 2013, págs. 104-117.
- <sup>17</sup> Van den Doel y Hanegraaff, 2006, pág. 606.
- <sup>18</sup> Lachman, 2020, pág. 36.
- <sup>19</sup> Lachman, 2020, págs. 38-42.
- <sup>20</sup> Pico della Mirandola, 1984, pág. 101.
- <sup>21</sup> *Vid.* Yates, 1983. La “tesis Yates” apuntaría a la existencia de una tradición de filosofía oculta, que subyace bajo las tramas interpretativas hegemónicas de la Modernidad. Escrita con entusiasmo, esta obra alcanzó un enorme éxito gracias a un feliz *kairós*, pues se sumarían a la sabiduría de su autora, el espíritu de contestación social de su propia época con la tradición dispar de los *magi* renacentistas. El éxito de esta tesis refleja el enfoque metodológico del Instituto Warburg de Londres, *cfr.* Warburg, 2005; Wind, 1972 y Walker, 2000. Esta tesis gozó de predicamento académico y de una recepción extendida en la cultura popular, especialmente en entornos contraculturales, movimientos *new age* y experiencias lúdico-narrativas. No obstante, ha quedado matizada por los nuevos paradigmas de estudios esotéricos occidentales (Hanegraaff, 2013, págs. 6, 7, 183 y 192; Hanegraaff, 2012, págs. 325-335; Partridge, 2015, págs. 54 y 55) y por corrientes historicistas (Faivre, 2010, pág. 9; Goodrick-Clarke, 2008, págs. 117 y 118).
- <sup>22</sup> Garin, 1981 a, pág. 86.
- <sup>23</sup> El manuscrito que Cosimo de Medici recibió desde Macedonia corresponde al *Laurentianus*, que Ficino tradujo al latín y publicó en 1471, *vid.* Hermes Trismegisto, 1998, pág. 193.
- <sup>24</sup> Alsina Clota, 1989, pág. 110.
- <sup>25</sup> Fanger y Klaassen, 2006, pág. 728-731. Buena prueba de la importancia del *Picatrix* en el Renacimiento es que magia y astrología “encuentran allí justificación y fundamento en el cuadro especulativo del neoplatonismo”, Garin a, 1981, pág. 83.
- <sup>26</sup> Brakke, 2013, págs. 89-142 y Reale y Antiseri, 1988 a, págs. 356-358.
- <sup>27</sup> Antón Pacheco, 2017, pág. 30.
- <sup>28</sup> Hermes Trismegisto, 1998, pág. 110.
- <sup>29</sup> *Vid.* Reale y Antiseri, 1988 b, págs. 40-49.
- <sup>30</sup> Reale y Antiseri, 1988 b, pág. 40. Esta impugnación, objeta el profesor Antón Pacheco, “no significa en absoluto una refutación de la idea de hermetismo cristiano, pues este no es cuestión de Filología o historia factual sino de metafísica y de experiencia espiritual”, *vid.* Antón Pacheco, 2017, pág. 36.
- <sup>31</sup> Sellés, 2007, pág. 102.
- <sup>32</sup> Sellés, 2007, pág. 102.
- <sup>33</sup> Garin, 1990, pág. 179 y Garin, 1981 b, págs. 202 y 203.
- <sup>34</sup> Haarpur, 2010, pág. 198.
- <sup>35</sup> Garin, 1990, pág. 194.
- <sup>36</sup> Haarpur, 2010, pág. 182.
- <sup>37</sup> Traducción correspondiente a Reale y Antiseri, 1988 b, págs. 76 y 77. El original, en latín, sería: “Denique duo sunt magiae genera. Unum quidem eorum qui certo quodam cultu daemones sibi conciliant, quorum opera freti fabricant saepe portenta. Hoc autem penitus explosum est, quando princeps huius mundi ciectus est foras. Alterum vero eorum qui naturales materias opportune causis subiiciunt naturalibus, mira quadam

## Notas

<sup>1</sup> *Cfr.* Pato, 2019.

<sup>2</sup> El “momento Yates”, pese a las contestaciones y matizaciones académicas posteriores, ejemplifica la relevancia académica del pensamiento mágico y sus vínculos con el hermetismo, *cfr.* Yates, 1983.

<sup>3</sup> *Cfr.* Koyré, 1968; Kragh, 2008; Kuhn, 1996 y Sellés, 2007.

<sup>4</sup> Solís y Sellés, 2013, págs. 279-281; Reale y Antiseri, 1988 b, págs. 40-49 y 182-193.

<sup>5</sup> Yeats, 2007, pág. 9.

ratione formandas. Huius quoque artificii species duae sunt: altera quidem curiosa, altera necessaria”, Ficino, 1989, pág. 398.

<sup>38</sup> Ficino, 1989, págs. 236-393 y 398. *Cfr.* Voss, 2006, pág. 3.

<sup>39</sup> Zambelli, 2007, págs. 23-25; Van den Doel y Hanegraaff, 2006, pág. 611.

<sup>40</sup> Morales, 2007, págs. 114 y 115.

<sup>41</sup> Rabin, 2008, pág. 155.

<sup>42</sup> Goñi Zubieta, 1996, págs. 28 y 29. Célebres resuenan las siguientes líneas: “Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión”, Pico della Mirandola, 1984, pág. 105.

<sup>43</sup> Pico della Mirandola, 1984, pág. 131.

<sup>44</sup> Pico della Mirandola, 1984, págs. 131 y 132.

<sup>45</sup> Pico della Mirandola, 1996, pág. 71.

<sup>46</sup> Yates, 1983, pág. 106.

<sup>47</sup> Goñi Zubieta, 1996, págs. 43 y 44.

<sup>48</sup> Pico della Mirandola, 1996, pág. 101.

<sup>49</sup> Garin, 1981 b, pág. 202. La magia obedecería a la exaltación del ideal hermético, a la posibilidad de superar todo fatalismo y de aprovechar la sabiduría: “La infinita potencia del hombre se ampara en la unidad del Acto, y de ahí el dominio que consigue el sabio sobre las estrellas, la plasmación de los elementos por parte del mago, la unidad del ser y del pensar la apertura total de la realidad”, Garin, 1981 b, pág. 216.

<sup>50</sup> Lewis, 2006 a, pág. 172.

<sup>51</sup> Sellés, 2007, pág. 13.

<sup>52</sup> Kragh, 2008, pág. 9.

<sup>53</sup> Hooper, 1996, págs. 524 y 525.

<sup>54</sup> Hein, 1998, págs. 218 y 219. Para abordar las similitudes entre la utopía moreana y la *Trilogía cósmica*, *cfr.* Parker, 2017. A juicio de Parker, si en las dos primeras obras de Lewis se proponen utopías, la tercera exhibe una distopía, en estas obras se producen paralelismos con la obra del mártir católico Tomás Moro. Para un estudio pormenorizado del utopismo en el pensamiento de C. S. Lewis, especialmente en la *Trilogía de Ransom*, *vid.* Ramos Vera, 2020, págs. 197-213.

<sup>55</sup> El viaje formaría parte tanto del género utópico como de una peregrinación espiritual que despierta la conciencia de su protagonista y de los lectores a un modelo cosmológico, metafísico y teológico, Downing, 2007 b, págs. 16-22.

<sup>56</sup> Downing, 2007 b, págs. 22-26.

<sup>57</sup> Downing, 2007 a, pág. 37; Hein, 1998, pág. 225; Kilby, 1978, pág. 27

<sup>58</sup> Downing, 2007 a, págs. 44-48.

<sup>59</sup> Downing, 2007 c, págs. 65 y 66; Searle, 2007, pág. 14. En esta obra, el profesor Lewis realizaría un ejercicio de hermenéutica medievizante, pues sólo el regreso de Merlín permitiría a Ransom convertirse en un trasunto del Rey Arturo Pendragón y planificar el regreso de Logres, la Bretaña de Camelot y Avalón.

<sup>60</sup> Urang, 1971, págs. 24-26.

<sup>61</sup> Hein, 1998, págs. 234 y 235.

<sup>62</sup> Purtil, 2007, pág. 98. Cabe destacar también que la obra supone el descenso infernal de Mark Studdock, como Dante, y las vías para alcanzar la redención, *vid.* Downing, 2007 c, págs. 57-62.

<sup>63</sup> Kragh, 2008, págs. 34-49; Sellés, 2007, págs. 27-29, 44-50 y 101-105; Solís y Sellés, 2005, págs. 90, 168-187, 224-227.

<sup>64</sup> Lewis, 1964, págs. 1-13.

<sup>65</sup> Lewis, 1964, págs. 13-21.

<sup>66</sup> Lewis, 1964, págs. 92-112.

<sup>67</sup> Lewis, 1964, págs. 113-121 y 139-197.

<sup>68</sup> Lewis, 2006 c, pág. 367; Lewis, 1964, págs. 122-138.

<sup>69</sup> Lewis, 2006 a, págs. 217 y 218.

<sup>70</sup> Lewis, 1964, págs. 216 y 217.

<sup>71</sup> Lewis, 2006 a, págs. 112-121.

<sup>72</sup> Lewis, 2006 a, págs. 172 y 173.

<sup>73</sup> Lewis, 2006 a, pág. 191.

<sup>74</sup> Lewis, 2006 a, pág. 226.

<sup>75</sup> A juicio de Urang, en Malacandra imperaría un sentimiento generalizado de lo numinoso, *vid.* Urang, 1971, pág. 15.

<sup>76</sup> Lewis, 2006 a, págs. 217, 218 y 224. En este sentido, Gareth Knight inserta estas afirmaciones en el seno de la tradición ininterrumpida y de la sabiduría perenne pues, no en vano, engarza las alusiones a Bernardo Silvestre con la propia mención que Lewis realiza en *The Discarded Image* a autores como Apuleyo. Las profundas imágenes de Malacandra reverberarían con esa sabiduría soslayada por el mundo moderno pero no completamente olvidada, siempre presta para reemerger en el esoterismo occidental.  *Vid.* Knight, 2010, págs. 45 y 46.

<sup>77</sup> Lewis, 2006 b, pág. 278.

<sup>78</sup> Lewis, 2006 b, pág. 246.

<sup>79</sup> Urang, 1971, pág. 19.

<sup>80</sup> Lewis, 2006 b, págs. 253-257.

<sup>81</sup> Esta ascensión platónica representaría un trayecto de iniciación a la sabiduría prístina y a la cadena iniciática, *vid.* Knight, 2010, págs. 50-53.

<sup>82</sup> Lewis, 2006 c, pág. 144.

<sup>83</sup> Lewis, 2006 c, pág. 145.

<sup>84</sup> Urang, 1971, pág. 24.

<sup>85</sup> Knight, 2010, pág. 54. Para el propio Knight, *Esa horrible fortaleza* abunda en semejanzas con el esoterismo cristiano, merced a argumentos como los siguientes: (1) Lewis revelaría un conocimiento profundo sobre el funcionamiento de fraternidades esotéricas, tal vez por su amistad con Barfield y Williams; (2) Jane y Mark serían candidatos a la iniciación en las sendas esotéricas de la mano izquierda y derecha, respectivamente; y (3) las alusiones a la cara oculta de la Luna, en sentido preternatural, también en sus aspectos malignos, como reseñaban Steiner y Blavatsky, Knight, 2010, págs. 57-64.

<sup>86</sup> *Cfr.* Ramos Vera, 2020, págs. 189-213.

<sup>87</sup> Searle, 2007, pág. 11 y Urang, 1971, pág. 26.

<sup>88</sup> Lewis, 2006 c, pág. 223.  *Vid.* Lewis, 1990, pág. 56. Klein apostilla que el N.I.C.E., al cosificar la naturaleza, la convierte en objeto de explotación orientada a una gestión exitosa, Klein, 2014, pág. 73.

<sup>89</sup> Knight, 2010, págs. 56 y 57.

<sup>90</sup> Lewis, 2006 c, pág. 260.

<sup>91</sup> Lewis, 2006 c, pág. 291.

<sup>92</sup> Knight, 2010, pág. 54.

<sup>93</sup> Lewis, 2006 c, pág. 293.

<sup>94</sup> Lewis, 2006 c, pág. 294.

<sup>95</sup> Lewis, 2006 c, pág. 341.

<sup>96</sup> Lewis, 2006 c, pág. 351.

<sup>97</sup> Lewis, 2006 c, pág. 374.

<sup>98</sup> Lewis, 2006 c, pág. 409.

<sup>99</sup> Lewis, 2006 c, págs. 413-423.

<sup>100</sup> Lewis, 2006 c, pág. 250.

<sup>101</sup> Purtil, 2007, pág. 99.

<sup>102</sup> Lewis, 2006 c, pág. 371.

<sup>103</sup> Lewis, 2006 c, pág. 372.

<sup>104</sup> Lewis, 2006 c, pág. 372.

<sup>105</sup> Lewis, 2006 c, pág. 372.

<sup>106</sup> Lewis, 2006 c, pág. 372.

<sup>107</sup> Lewis, 2006 c, pág. 457-469.  *Vid.* Klein, 2014, pág. 751

<sup>108</sup> Lewis, 2006 c, pág. 367.

<sup>109</sup> Lewis, 2006 c, pág. 368.

<sup>110</sup> Lewis, 2006 c, pág. 406.

<sup>111</sup> Lewis, 2006 c, pág. 407.

<sup>112</sup> Lewis, 2006 c, pág. 258.

<sup>113</sup> Lewis, 2006 c, págs. 258 y 259.

<sup>114</sup> Lewis, 2006 c, pág. 261.

<sup>115</sup> Lewis, 1973, págs. 3-5.

<sup>116</sup> Lewis, 1973, págs. 8, 9 y 12.

<sup>117</sup> Lewis, 1973, pág. 12.

<sup>118</sup> Lewis, 2006 c, pág. 51.

<sup>119</sup> Lewis, 2006 c, pág. 225. Continúa su aserto con una afirmación categorica: “Es para conquistar la muerte o para conquistar la vida orgánica, si lo prefiere (...) Es para sacar de ese capullo de vida orgánica que resguardó la primera infancia de la mente al hombre nuevo, el hombre que no morirá, el hombre artificial, libre de la naturaleza. La naturaleza es la escalera que trepamos y ahora desechamos”, Lewis, 2006 c, págs. 226 y 227.

<sup>120</sup> Lewis, 2006 c, pág. 228. A mayor abundamiento, el mismo personaje defiende que “el poder del hombre sobre la naturaleza significa el poder del hombre sobre otros hombres con la naturaleza como instrumento”, Lewis, 2006 c, pág. 228.

<sup>121</sup> Lewis, 2006 c, pág. 229.

<sup>122</sup> Couliano, 1987, págs. 87-95.

<sup>123</sup> Lewis, 2006 c, pág. 252.

<sup>124</sup> Lewis, 2006 c, pág. 253.

<sup>125</sup> Lewis, 2006 c, págs. 329 y 330.

<sup>126</sup> Searle, 2007, pág. 9.

<sup>127</sup> Klein, 2014, págs. 65 y 66.

<sup>128</sup> Se trataría de una historia de pecado, arrepentimiento y regeneración, *vid.* Urang, 1971, pág. 25.

<sup>129</sup> Shippey, 2007, pág. 23

<sup>130</sup> Shippey, 2007, págs. 27 y 28.

<sup>131</sup> Shippey, 2007, págs. 28 y 29.

<sup>132</sup> Shippey, 2007, págs. 31-39.

<sup>133</sup> Magia y ciencia serían dos vías de acceso al poder.  *Vid.* Shippey, 2010, págs. 245 y 246.

<sup>134</sup> Shippey, 2007, págs. 42 y 43.

<sup>135</sup> Knight defiende que Lewis concebía la actividad mitopoética como la actividad de enlazar imágenes. De esta manera, dichas imágenes afloraban, como un medio de cognición de mundos interiores, *vid.* Knight, 2010, pág. 63.

<sup>136</sup> Van den Doel y Hanegraaff, 2006, pág. 606.

<sup>137</sup> García Cuadrado, 2001, págs. 61-63.

<sup>138</sup> Burgos, 2003, págs. 100-103.

<sup>139</sup> Honda, 2000, viii-xiv.

<sup>140</sup> Urang, 1971, pág. 27.

<sup>141</sup> *Cfr.* Van den Doel y Hanegraaff, 2006.

<sup>142</sup> Urang, 1971, pág. 7.

<sup>143</sup> Urang, 1971, pág. 9.

<sup>144</sup> Lewis, 2006 c, pág. 294.

<sup>145</sup> Dickerson y O'Hara, 2009, págs. 241-249.

<sup>146</sup> *Cfr.* Lewis, 1990.

<sup>147</sup> Bogiaris, 2018, pág. 23.

<sup>148</sup> Downing, 2007 c, pág. 64.

<sup>149</sup> Ficino, 1989, págs. 397 y 398; Ficino, 1986, págs. 125-128.

<sup>150</sup> *Cfr.* Voss, 2006.

<sup>151</sup> *Cfr.* Pico della Mirandola, 1984.

<sup>152</sup> Garin, 1981 a, pág. 114.

<sup>153</sup> Pico della Mirandola, 1996, pág. 71.

<sup>154</sup> Haarpur, 2010, págs. 361 y 362.

<sup>155</sup> *Cfr.* Barfield, 2015.

<sup>156</sup> Barfield, 2015, pág. 231.

<sup>157</sup> Lewis, 2006 c, pág. 407.

<sup>158</sup> Lewis, 2006 c, pág. 368.