

LA PSIQUE CREADORA: MAGIA Y VIRTUALIDAD EN LA SOCIEDAD DEL ESPECTACULO¹

José Carlos Aguirre Martínez

<http://phantastikablog.blogspot.com>

“El espectáculo es la afirmación de la apariencia, y por tanto la afirmación de la vida humana y social como simple apariencia. Pero la crítica que alcanza la verdad del espectáculo lo descubre como la negación visible de la vida, como una negación de la vida que se ha hecho visible.” (Guy Debord)²

Pretender abordar el estudio de la magia con el objetivo de dilucidar aquello que dé razón de la misma resulta a todas luces equívoco, máxime si pretendemos aplicar tal estudio al análisis de las sociedades contemporáneas. Y es que, en una de sus acepciones, la mentalidad mágica no pretendería en modo alguno manejar ni actuar sobre las razones del mundo y sus procesos, sino más bien, ingenuamente, trataría de intentar eludirlos y desplazarlos, precisamente por la irracionalidad de la que parte. Así considerada, la magia no pasaría de ser algo propio de mentalidades infantiles incapaces de lidiar y construirse desde la necesidad. La magia reclamaría por tanto para sí el dominio de lo irracional y el ensueño infantil de desplazar y eludir las leyes de la necesidad y la vida.

Con todo, este discurso sobre la magia, válido en su propio contexto, no da razón de la totalidad de la magia. Así las cosas pudiera ser curioso que algo tan despreciado por la cultura moderna sea capaz de desvelarnos perspectivas analíticas inéditas de la sociedad en la que vivimos. Precisamente el presente texto pretenderá dar cuenta de lo que la magia tuviera de razón y *logos* para, a continuación, certificar su discreta y omnimoda vigencia en las hiper-ilustradas sociedades contemporáneas. Tal relevancia vendrá servida por todas las praxis de condicionamiento y diseño del deseo de imagólogos, psicólogos sociales y publicistas con las que nos satura la sociedad de mercado.

Contextos de la magia y tecnociencia

La pretensión de estudiar la magia nos sitúa en un laberinto en el que resulta difícil discernir lo que la magia pudiera tener de superstición y estafa, de técnicas operatorias, de sugestión, e incluso de todo ello a la vez. Todo esto dificulta enormemente su delimitación y definición, asunto clave para abordar su estudio. Por si esto fuera poco, los diversos significados que congrega este término cambian constantemente según la época y el autor. Si a esto añadimos que en todo tiempo, antes y ahora, la magia ha sido receptáculo de supersticiones y proyecciones psico-emocionales de muy diversa catadura, las dificultades no parecen sino entretejer un espeso velo difícil de remover.

La llamada *goiteia* o hechicería vulgar será la que responda a la demanda planteada por todas estas supersticiones. Paralelamente a lo dicho, estas sociedades antiguas asistirán también a la racionalización de los procesos operativos de la magia, discriminando lo que de *logos* y razón puedan tener. La filosofía clásica será el entorno desde el que tanto se denuncie la superstición de la magia como se aborde la posible racionalidad de la misma. Este esfuerzo

¹ Publicado en VV. AA. Psicópolis. Editorial Kairos.

² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo* (Valencia: Pre-Textos, 1999), cap. 1, parágrafo 10.

racionalizador vendrá de la mano del reconocimiento de determinados modos de praxis cuya pretensión es la operatoriedad sobre las texturas causales de diversos procesos de orden físico, psíquico o espiritual. Lo simbólico, y la capacidad de los símbolos de generar modos de realidad desde sus correspondencias con nuestros mundos interiores, será el universo privilegiado de la magia. Así, lejos de reducir el ámbito de lo real a lo empírico-positivo y cuantitativo, la razón de la magia será muy consciente de la complejidad psicoespiritual de la trama de lo real.

Más allá de que a la sombra del término magia puedan cohabitar elementos muy dispares, si hay algo que los congrega a todos ellos. Me refiero al supuesto carácter técnico-operatorio de la misma. En este sentido Georg Luck nos definirá la magia como “una técnica cuya creencia se basa en poderes localizados en el alma humana y en el universo más allá de nosotros mismos, una técnica que pretende imponer la voluntad humana sobre la naturaleza o sobre los seres humanos”³. Así, toda magia, desde la más espiritual y sofisticada magia pneumática o teurgia, pasando por las técnicas alquímicas de manipulación de la materia, o las de inducción de imágenes y de condicionamiento de la conciencia, hasta las más burdas supersticiones propias de la *goiteia*, siempre presentarán unos rasgos comunes. A saber, la existencia de un operador, de algo sobre lo que se opera y de una determinada intencionalidad operatoria. Tal operatoriedad podrá ser más o menos descabellada o, por el contrario, pretenderá asentarse en el conocimiento de la textura causal de los procesos del cosmos. Tanto será así que las diversas acepciones del término “magia” variarán desde la verosimilitud de tal pretensión operatoria. Así, la magia se equiparará a la *goiteia* y las más vulgares supersticiones, o bien quedará diferenciada de éstas para pasar a significar una operatoriedad, teóricamente fundada, sobre determinados procesos naturales y psíquicos. O incluso se identificará con la teurgia y se hermanará con la filosofía en autores como Apuleyo de Tiana, Simón el Mago o Apuleyo de Madaura. Jámblico, en cambio, diferenciará nítidamente entre magia y teurgia. La primera responderá a meras técnicas manipulativas centradas en la operatoriedad de ciertas imágenes sobre la conciencia a la hora de evocar estados del alma que respondan a los intereses del manipulador. La segunda a la acción de ciertos símbolos espirituales que en su interiorización y en la apertura erótica a los mismos detonarán determinados viáticos del alma hacia su unificación.

El Renacimiento se referirá a la teurgia como magia espiritual para enredar todavía más el tema. De esta identificación de magia y teurgia surgirá la llamada magia pneumática o espiritual con todas sus técnicas mnemotécnicas basadas en el poder de las imágenes. Tal perspectiva pondrá el término “magia” en relación con la espiritualidad, la metafísica y la teología. Así las cosas, no son de extrañar los problemas que manifiestan los teóricos y estudiosos a la hora de distinguir nítidamente la magia antigua de la ciencia antigua, la filosofía y o la religión⁴. Por tanto y ante todo lo dicho, no deberá extrañarnos que las disciplinas mágicas, más allá de sus derivas más dudosas, presenten como elementos constituyentes y vertebradores de las mismas saberes de corte médico-terapéutico, psicológico, cosmológico, ontológico y metafísico que reclaman una atenta lectura a la hora de abordar el tema que nos ocupa. Y es que la magia en la Antigüedad, en la Edad Media y en el Renacimiento, desde su racionalidad, se presentó de la mano de las perspectivas epistemológicas vigentes. Hasta el punto de autoconcebirse como un saber experimental secundario y subordinado respecto de tales saberes. Así, la magia adoptará una perspectiva de estudio muy volcada sobre la praxis y la operatoriedad, estando siempre atenta a las posibles síntesis entre escuelas desde las exigencias de su praxis. Tal perspectiva, que atiende a las

³ Georg Luck, *Arcana mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano* (Madrid: Gredos, 1995), p. 35.

⁴ En este sentido tiene gran interés la reflexión que Georg Luck realiza en el prefacio e introducción de su obra *Arcana mundi*. Luck nos muestra el importante grado de interpenetración de la magia con la ciencia, la religión y la filosofía. Hasta el punto de quedar imposibilitadas categorizaciones excesivamente rígidas.

concordancias entre las diversas perspectivas sapienciales de la antigüedad clásica (platonismo, pitagorismo, aristotelismo, estoicismo, hermetismo...) desde su convergencia en una determinada praxis interior, fue postulada en la Antigüedad por el platonismo medio en autores como Alcinoos (Albino), Ario Dídimo, Antioco de Escalón o Numenio de Apamea, y está en la génesis de las grandes síntesis neoplatónicas. Quizá sea esta perspectiva hermenéutica la que permita un mejor acercamiento a la magia antigua. De tal perspectiva de integración me valdré en la exposición del presente texto.

Desde lo afirmado no deberá extrañarnos que Georg Luck afirme que “la magia como ciencia ha tratado siempre de localizar las fuerzas secretas de la naturaleza, sus simpatías y sus antipatías”, o que los “*magi* eran científicos (*physikoi*)”⁵. Con todo, tanto Luck⁶ como otros especialistas, como es el caso M. P. Nilsson⁷, consideran que en la magia quedaría subordinado todo conocimiento a la intencionalidad tecno-operatoria que la caracteriza. Los vínculos entre magia y ciencia no deben extrañarnos en demasía, ya que son los propios historiadores de la ciencia los que constatan el origen de la ciencia y la tecnología modernas en disciplinas tales como la magia o la alquimia. De hecho, cualquier libro sobre historia de la ciencia en los siglos XVI y XVII la hará ir de la mano y surgir desde la magia y el misticismo. En este sentido, un interesante tema de estudio es el del régimen de relación entre la magia, la tecnología y las ciencias físicas. Y es que desde la magia difícilmente se podrá distinguir ésta de las ciencias modernas en la medida en que queden subordinadas a sus desarrollos tecnológicos. De hecho la magia no es sino poder y dominio respecto de un objeto, o mejor dicho, respecto de algo objetivado y cosificado desde un determinado modo de comprensión. Si ésta fuera la tendencia dominante en las ciencias contemporáneas, insertadas a fondo en las exigencias del mercado y reducidas a meras tecnociencias, tal y como denuncian muchos filósofos de la ciencia, difícil sería distinguir conceptual y teóricamente las ciencias contemporáneas de la magia antigua⁸. Y más aún si concebimos al modo de Jámblico que las meras artes o técnicas (*techne*) centran su bagaje en conocimientos de causas que no remiten a plano alguno de totalidad o sentido⁹. Para este intérprete privilegiado del neoplatonismo, meras técnicas, como es el caso de la medicina o la magia, a lo sumo describirán procesos, más nunca podrán dar cuenta de sentido alguno, con lo que nunca podrían ser calificadas como científicas. En este sentido, no nos debería caber duda alguna de que, para los sofisticados y cultos magos del Helenismo o del Renacimiento, la faz tecnológica del mundo moderno, con todos sus grandes logros, sería considerada como un hipertrofiado desarrollo de la magia. Tal conceptualización no les vendrá de la mano de proyección emocional alguna ante los fastos de la técnica, como acaso haría una supuesta mentalidad primitiva, sino de la sobria, tranquila y medida aplicación de sus referentes intelectuales.

Sirva todo lo dicho para delimitar lo que intento expresar. Si bien la magia antigua presenta evidentes diferencias respecto de la ciencia y tecnología modernas, al no quedar éstas referidas esencialmente a una operatividad sobre el alma, lo cierto es que desde el modelo sapiencial esbozado no debe caber ninguna duda de que el desarrollo de las ciencias modernas sería necesariamente visto como un detenimiento hipertrofiado en las posibilidades mágico-manipulatorias de las ciencias físicas. Los magos antiguos, basándose en los modelos gnoseológicos y psicológicos vigentes, orientaban tal operatividad sobre el mundo físico

⁵ Georg Luck, *Arcana mundi*, p. 41.

⁶ Ibid.

⁷ M. P. Nilsson, *Greek piety* (New York: Norton, 1969), p. 14-15.

⁸ Son muchas las voces que se alzan en el marco de la reflexión filosófica contemporánea sobre la ciencia denunciando la deriva, o incluso la raíz, estrictamente tecnológica de la ciencia moderna. Tales críticas van desde los que critican las pretensiones de objetividad de las ciencias modernas desde su estricto carácter tecnocientífico (Feyerabend, lecturas radicalizadas de Kuhn, postmodernidad) hasta los que constatan su creciente subordinación a los intereses de los circuitos de producción y consumo.

⁹ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* (Madrid: Gredos, 1997), III, 26.

desde lo psíquico y sobre la base de la correspondencia entre el mundo físico y los mundos interiores. En todo caso, la manipulación, la cosificación y la operatoriedad que esgrime la tecnología moderna les haría divisarla como una magia extraña y singular. La especialización del mago en lo puramente psíquico no debe extrañarnos, ya que los magos bebían de los modelos epistemológicos vigentes, y éstos daban total prioridad a las praxis interiores de realización de las potencias del alma. De ahí que los magos, tautológicamente, se centraran en la operatoriedad sobre el alma y la psique como medio de incidir sobre lo real. Por eso los magos explorarán sobre todo “sus estados y expresiones conscientes e inconscientes”¹⁰ como medio de incidir sobre lo real sobre la base de la continuidad entre psique y cosmos.

La magia se nutrirá así de toda la psicología antigua estoica, platónica, aristotélica, de la mnemotecnica, del hermetismo, del poder evocador de las imágenes y de la capacidad de éstas de servir estados del alma. Tal será su tremendo poder: la activación y evocación de todo aquello que contiene un alma.

De la cuestión del alma: la continuidad psique-cosmos

Delimitar el paradigma psicológico de las sabidurías antiguas sobre el alma nos lleva necesariamente a una reconsideración del sentido y significado de lo psicológico. La psique, entendida como alma, no sólo devuelve su significado al sentido helénico y tradicional de la palabra¹¹, sino que alumbró un modelo de entender la psicología en la que ésta es indesligable de la propia realidad que se percibe y conoce. De tal suerte que la propia salud y equilibrio irán de la mano de la percepción sensible e inteligible de los equilibrios del propio cosmos. Por eso, todo discurso sobre el alma será un discurso que indique un determinado sentido de lo humano en relación con el universo, con la trama de la vida, con sus haces de causalidad y con las resonancias internas al alma que genere todo aquello, de ahí que la psicología vaya de la mano de la ontología y de la teoría del conocimiento. No habrá pues, desde la perspectiva apuntada, un yo interior, aislable y objetivable, del que venga a tratar la “psicología”. Contrariamente a ello, todo saber sobre el alma deberá dar cuenta del grado de realización de las potencias cognoscitivas del alma en su proceso de adaptación dialéctica y de integración de la vida. Por esto mismo la psicología antigua, teniendo por especialidad el despliegue de esas potencias cognoscitivas, será indesligable de los diversos modos de conocimiento del cosmos en tanto sello del grado de salud de la propia alma. Así, desde la capacidad de totalización e integración desplegada por su capacidad cognoscitiva, el alma pasará a considerarse un espejo de los diversos perfiles del macrocosmos y, en esa medida, microcosmos que refleja tal macrocosmos. El alma será así parte integrante de la trama de la vida y su manifestación. En este sentido, los *hermetica* nos dirán que “todas las cosas existen mediante la dualidad cosmos-hombre”¹². Tal será la capacidad generativa del alma humana. Por tanto, ni al cosmos le serán ajenos los estados del alma a la hora de desvelar sus diversos perfiles, ni al alma le serán irrelevantes los modos en los que el cosmos se dé a la conciencia. En palabras de Titus Burckhardt, el universo en tanto macrocosmos y el alma en tanto microcosmos, “se corresponden mutuamente, son un reflejo el uno del otro, y lo que hay en uno debe hallarse también, de algún modo, en el otro... aunque teóricamente ambas partes o

¹⁰ Georg Luck, *Arcana mundi*, p. 41.

¹¹ “Psique” viene del griego “psiche”, es decir, alma. Este término griego está emparentado con la respiración y, en esa medida, con aquello que anima y confiere un sentido a la totalidad trenzada por el cuerpo, las facultades sensoriales, intelectivas y la vida de éste. En este sentido el alma sería el propio plano de animación del cuerpo, la noción a través de la cual los griegos nombraron tal instancia de vitalidad que diferenciaba un cuerpo vivo de un cadáver. La obra de Erwin Rohde, la de Jan Bremmer y la de Ernst Arberman son quizá las referencias más importantes a la hora de abordar el estudio del sentido helénico y antiguo del alma.

¹² *Corpus Hermeticum*, Tratado X, 25. El *Corpus Hermeticum* puede consultarse, junto con los demás escritos herméticos, en *Textos herméticos* (Madrid: Gredos, 1999).

polos pueden diferenciarse entre sí, cada una de ellas sólo puede apreciarse en razón de la otra”¹³.

La correspondencia entre macrocosmos y microcosmos, auténtico pilar sobre el que descansan todas las praxis psicológicas de la antigüedad, tendrá como necesario correlato que toda perspectiva cosmológica, las diversas ciencias particulares, la ontología y la teología, en tanto ciencia del todo y lo Uno, tendrán nítidas correspondencias con los diversos estados del alma. Desde este punto de vista, tales saberes no serán sino símbolos dinámicos que aludirán tanto al proceso de realización interior del alma y sus potencias como a un desvelamiento interior de lo real. A lo dicho habría que añadir algo más como pilar de comprensión de la psicología antigua: la unicidad de lo real, esto es, el desvelamiento de la unidad del Cosmos y el acogimiento de todo en la Unidad y en la trama continua de la vida. De ahí el desconcertante aforismo hermético-alquímico de la *Tabla Esmeraldina*: “Lo de abajo es igual a lo de arriba”¹⁴. Y de ahí que la multiplicidad y variedad del mundo, con todos sus contrarios, no sean considerados sino como expresión de lo Uno. Sobre la base del carácter causal de la Unidad se predicará de la misma su carácter divino. Así, el conocer del alma y el equilibrio del alma encontrarán su finalidad en esa unidad que progresivamente se va desvelando en la capacidad cognoscitiva humana. Por esto nos dirán los *hermetica* que “Dios no se manifiesta sin el hombre”¹⁵. Este será precisamente el sello de la creatividad de la psique humana y de su facultad imaginativa en tanto imaginación creadora: La manifestación progresiva de lo Uno. El proceder de tal creatividad vendrá de la mano del perfil constitutivamente simbólico de las potencias cognoscitivas del alma humana. Los diversos ámbitos de experiencia y el propio mundo que percibimos dependerán de un determinado régimen simbólico y de una determinada aprehensión interna de lo real. Tal aprehensión interna servirá secciones y ámbitos de experiencia de lo real de lo más diverso. Toda imagen, todo contenido de percepción, suscitará pues en el alma un resonar específico que desvelará una determinada posibilidad o sección de lo real. Los símbolos, en tanto lenguaje privilegiado del alma, serán pues constitutivos de la vida del alma y de su grado de consciencia. De la purificación de las capacidades cognitivas del alma humana, más allá de sugerencias o proyecciones de orden psicoemocional, dependerá que los regímenes simbólicos percibidos por el alma respondan a la apertura de ésta al sentido unitario de lo real en la multiplicidad del cosmos¹⁶.

La cartografía de lo real que el alma humana conocerá en su viático cognoscitivo se corresponderá con la llamada por Proclo como Cadena del Ser¹⁷. Con tal expresión se querrá significar una determinada jerarquía ontológica en la que los niveles inferiores serán generados, “iluminados”¹⁸ y comprendidos por los superiores en regímenes de unidad cada vez más onmicomprensivos. Tales niveles, a saber, el sensible, el arquetípico o intermedio y el causal o unitario, expresarán una multiplicidad integrada en la que contrarios, antagonismos y opuestos desvelarán progresivamente sus regímenes de copertenencia según ascendamos hacia la Unidad. En este sentido nos dirá Plotino: “El universo concuerda consigo mismo aunque muchas de sus partes sean antagónicas... el *logos* unitario del cosmos es constituido

¹³ Titus Burckhardt, *Alquimia: significado e imagen del mundo* (Barcelona: Paidós, 2000), p. 33.

¹⁴ Tal aforismo es recogido por la *Tabla Esmeraldina*, uno de los textos más importantes del hermetismo alquímico (y recogido en la citada obra de Titus Burckhardt, *Alquimia*).

¹⁵ *Definiciones Herméticas Armenias*, IX, 6, en *Textos herméticos* (Madrid: Gredos, 1999).

¹⁶ En lo referente al importante tema de la imaginación creadora, en tanto fantasía cognoscitiva y ontológica, creo importante mencionar las aportaciones de Henry Corbin en toda su obra. Sobre este tema es necesario aclarar que tales planteamientos lejos de abogar por un colapso de lo real en una interioridad de corte “idealista” proclamarían la apertura del alma al encuentro de la vida y la implicación de ésta en la potencia creadora del cosmos.

¹⁷ Proclo, *Teología platónica*, I, 116, 2. El término de *seira* (cadena) será utilizado en este contexto de significado por platónicos diversos, especialmente a partir de Proclo. Su uso para significar la cadena de los seres y su dependencia respecto de lo divino se remonta sin embargo a la Cadena Aurea de Homero.

¹⁸ Plotino, *Enéadas* (Madrid: Gredos, 1985), III, 3, 4, 9.

por contrarios, toda vez que semejante contraposición es la que constituye su estructura y su esencia. Porque si no fuera múltiple tampoco sería total ni sería *logos*¹⁹. Del Uno o *Nous*²⁰ divino, del que nada se podrá decir excepto constatar la tensión unificadora y creadora que expresa, se desglosará una díada originaria en virtud de su tremenda potencia creadora. Tal será la materia en tanto pura receptividad a la sobreabundancia creadora de lo Uno. En palabras de Platón, un espacio “que proporciona sede a todo lo que posee un origen”²¹. La impresión en la materia sin forma de las potencias creadoras de la Unidad exigirá de un mundo intermedio o inteligible de arquetipos eternos, los *eide* o inteligibles, que sirvan de causa, modelo y finalidad en este proceso de encarnación o impresión de las potencias divinas en la materia. Las formas eidéticas²² serán así las esencias que confieren unidad y figura a las formas del mundo sensible, en palabras de Platón²³, “la naturaleza misma de las cosas”²⁴.

El tiempo será, en virtud de lo afirmado, el proceso por el que tales arquetipos eternos llegan a ser en la materia. A este proceso responderá el cosmos sensible, que como tal estará abocado a los diversos modos de escisión inherentes a este proceso de llegar a ser. Tales escisiones en realidad dinamizarán el proceso creador revelando su régimen de copertenencia en el mundo eidético. En palabras de los *hermetica*, “la repercusión de los opuestos es la que genera la estabilidad del movimiento”²⁵. Así las cosas, los opuestos vehicularán unos regímenes de causalidad que, lejos de escindir el cosmos, lo integrarán en una inmensa red de interdependencias y complementariedades.

El deseo o *eros* será clave en el proceso cosmológico descrito al constituirse como auténtico motor de este movimiento de generación hacia el ser. En este sentido, todo encontrará su identidad en el deseo, la alteridad y en la red integrada de la vida. Con todo, ese deseo deberá saber orientarse desde su sintonía con la esencia de cada ser. Se tratará, por tanto, de que los seres dirijan su deseo sobre la base de la plenitud de su propia naturaleza y en sintonía con sus arquetipos eidéticos. De ahí que cada viviente requiera que su *eros* responda a los modos de integración en la vida que le constituyen y dan plenitud. Por lo que se refiere al hombre, según oriente su *eros* hacia su esencia cognoscitiva su experiencia de lo real evolucionará o se quedará bloqueada a lo largo y ancho de la cadena del ser. Este viático

¹⁹ Plotino, *Enéadas*, III, 2, 16, 49.

²⁰ Calificar al Uno como *Nous* responde a la propia terminología de los *hermetica* o, por ejemplo, a la de un Aristóteles. En realidad da cuenta de la relación de esa Nada completamente trascendente, en tanto intelecto creador, con su manifestación. Análogamente, llamarlo Uno da cuenta de su potencia unitaria, o llamarlo Bien, al modo de Platón, lo significa desde el sentido que a todo otorga. Referirse a él como al Vacío más allá del todo, al modo de los estoicos, dará razón de su ausencia de forma.

²¹ Platón, *Timeo*, 52b.

²² Los *eide* son asimilables a los *logoi spermatokoi* de los estoicos.

²³ Acaso la errancia más grave de las lecturas ilustradas de Platón haya sido aquello del dualismo y desatender la íntima conexión entre los *eide* y el mundo sensible. En palabras de Giovanni Reale, “nos encontremos ante un mero prejuicio teórico que hay que evitar cuidadosamente si se quiere entender bien a Platón. La intelección de los *eide*, según Reale, desvelará “una dimensión distinta de la realidad, un plano de la propia realidad nuevo y superior” que como tal estará investido de lo propio de los *eide*, a saber, eternidad y acogimiento en la Unidad. (Giovanni Reale. *Por una nueva interpretación de Platón*. Ed Herder, p. 190 y sig). El propio Reale, en la línea de lo dicho, aportará la relación elaborada por Ross que recoge las referencias a los *eide* en el *corpus* platónico mostrando a las claras como el propio Platón se refiere a los mismos en un sentido tanto inmanente como trascendente. Lejos de contradecirse este carácter inmanente y, al tiempo, trascendente de los *eide* vendría dado por el hecho de que los *eide* darían cuenta del ser de cada cosa, es decir, de la instancia ordenadora o polo atractor que serviría el plano de integración de cada cosa. Tal instancia lejos de constituirse como un elemento sensible más, lo haría en tanto cualidad que plenifica y congrega un determinado conjunto en tanto unidad o hénada (el propio Platón califica a los *eide* como hénadas o unidades en *Filebo* 15A6). La interpretación de Reale, más allá de que satisfaga a todos en sus explicaciones, creo que a las claras pone de manifiesto lo ligero de atribuir a Platón el dualismo craso que, a veces, se le ha atribuido.

²⁴ Platón, *República*, 490b.

²⁵ *Corpus Hermeticum*, Tratado IIB, 7.

hacia la salud y la plenitud responderá a la integración del *eros* del hombre y su intelecto²⁶, o lo que es lo mismo, al refinamiento del deseo en el conocimiento. Por esto mismo nos dirá Aristóteles que deseo e intelecto serán los principios del movimiento²⁷. En este sentido, todo deseo humano no será sino sucedáneo de ese único *eros* capaz de reintegrarle en la red continua de la vida. El hombre anhelará unidad y unificación, y este anhelo acaso sea el más profundo anhelo del hombre, el deseo de todo deseo, la más íntima motivación. Por esto mismo magia y teurgia se constituirán como psicologías del *eros* y desde un profundo conocimiento de las pulsiones eróticas del hombre y de su constitución misma en y por el *eros*. Esta psicología erótica en absoluto ignorará las diversas secciones de lo real y los diferentes ámbitos de experiencia que sirven las diversas pulsiones eróticas. El *eros* será pues ese motor por el que el alma se remontará a lo largo de la cadena del ser y desde el que generará experiencias del mundo de lo más diverso. La belleza que expresa la unicidad de los opuestos será la finalidad de ese *eros*. Así, la percepción de la belleza se corresponderá con la salud del alma y la manifestación de la Unidad.

Desde la eternidad eidética el tiempo, el movimiento y los contrarios serán pura apariencia. Desvelar los antagonismos como mera apariencia e integrarlos en una conciencia sublimada será lo que describa la pauta dialéctica de la evolución del alma. Así, desde lo eidético sólo existirá la eternidad eidética de los arquetipos inmutables. Por eso la culminación del cosmos sensible será el cosmos inteligible, y por eso lo sensible culminará perceptivamente en lo inteligible. Tal culminación dará cuenta del carácter meramente aparente de lo sensible al margen de lo inteligible. Lo mismo cabrá decir de los autismos imaginarios del alma que ésta será capaz de proyectar sobre la experiencia sensible del mundo y que abismaran a la psique a mayores niveles de escisión.

Con todo, habrá un nivel superior, el estrictamente metafísico, que dará cuenta de esa Nada divina o Vacío, “a-esencial”²⁸, en la que todo es acogido y a la que todo remite su esencia y plenitud. En este sentido Jámblico nos dirá “cómo la Nada, por decirlo así, se encuentra lo gobernante en lo gobernado, pues ningún intervalo temporal, ni extensión espacial, ni división en partes, ni ninguna otra equivalencia similar se producen en presencia de los dioses”²⁹. Expresiones como Nada o Tiniebla sobre-esencial querrán expresar su carácter completamente transcendente. De esta manera no estaremos ante la existencia de un determinado ente creador sino ante una instancia que acoge, que confiere sentido, y que paradójicamente es pura Nada para los sentidos. Considerado desde tal nivel de realidad todo será mera apariencia o *phantasma*, y Nada será, ya que todo tendrá remitido su esencia a esta Tiniebla Divina más allá de la esencia y la existencia.

La materia, que sería considerada desde el plano eidético como “inteligible”³⁰, “pura y divina”³¹, al modo de Plotino o Jámblico, se consideraría pura receptividad y, por tanto, en sí, pura Nada desdoblada de la Nada. La continuidad entre divinidad y materia será el fundamento sobre el que reposen las potencias del alma humana y la imaginación creadora del hombre, ya que sólo desde la sacralidad de la materia ésta podrá acoger la plenitud divina de las formas. El alma discernirá pues lo divino en las formas y el carácter sagrado de la materia³² como sello de su plenitud. Respecto de esta materia divina, la materia sensible,

²⁶ La antigüedad greco-latina no concibió en sus modelos epistemológicos la diferencia entre teoría y praxis, al entender la verdad en relación con la vida del alma.

²⁷ Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 1994), 433a 10.

²⁸ *Corpus Hermeticum*, Tratado Iib, 5.

²⁹ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, I, 9.

³⁰ Plotino, *Enéadas*, II, 4, 10.

³¹ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, V, 23.

³² Sobre la sacralidad de la materia tiene especial importancia la aportación del estoicismo –cf. *Los estoicos antiguos: Zenón de Citio, Aristón de Quíos, Apolófanes, Hérido de Calcedonia, Dionisio de Heraclea, Perseo de Citio, Cleantes, Esfero* (Madrid: Gredos, 1996), frag. 128-138– y del platonismo a través de autores como

responderá al proceso de impresión de las formas sobre ella, esto es, al tiempo. Consideremos que en realidad el tiempo no es sino el proceso del alma en virtud del cual ésta despliega su capacidad cognoscitiva haciendo consciente y manifestando el carácter divino del Todo. Este proceso no será sino la liberación de la ignorancia. De ahí el carácter de mera apariencia de las tensiones de contrarios que indican tal proceso y, por tanto, de la propia materia sensible como tal. En realidad el tiempo será el tiempo del alma, en su función creadora de manifestar lo divino.

Lo dicho sobre la materia nos lleva a uno de los fundamentos más importantes de la magia y de la psicología antigua. La capacidad de entender, integrar y sentir internamente las energías divinas de la materia como el eje de la salud del alma. Desde el desvelamiento en la conciencia del carácter sagrado de todo cuerpo a través de la percepción sus *energeias*³³ divinas, trascendiéndose la oposición hombre-mundo. Esta instancia divina que enhebra la materia atravesándola como “la miel a los panales”³⁴ será la que anime el proceso generador de todo cuerpo, y al cosmos entero, dando cuenta de una trama unitaria. Desde su perspectiva todo será afín y continuo, y todo remitirá a la ubicuidad de lo divino. De tal dimensión de unicidad, afinidad o *sympatheia* universal, en la propia materia, dará cuenta el *pneuma*. De él dependerá la continuidad entre psique y cosmos, ya que la propia alma estará formada por *pneuma*. Este plano continuo se expresará a través de las propias leyes del cosmos, de sus haces de causalidad y también de las tensiones de los contrarios. Percibir en la conciencia del *pneuma* unificará el alma e integrará ésta con el cosmos más allá de toda oposición posible. Dependiendo del grado de realización cognoscitiva alcanzado por el hombre esa concordia universal dejará paso a toda una cartografía de sintonías y rechazos que expresarán la mayor o menor capacidad del alma de sintonizar con el *pneuma* subyacente a formas³⁵ y cuerpos.

De la capacidad, más o menos desarrollada, de la conciencia humana para integrar y percibir internamente el *pneuma* de los cuerpos dependerá otro concepto fundamental para la magia: el de *dynamis* o poder. Una *dynamis* plena supondrá una capacidad plena de integrar la conciencia desde la percepción de la divinidad de la materia. Desde la *dynamis* plena todo será afinidad, manifestándose la inter-relación de todo como filía, unidad, concordia cósmica y, en esa medida, integración del alma. No ser capaz de percibir e integrar tal trama unitaria supondrá que ésta se experimente desde las oposiciones de contrarios y la diferencia de las formas. De esta manera, la *sympatheia* universal tendrá dos caras. Por un lado, la continuidad e inter-relación de lo real, y por otro, el carácter complejo y paradójico de esta continuidad capaz de asentarse desde las tensiones de contrarios y los haces de causalidad inherentes a los mismos. Las repercusiones de lo dicho respecto del alma humana son importantes, y sobre tales repercusiones operará directamente toda forma de magia o teurgia. Así las cosas, el mago, plenamente consciente de la inter-relación de todo, también lo será de las diferentes cartografías psíquicas y de conducta que surgen del grado de evolución, más o menos unitario, de la conciencia. Buscando la magia manipulativa el control del deseo y la previsibilidad de la conducta encontrará su herramienta más importante en la operatividad sobre los mundos interiores del alma, precisamente por su capacidad de generar desde sí una determinada experiencia del mundo y, por tanto, un perfil de la conducta y el deseo.

Calcidio en su *Comentario al Timeo* (290 y sig.).

³³ *Energeias*. Tomo esta expresión de Gregorio Palamas a la hora de significar la presencia inmanente de lo divino en las formas y en la materia.

³⁴ Zenón de Citio; cf. *Los estoicos antiguos*, frag. 245.

³⁵ En la misma línea Aristóteles ya había considerado el alma intelectual recubierta de *pneuma*. Si bien Platón no utiliza el concepto de *pneuma*, éste fue completamente adoptado por su escuela. Las doctrinas sobre el *pneuma* tendrán enorme importancia en la antigüedad. Tanto será así que de la capacidad de integrar el *pneuma* dependerá la propia salud y la vitalidad psicofísica. El *pneuma* sería pues el espíritu vivificador de todo cuerpo, y del alma misma. El despliegue perceptivo del alma dependerá por tanto de la apertura a la propia realidad pneumática del alma.

Consideremos que lo que supone esta capacidad para integrar e inteligir el *pneuma* es, sobre todo, la sublimación de toda oposición posible a la conciencia en el desvelamiento de la unicidad del cosmos. De ahí que la sublimación del cosmos unifique la conciencia humana y la invista de un enorme poder y de una enorme libertad. Ser capaz de hacer consciente la evanescencia de contrarios y antagonismos será pues el gran escenario de liberación o *lysis* del alma. No activar estas potencias pneumáticas, innatas al alma, arrojará ésta a la experiencia de los contrarios como contrarios y, en esa medida, a la frustración, al dolor y a la insatisfacción. En realidad ambas perspectivas darán cuenta de la afinidad de psique y cosmos. Una lo hará desde el conocer y la otra desde la ignorancia. De esta manera, la magia espiritual o teurgia buscará el re-equilibrio y la unificación del alma desde esos enlaces capaces de nutrir el alma en la belleza y de no dispersar su capacidad pneumática. En palabras de Plotino, “la teurgia permite demostrar la *sympatheia* en el universo, su unicidad, y utiliza la *dynamis* que fluye a través de las cosas estando en conexión con ellas”³⁶.

La magia manipulativa utilizará toda esta cartografía de apegos y rechazos con la finalidad de establecer un determinado régimen de control. Sobre la magia manipulativa el propio Plotino nos dirá: “la verdadera magia consiste en la Amistad y la Discordia que alternan en el universo... como hay hombres que lo conocen a fondo... actúan unos sobre otros”³⁷. La *dynamis*, por tanto, responderá al preciso conocimiento de ese proceso desde la realización cumplida de un determinado estado del ser. No en vano Sinesio de Cirene nos dirá que las facultades perceptivas plenas y la pureza del propio *pneuma* son el escenario privilegiado de la magia y de la adivinación³⁸. Sólo desde las mismas se conocerá el proceso de lo humano y, en esa medida, aquello que lo detiene y aquello que lo dinamiza. Todo estará, pues, relacionado con todo.

La palabra *phantasma*³⁹, generalmente traducida por imagen, da perfecta cuenta de la complejidad de la Cadena del Ser y de la paradójica interconexión de sus planos. El griego *phantasma* tiene un doble sentido que supera su equivalente castellano. Por un lado, el *phantasma* será un mero parecer. Este sentido expresará a la perfección como respecto del nivel superior el inferior es completamente re-integrado y, en tanto tal, mera apariencia. Por otro, *phantasma* es también un aparecer, es decir una irrupción y una expresión simbólica de ese nivel superior en el inferior. De ahí que la Tiniebla Divina, como tal, sea inexpresable y, paradójicamente, encuentre su expresión simbólica en las formas que contiene. Así, respecto de lo Uno, y en cierto sentido, el universo no sería más que una mera apariencia, siendo lo real, exclusivamente, la Tiniebla divina. Más en otro sentido, el universo sería símbolo, manifestación y expresión de la potencia creadora de esa Tiniebla Divina⁴⁰. Lo mismo cabrá decir del universo sensible respecto del inteligible. Por esto mismo el cariz *phantastico* de lo real y del conocimiento en tanto *phantasia* creadora. Consideremos que desde el nivel casual o unitario el conocer, quien conoce y lo conocido no es más que símbolo de la unidad y en sí mera evanescencia.

El hombre dará así cuenta de la impresión de las formas en el mundo sensible y del proceso de retorno hacia el Uno a través de lo inteligible. Consideremos que la cadena se muestra como un viático de manifestación y exteriorización de una determinada potencia

³⁶ Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 26.

³⁷ Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 40.

³⁸ Sinesio de Cirene, *De Somniis*, 132b.

³⁹ La ambigüedad de la palabra *phantasma* hará que, en la tradición platónica, según los contextos, ésta venga a significar carácter simbólico o la mera evanescencia. Aristóteles, por ejemplo, en el *De Anima* establece el carácter *phantasmatis* de todo conocimiento. Una familia de sinónimos y palabras afines cumplirán una función análoga. Así, *eidolon* se referirá siempre a la dimensión de apariencia. *Symbolon*, *sema*, *synthema*, *semeion*, sin embargo, tenderán a poner de relevancia esa dimensión simbólica. *Eikon* se utilizará indistintamente según los contextos.

⁴⁰ Tomo esta expresión de Dionisio Aeropagita. Su obra es una de las cumbres de la teología mística cristiana.

creadora y al tiempo de retorno e integración en tal potencia creadora. Esto supondrá que todo esté necesariamente remitido a la totalidad del proceso y a los modos en que éste se declina. Así, todo remitirá simbólicamente y simultáneamente a los diversos niveles de la cadena del ser. De lo dicho se deducirá otro de los principios operativos de la magia. Me refiero a las correspondencias y resonancias de toda acción. De ahí que la magia preste especial atención a las correspondencias simbólicas y a los haces de causalidad que rigen la evolución de la vida del alma. Sus acciones tratarán de desencadenar determinados efectos desde tales conocimientos. La teurgia prestará especial atención a cómo una determinada acción puede de por sí hacer resonar el origen, la Unidad y los arquetipos eidéticos. La magia manipulativa trabajará con imágenes con la finalidad de que éstas detengan o precaricen el proceso integrador de la conciencia. El operador, limitando así la conciencia del hombre y prefigurando sentires y conductas, perseguirá algún tipo de rentabilidad. El alma, sus imágenes, sus deseos y sus pasiones, tendrán por tanto una determinada capacidad de cristalizar materia, una determinada capacidad de acción sobre lo real y una determinada capacidad cognoscitiva. Del viaje y los avatares del alma a lo largo y ancho de esta Cadena del Ser dará cuenta la psicología antigua.

La psicología antigua como imaginación creadora

La percepción, la intelección y su carácter creador serán para la psicología antigua el verdadero epicentro de la vida del alma. Así, hablar de la psique del hombre será hablar de lo real y de lo aparente, de las imágenes en tanto símbolos y apariencia, de la percepción e intelección de las formas en la materia, en definitiva, de la sujeción e integración del hombre en la trama de la vida desde la realización de sus capacidades cognoscitivas. Hasta el punto que la salud y el equilibrio interno irán de la mano de esa visión nítida de lo real. Análogamente, la enfermedad y el desequilibrio irán de la mano de una visión alienada que tome como real lo aparente. Consideremos que, para todos estos modelos, las sensaciones desvelan el proceso de encarnación de las formas del mundo intermedio en la materia, y la intelección y los sentidos internos la integración en el mundo intermedio o eidético del mundo sensible. De esta manera, la desconfianza hacia lo sensible, antes que a un repudio del mundo, responderá a que lo sensible, al margen de lo inteligible, desvela un universo escindido. Por esto mismo lo sensible deberá culminar y encontrará su plenitud en lo inteligible. Intelección y sensación estarán por tanto “íntimamente unidas sin posible distinción”⁴¹, ya que en el hombre “sentir e inteligir se dan al unísono”⁴². Ambas dependerán del registro previo en el alma de esas formas y arquetipos eternos del mundo intermedio que sirven de patrón a las formas materiales. En este sentido Plotino, en la sección siete de la *Enéada* IV, nos dirá cómo el alma se lanza a ordenar, producir y crear conforme a los seres que vio en el *nous*, y a continuación, en la siguiente sección, expone cómo la tarea del alma es la culminación de lo sensible en lo inteligible, siendo ambas facultades perceptivas del alma. De ahí que todo conocimiento, aún el sensible, sea recuerdo o *anamnesis* en la medida en que intelección y sensación sirvan, sobre la base de ciertas pautas innatas, el conocer creador del alma. La intimidad generadora entre sensación e intelección será tal que el propio Plotino nos dirá que “las sensaciones son intelecciones oscuras mientras que las intelecciones son sensaciones claras”⁴³.

En realidad el conocimiento de lo inteligible no cambiará nada “la experiencia del mundo, por lo menos en el campo de los hechos. Sin embargo determinará esencialmente la

⁴¹ *Corpus Hermeticum*, Tratado IX, 1.

⁴² Op. cit.

⁴³ Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 7.

asimilación interior de estos”⁴⁴. De tal recepción interior dependerá una cualidad especial de la existencia que muestre la plenitud ontológica de las formas. El alma reflejará por tanto, desde el despliegue de sus facultades perceptivas, la sección de lo real que experimenta. Manifestar las diversas secciones de la cadena del ser y los modos en que estas secciones se dan será, pues, la divisa de su potencia creadora. No estaremos ante un mero idealismo antropocéntrico. Se tratará antes del encuentro entre espíritu y materia y de su cópula en el alma del hombre. La última remisión de toda esencia a la Nada divina convertirá el Todo, y todas las cosas, la psique y el cosmos, en el específico régimen de una *phantasia*, cognoscitiva y creadora. Todo así será *phantasia*, aunque una *phantasia* que se remite simbólicamente al Vacío divino.

Del grado de unificación del alma dará razón la integración armónica de su estructura ternaria. Tal estructura ternaria expresaría una cartografía del alma integrada por lo estrictamente corporal o vegetativo, lo pasional, y lo puramente intelectual o espiritual. De esta manera, lejos de establecer escisiones entre cuerpo-alma o materia-espíritu, se apostará por un horizonte de integración de los acontecimientos de la vida psíquica. Lo intelectual responderá a las capacidades cognoscitivas del alma de cara a la percepción de modos crecientes de totalidad o de copertenencia de contrarios. De este modo el alma intelectual será el *hegemonikon*⁴⁵ o principio rector del alma humana. Su predominio se traducirá en su aquietamiento y en la unificación de la totalidad del alma. Así podrá reconocer lo eidético del cosmos desde la impresión que en sí porta de tales arquetipos eternos. Un alma escindida y revuelta por las pasiones bloqueará ese aquietamiento que permite la percepción inteligible. En este sentido, el platónico Plutarco de Queronea comparará el *pneuma* del alma con un espejo capaz de reflejar las formas inteligibles dependiendo de la no interferencia de su capacidad reflectante⁴⁶, y el estoico Epicteto, en la misma línea, nos dirá: “Así como las cosas que están a la orilla de un agua clara se reflejan en su límpida superficie, igualmente los objetos exteriores vienen a reflejarse en nuestro *pneuma* del alma, de lo cual resulta que están influidos por el estado actual de este *pneuma*”⁴⁷.

Lo corporal o volitivo responderá a los deseos naturales, y lo pasional a las emociones que nos suscita la experiencia del mundo. De lo pasional dependerá una determinada percepción sensible del mundo, de ahí que esta parte del alma también reciba el nombre de alma sensitiva. Ambas quedarán perfectamente integradas y satisfechas en la totalidad del alma desde la primacía del alma intelectual. Desde su primacía lo sensible encontrará su plenitud en lo inteligible, y las pasiones, lejos de convulsionar el alma, responderán a emociones integradas en el *logos* insertas en un equilibrio emocional⁴⁸ ajeno al poder de tales pasiones. Los propios deseos corporales encontrarán su plenitud en un estado perceptivo iluminado incapaz de cuestionar la primacía de lo intelectual. Desde tal concordia el alma alcanzará su unificación y llegará a ser una totalidad en la que se integren el cuerpo y sus deseos, el carácter con sus emociones, y el intelecto desde su apertura al *pneuma* o espíritu de la totalidad. La consecuencia de que el hombre no se gobierne desde el alma intelectual y lo haga desde sus pasiones o deseos naturales tendrá como resultado la escisión del alma, el

⁴⁴ Titus Burekhardt, *Alquimia*, p. 37.

⁴⁵ *Hegemonikon* es un término de origen estoico e integrado por la tradición platónica. Análogamente la tripartición del alma también será acogida por el estoicismo. No olvidemos el común origen socrático de ambas tradiciones.

⁴⁶ Plutarco, *De defecto oraculorum*, 41, 432f y sig.

⁴⁷ Epicteto, *Pláticas* (Barcelona: Alma Mater, 1965), III, 2, 20.

⁴⁸ Los estoicos, lejos de apostar por un *rigor mortis* emocional, apostaban por el no movimiento del alma por las pasiones y por el aquietamiento de la misma en un intelecto capaz así de captar los arquetipos eternos desde la impresión de los mismos en el propio *pneuma*. En este sentido, de hecho las pasiones serán para Zenón de Citio no todo sentir del alma, sino las pasiones inmoderadas y contrarias al *logos* (*Los estoicos antiguos*, frag. 327 y sig.). En la misma línea, su discípulo Aristón de Quíos admitía la virtud como el término medio del que se dimana la serenidad y el autodomínio (op. cit., frag. 450).

permanente conflicto interior y la experiencia de un mundo en permanente escisión. Gobernarse desde el intelecto, lejos de renunciar a la fuerza de *eros*, liberará su capacidad integradora.

La unificación del alma será el correlato de su viático cognoscitivo. El alma unificada se elevará dialécticamente sobre la apariencia y percibirá internamente la copertenencia los antagonismos y la unicidad de lo real. Esta pauta evolutiva para el alma, de carácter integrador y dialéctico se basará en la discriminación entre lo real –la unicidad– y lo aparente –los contrarios–. En este sentido nos dirá Platón que el dialéctico será quien “tenga el poder natural de ver lo Uno y lo múltiple”⁴⁹. El encuentro con la dualidad y los contrarios será la garantía de que tales potencias cognoscitivas, capaces de discriminar la realidad unitaria de la apariencia dual, tiendan a su activación. Los contrarios y el acoso de la dualidad exigirán del alma humana, en tanto necesidad adaptatoria, la realización de la copertenencia e integración de contrarios y antagonismos, y la intelección de niveles de realidad cada vez más unitarios a lo largo y ancho de la Cadena del Ser. En realidad la experiencia de la escisión expresará la integración sin fisuras de la ignorancia en el Todo. Paralelamente la belleza desvelará la irrupción en la conciencia de una Unidad siempre vigente.

De esta manera la belleza y su poder para unificar el alma será la expresión invisible⁵⁰ tanto de la continuidad entre psique y cosmos como de la unicidad de todo lo real. En este sentido nos dirá Aristóteles sobre el intelecto divino y su irrupción en el alma: “De un principio tal penden el Universo y la naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar... pues su actividad es placer”⁵¹. Así, el enamoramiento de la belleza será la gran terapia del alma.

El proceso de la conciencia vendrá definido por su carácter permanentemente abierto en la realización de niveles cada vez más omnicomprensivos de totalidad y, en esa medida, por la ilimitada plasticidad de la misma. Así, la conciencia y el desafío de la personalidad como proceso unificador del alma será entendido en tanto acogimiento e integración dialéctica. Toda identificación, apego o afección por tales estados, toda pérdida del sentido de la propia plasticidad, toda vacilación en ese permanente proceso de apertura fosilizará el proceso de la personalidad en una determinada imagen del mundo tal viático de ascensión dialéctica. De esta manera, ese silencio del que nos hablan los textos herméticos será la desnudez y desasimiento del alma de todo lo que no es ella misma, esto es, *pneuma*, receptividad y apertura a la intelección de los inteligibles, a la primacía de lo intelectual, a la ascensión dialéctica y a la Unicidad de lo múltiple. Este será pues el trasfondo de esa “sabiduría inteligible en el silencio”⁵² de la que nos hablan los *hermetica*.

Nada, ni apegos ni afecciones ni fijaciones, deberán por tanto conferir rigidez o bloquear esa permanente plasticidad capaz de reflejar la esfera de los arquetipos eternos y de hacer irrumpir la Nada divina en el seno del alma. Así, según Aristóteles, “lo inteligible ha de estar en el intelecto del mismo modo que una tablilla en la que nada está escrito”⁵³. Sólo así las impresiones innatas de los *eide* en el *pneuma* del alma podrán desplegar la percepción inteligible. De esta templanza interior⁵⁴ se derivará la plasticidad, la integración y la unificación del alma que hará resplandecer los inteligibles. De tal plasticidad se derivará la capacidad para toda forma, es decir, para integrar el alma con la presencia de esa forma desde la conciencia pneumática del universo. Será este un estado tal de permeabilidad y plasticidad

⁴⁹ Platón, *Fedro* (Madrid: Gredos, 1997), 266c.

⁵⁰ Al referirme a la belleza como invisible hago contar que no es un mero objeto que se mire sino una percepción del sentido interno que la revela en la plenitud de las formas. Por eso la capacidad para sentir belleza y de saber nutrirse por ella estará muy en relación con el equilibrio y el vigor del alma.

⁵¹ Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994), 1072b 15.

⁵² *Corpus Hermeticum*, Tratado XIII, 2.

⁵³ Aristóteles, *Acerca del alma*, III 4, 430a.

⁵⁴ Este es el sentido de la *ataraxia* estoica.

de la conciencia y de capacidad para toda forma que en palabras de Máximo el Confesor “cualquier cosa que el intelecto pueda inteligir en eso mismo se convierte”⁵⁵.

Un intelecto vacío, aquietado, sin escisiones internas ni apegos conjurados desde las partes inferiores del alma, será la garantía de que esas formas eidéticas, ya inscritas en la propia alma, reconozcan la presencia inmanente de las formas eidéticas en el cosmos. Lo dicho responderá a la plenitud de las potencias perceptivas del hombre, de ahí que ver y conocer se equiparen, metafóricamente, en la Grecia clásica. Del grado de limpieza de los velos que pudieran embrutecer el proceso dependerá que el resultado sea bien más sensible, bien más inteligible.

El conocer del alma dependerá pues de su plasticidad, y de su silencio. Tal silencio del alma nos pone en el camino del expresivo silencio divino. Como correlato de la Nada y la Tiniebla del macrocosmos, más allá de toda forma y esencia, residirá en el interior del hombre esa misma Nada o silencio interior capaz de acoger las formas inteligibles o *eide*. Se tratará pues de trascender la intelección de las formas o arquetipos eternos en la propia intelección de esa Nada que inteligie. En tal estado, el alma humana no será sino esa Nada que “se inteligie a sí misma, y así su intelección es intelección de la intelección”⁵⁶. Nada inteliendo Nada y autointeliéndose como Nada. Pura Nada y pura Transcendencia como intimidad última de lo real. De este nivel de Transcendencia, más allá de la esencia, dará cuenta el Gran Misterio⁵⁷ de la Metafísica. De la mano de esta conciencia de la Nada divina irrumpe en la intimidad del hombre. Este será el sentido en el que nos diga Aristóteles que todos los contenidos de conciencia son pura imagen, apariencia y evanescencia, *phantasmata*⁵⁸ que, paradójicamente y de acuerdo a todo lo dicho, serán también condiciones de intelección y sensación. Incluso nos dirá que el intelecto también es *phantasmatis*, pura evanescencia, pura nada, y al tiempo capaz de una imaginación o fantasía creadora. Santo Tomás, en la línea señalada por Aristóteles por la que *phantasmata* son tanto apariencia respecto del Bien como realidades que expresan lo real, nos dirá que “*intelligere sine conversione ad phantasmata est (animae) prater naturam*”⁵⁹, y Guillermo de Morbecke reproducirá el fragmento de Aristóteles reseñado de la siguiente manera: “*Numquam sine phantasmate intellegit anima*”⁶⁰. Todo, formas eidéticas e intelecto, será pues pura evanescencia, mas una evanescencia que paradójicamente será símbolo vivo que expresa la potencia creadora de la Nada divina. De ahí que el conocimiento sea una *phantasia* cognoscitiva que revela la Tiniebla divina.

El estoicismo, en esta misma línea, distinguirá entre una *phantasia aiesketike*, generadora de lo sensible, y otra propia de lo inteligible, la *phantasia logikei*. La *phantasia* será así el sello de la creatividad del alma a la hora tanto de percibir como de inteligir y sentir. A la irrupción de esa Nada que todo lo revela como *phantasma* seguirá la perfección de la sabiduría, esto es, el retorno a las formas desde el perfecto estado intelectual y perceptivo conferido por la realización de tal sabiduría. De ahí la permanente tarea de integración que debe realizarse desde esa intuición de lo Uno en esa liberación o *lysis* de la que nos habla Platón. Tal estado de retorno desde la Unidad lo describirá San Agustín del siguiente modo: “Por medio del cuerpo que otrora llevamos, en cualquier cuerpo por entero, doquiera volvamos los ojos de nuestro cuerpo, contemplaremos al mismo Dios con diáfana claridad”⁶¹.

⁵⁵ Máximo el Confesor, *I Ambigua*, VI, 3.

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1074b 34.

⁵⁷ Me remito a la relevancia cognoscitiva de lo misterioso y lo místico en la Grecia Antigua en tanto apertura a lo ilimitado en la trascendencia respecto de las categorías de lenguaje. De hecho, el verbo griego del que derivan todas estas palabras, *muein*, alude a la significación del silencio.

⁵⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, 432a; 428b.

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica* (Madrid: BAC, 1988), I, q.89 a.1: “Inteligir sin la conversión en *phantasmata* es ajeno a la naturaleza del alma”.

⁶⁰ Cf. Ion P. Culiianu, *Eros y magia en el Renacimiento* (Madrid: Siruela, 1999), p. 31: “Nunca el alma inteligie sin fantasmas”.

⁶¹ San Agustín, *La Ciudad de Dios* (Madrid: BAC, 2000), 22, 29.

De esta manera, lejos de borrarse toda diferencia personal en una vacuidad absolutamente transpersonal ajena al mundo, lo personal pasará a constituirse en el marco en el que se desenvuelva la actualización de la Unidad desde la regeneración del alma en la primacía del intelecto y la plenitud de las formas.

El olvido de todo este viático interior devaluará y alienará incluso la propia experiencia sensible de las formas desde determinadas fijaciones mentales que pudieran bloquear la plasticidad de la psique en una especie de taumaturgia de *phantasmata* o imágenes mentales que retendrá la atención de un alma que así aparecerá “unida a muchas sombras”⁶². En este sentido no olvidemos que la propia percepción sensible depende de la impresión previa en el alma del hombre de las formas eidéticas. Estos velos y sugerencias responderán a los entramados pasionales que determinadas formas sensibles pueden inducir en el alma a través de la fijación en la misma de determinadas imágenes. En realidad, tales fijaciones responderán a modos fallidos de encuentro con antagonismos y contrarios. La experiencia de los contrarios, lejos de ser sublimada en esa *phantasia* o imaginación creadora capaz de responder a la demanda unitiva del *eros*, generará, en este caso, condicionamientos perceptivos específicos fruto de esas pasiones que escinden el alma. De tal manera que a esa tablilla a la que se refiere Aristóteles quedarán fijadas determinadas imágenes, viéndose bloqueada su plasticidad y capacidad para percibir los inteligibles. Así, la experiencia sensible no terminará de culminar en la inteligible, o incluso la propia experiencia sensible se verá devaluada y embrutecida desde esos entramados pasionales que centran la atención del alma y la sustraen de la atención a la experiencia sensible.

Lo dicho alterará el régimen creativo de esa *phantasia* cognoscitiva. Lejos de dirigirse ésta hacia los símbolos divinos lo hará sobre un imaginario solipsista surgido de determinados complejos pasionales. De esta manera la creatividad de la vida interna del alma servirá mundos con altas dosis de escisión, precisamente por surgir tales mundos de adaptaciones fallidas y gravosas a la alteridad y los antagonismos. La propia intimidad del alma y su capacidad para la belleza se verá alienada, y el *eros*, lejos de dirigirse sobre ésta lo hará sobre estos *phantasmata* que tendrán su origen en esas perturbaciones ocupando así el centro del alma. Las consecuencias perceptivas de lo dicho serán importantes, ya que delimitarán la propia experiencia del cosmos desde tales entramados pasionales, dando cuerpo así a toda una *imago mundi* tan específica como virtual. Por esto mismo los estoicos distinguirán entre una *phantasia katalektike* o cognoscitiva, de relevancia ontológica, y otra *phantasia akalektike* o no cognoscitiva, estéril, incapaz de dejar paso a la creatividad integradora del alma y completamente autoreferencial. La vigencia de los *phantasmata* cognoscitivos modularán la capacidad integradora de la *phantasia* humana y su participación activa en la cadena del ser como agente manifestador de lo sensible y lo inteligible. En cambio, los *phantasmata* no cognoscitivos detendrán tal proceso integrador y alienarán el despliegue de las potencias del hombre, circunscribiéndole en una experiencia autista y abocada a una permanente escisión. En este caso, el alma dejará pasar a un segundo plano lo intelectual y su unificación para escindir desde ese *eros* pasional.

El fomento de una determinada *phantasia akalektike*, desde una intención dada, será el principal material de trabajo del mago manipulativo. Desde la misma el mago trasladará modos de percepción de la propia identidad y pautas sobre cómo actuar, entender y percibir el mundo. Tal acción perseguirá una intencionalidad dada que se verá satisfecha en el marco de condicionamiento descrito. Estos condicionamientos serán el envés de los afectos y las debilidades del alma al encuentro de la alteridad.

Cleantes nos dejará bien claro cómo la expresión de estos *phantasmata* alienantes se vehicula a través de imágenes específicas que significan y expresan esas afecciones de la psique. En palabras de Cleantes, “el discurso por medio del cual rebullen los instintos y las

⁶² Jámblico, *Resumen de las doctrinas pitagóricas*, III, 29.

pasiones se manifiesta de modo alegórico⁶³, necesariamente en las obras del hombre y en sus sueños. Por esto mismo Zenón de Citio daba a los sueños el valor de expresar el estado del alma⁶⁴. De esta manera, la fijación en el alma de ciertas imágenes revolverá la estructura del alma. Tal desorden se expresará en la misma a través de más imágenes, y en la vida por su condicionamiento desde la proyección de esas imágenes en tanto a priori perceptivos de orden pasional que cosifican la experiencia sensible y restan atención a la misma. Un perfil específico de vida que todo lo congrega será lo que irrumpa de la mano de tales *phantasmata*, hasta el punto que podrán sustituir al *hegemonikon* o alma intelectual como rectores del alma. En tal caso nos alerta Jámblico del peligro que supone “hacerse semejante a las imágenes en las que ha puesto (el alma) su fe”⁶⁵. De ahí el tremendo poder de las imágenes y su relevancia en la magia manipulativa, ya que aquellas hacen resonar estados internos del hombre que determinan sus nexos con lo real y su imagen del mundo.

De todo lo afirmado se deducirá que liberarse del poder de hechizos y fascinaciones de la magia supondrá la progresiva primacía del alma intelectual, ya que sólo tal predominio será precisamente lo que impida que los *phantasmata* lleguen a arraigar en el alma. Así el alma descansará en su centro e intimidad⁶⁶.

El habitar en el mundo de este hombre alienado estará abocado al conflicto, la insatisfacción y la permanente experiencia de los contrarios desde la problematicidad intrínseca de un irrealizable deseo originado desde meras apariencias y configurado al margen del intelecto. Lo peor de todo será el lastre a la plasticidad del alma que tales *phantasmata* inducen. En el marco descrito, el sometimiento a esta *phantasia* no cognoscitiva arrojará al hombre en las manos de su imaginario más solipsista, surgido precisamente de las sugerencias, pasiones y condicionamientos que tal exposición a los contrarios suscita. No podría ser de otra manera, ya que la sintonía en Unidad del hombre con lo real dependerá en exclusiva de la realización de esa naturaleza esencial, íntima e intelectual capaz de realizar la copertenencia de los contrarios en el desvelamiento del placer de la belleza. Ahí, y sólo ahí, es donde el hombre finalmente encontrará su ser y su encaje en el mundo. La educación para esa belleza, capaz de sublimar todo antagonismo y dolor pretérito, será así el referente terapéutico por excelencia. Consideremos que la unidad de contrarios será percibida por el que la realiza como la culminación de un proceso de integración dialéctica y personal que dota de sentido toda la experiencia anterior, insatisfacción incluida. Los antagonismos y contrarios pasarán a considerarse como dinamizadores de todo proceso y de su culminación en la belleza. Un nivel de conciencia superior será el resultado de la confrontación con la dualidad y la escisión, de ahí que éstas queden integradas como una necesidad del proceso.

Es importante hacer notar que las perturbaciones derivadas de la *phantasia* no cognoscitiva, antes de una colisión sin más entre una conciencia deseante y los objetos del mundo que se desean, se trata del detenimiento de la misma en cierta imaginería mental que se genera desde la escisión y los contrarios radicalizando su experiencia. En la base estará la alteridad de los objetos del mundo y la adaptación fallida a esa alteridad que se traducirá en un determinado entramado pasional e imaginativo. Por eso la mera capacidad de percepción y vida sensible que sirve la *phantasia aiesketike* se verá también alienada desde la fijación en el alma de tales imágenes. Así, la regeneración de la percepción que supone liberar el mundo sensible del poder intermediador de esas imágenes fijadas en el alma reubicará e intensificará la capacidad puramente sensorial rescatándose así la experiencia de la vida. No olvidemos que lo sensible culminará en la percepción inteligible, las formas materiales en la *parusia* de los *eide* y el tiempo en la eternidad. En este sentido Plotino nos dirá: “por consiguiente, cuanto

⁶³ Cleantes; cf. *Los estoicos antiguos*, frag. 664.

⁶⁴ Zenón de Citio; cf. *Los estoicos antiguos*, frag. 376.

⁶⁵ Jámblico, *Resumen de las doctrinas pitagóricas*, III, 29.

⁶⁶ En este sentido: Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 42.

hay de más noble en lo sensible es la expresión de lo mejor que existe en los seres inteligibles”⁶⁷. De esta manera, lo que alienará la conciencia no serán tanto los objetos del mundo sensible sino las imágenes mentales surgidas a partir de modos de *eros* al margen del discernimiento.

La existencia de una fantasía creadora, de relevancia ontológica, que por eso no deja de ser fantasía al tiempo que creadora, no deja de llevar a nuestra mentalidad moderna al límite de nuestra capacidad de comprensión. Partimos de la tremenda represión del imaginario y de lo simbólico que se inicia con la reforma protestante y la contrarreforma tridentina, y también con el enorme sobre-esfuerzo racionalizador de los últimos siglos, fruto de tal represión del imaginario⁶⁸. Este esfuerzo racionalizador ha tendido a clausurar la vida del alma en lo específicamente “racional”, despreciándose así sus otras potencias en tanto irracionales y absurdas. Todas estas dificultades de comprensión pudieran acaso removerse tras constatar el doble sentido de la palabra *phantasmata* en griego clásico. Así ciertos *phantasmata* serán símbolos de lo máximamente real, a saber, esa Nada generadora de formas (de ahí su carácter de *phantasma*), y por eso abrirán al conocimiento y a la integración con la vida.

Finalmente consideremos que, desde toda la perspectiva psicológica apuntada, literalmente, se es lo que se desea, ya que de la proyección del *eros* en una u otra dirección dependerá la generación de modos de experiencia y texturas del alma completamente diversas. Tal será la capacidad de la psique creadora y de su *phantasia* a la hora de manifestar las diversas secciones de lo real, y es que incluso la experiencia de un mundo escindido encontrará su acomodo y su sentido en la Cadena del Ser.

De la magia antigua a una psicología imagológica

Del poder evocador de ciertas imágenes y símbolos darán cuenta la magia y la teurgia o magia espiritual o pneumática. Ambas se basarán en las simpatías y las correspondencias por las cuales determinados símbolos podrán activar ciertos estados del alma en la medida en que tales símbolos reflejen un determinado estado del ser. La doctrina de la cadena del ser y la correspondencia entre los estados de alma y cosmos servirán pues los moldes de esta pretensión, ya que se tratará de atender a las conexiones simbólicas entre diversas gradaciones o estados del ser para repercutirlos sobre el alma. Por tanto, magia y teurgia se basarán en esas interconexiones que vertebran el Todo.

La acción del símbolo vendrá dada desde esa potencia omnicompreensiva del alma tanto hacia arriba como hacia abajo, es decir, por la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos humano y las correspondencias entre las diversas secciones o planos de la cadena del Ser. *Eros* será otra de las claves del proceso, ya que del movimiento que éste detone en el alma en pos de ciertas imágenes dependerá la operatividad de las mismas y la fijación estable de éstas al alma.

La teurgia o magia espiritual tratará de purificar el propio *pneuma* mediante el recuerdo de lo divino y la recepción erótica por parte del alma de determinados símbolos e imágenes que hagan resonar el despertar de sus potencias cognoscitivas a través del cultivo de ese vínculo erótico. La psicología de Ficino, como expresión de la magia erótica, explica a la perfección este proceso por el cual el amante transfiere su identidad al amado mediante la proyección de su flujo erótico. En su amor el amante se transforma en el amado y encarna la identidad del amado. Siendo tales imágenes teúrgicas auténticos símbolos del despertar de las

⁶⁷ Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 6.

⁶⁸ El libro de Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, da perfecta cuenta del proceso histórico descrito y de cómo la censura radical del imaginario que sirven tanto la Reforma protestante como la Contra-reforma terminaron por centrar lo cognoscitivo en lo puramente racional.

potencias del alma, la transferencia de la propia identidad a la del icono amado supondrá la resonancia interior de las potencias más evolucionadas del alma y el desvelamiento de modos de intimidad más omnicomprendidos. De esta manera la identidad propia evolucionará hacia un nivel más profundo y consciente de la misma. Se tratará, pues, de orientar el alma hacia la propia salud promoviendo su capacidad de *anamnesis* o recuerdo de su potencial cognoscitivo y el predominio en el alma de la *phantasia catalektike* o cognoscitiva. La operatividad de tales símbolos no tendrá entonces nada que ver con una precomprensión racional de los símbolos, sino con la apertura erótica a su capacidad para simbolizar estados superiores del alma.

El *eros* hacia tales cifras simbólicas será el eje de tal ascensión, un *eros* desde el cual el amante se inundará del amado simbólico y de sus atributos. La psicología analítica de Carl Gustav Jung y sus arquetipos de transformación, en tanto símbolos de potencias y posibilidades inherentes al alma humana en la línea de una sublimación progresiva de la experiencia de los contrarios, será una buena manera de acercarnos a una comprensión de la teurgia. De la importancia de esta teurgia simbólica en las diversas tradiciones darán cuenta las técnicas de visualización y contemplación de iconos de la filocalia⁶⁹ cristiana, o las variadísimas de la espiritualidad oriental, tal y como es el caso de las tántricas, tibetanas, yóguicas, shivaitas, etc.

Los sonidos tendrán también una importante relevancia en la teurgia antigua. A estos sonidos se les conferirá un poder especial. Generalmente se tratará de sonidos que en su repetición abran el alma a las influencias divinas. No se tratará, al igual que para los iconos de lo divino, de una comprensión racional de la palabra. De hecho, el propio Jámblico nos dirá que la incomprendibilidad racional del nombre recitado dará mejor cuenta de su dimensión divina al ser tal carácter divino inexpresable por la razón humana. Por tanto, nos sigue dice Jámblico, “es preciso eliminar todas las elucubraciones y exposiciones lógicas y suprimir también las representaciones de la voz”⁷⁰. Se tratará, por tanto, de una apertura a un sonido que remite a un estado de conciencia superior. Tales sonidos serán capaces de remover esas fijaciones que velan las potencias cognoscitivas del alma para descubrir en su seno las potencias divinas. Las doctrinas orientales sobre los sonidos sagrados y su poder, desde los tremendos paralelismos existentes y con todos sus mantras, nos ponen en la pista de esta teurgia basada en los sonidos. El Cristianismo, a través de la filocalia, no ha sido ajeno a esta teurgia del sonido, como tampoco el Islam a través del llamado *dikr*. Y es que pareciera que la concentración en cierto tipo de sonidos, vibraciones y palabras fuera capaz de trascender hábitos mentales, sentimientos e imágenes. La obra de Jámblico *Sobre los misterios egipcios*, y también los *hermética* con todas sus reflexiones sobre el lenguaje, el poder sagrado de la palabra y el silencio interior al que ésta debe abrir, dan buena cuenta de ello.

Finalmente, y como culminación de la misma, la teurgia será una praxis sanadora, omniabarcante respecto de cualquier tiempo y lugar, al permitir el acceso a la *dynamis* o poder que dimana de la creciente apertura al *pneuma*, tanto interior como exterior. En definitiva, toda praxis teúrgica pretenderá la irrupción de lo divino en la belleza a través de actos propicios desde las correspondencias, simbolismos y afinidades entre el mundo sensible y el inteligible.

La magia manipuladora de la antigüedad, más allá de las supersticiones que se proyectaban sobre ella, se basaba en el manejo de los diversos estados de conciencia y, sobre todo, en la inducción de ciertos estados en la misma desde la “continuidad entre el hombre y el mundo”⁷¹. Tras lo expuesto se hará evidente por qué el mago se servirá de las imágenes desde su poder para evocar estados e identidades. Precisamente por la capacidad de la imagen

⁶⁹ A la llamada “filocalia” (amor por la belleza) responden los específicos modos de oración contemplativa del cristianismo antiguo, basados en la repetición continuada del nombre de Jesús y en la contemplación de iconos.

⁷⁰ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, VII, 4.

⁷¹ Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 52.

para hacer consciente una imagen del mundo, es decir, una sección de lo real. La magia, al igual que la teurgia, será, por tanto, una aplicación técnica de la antropología y de la psicología antiguas desde las correspondencias simbólicas que se dan entre el alma humana y los diversos niveles de lo real. De tal suerte que imprimiendo establemente sobre aquella determinadas imágenes se asegurará el operador una determinada *imago mundi* en el sujeto objeto de la operación mágica y, en esa medida, una identidad humana completamente prevista de antemano. Esto es, desde la cualidad de la *phantasia* inducida se asegurará el operador una identidad, una manera de entender el mundo capaz de congrega la totalidad de la personalidad, y un modo de experimentar la vida y la propia materialidad del mundo. El mago aprovechará el tremendo poder de la psique creadora en su propio beneficio y de acuerdo a una determinada intencionalidad operatoria. Así, los encantamientos, induciendo imágenes, detendrán el proceso evolutivo del alma y fijarán la conciencia en un mundo dominado por la escisión de contrarios. El sostén de tal escenario será una específica manera de *eros* y fe hacia esas imágenes o *phantasmata* que han sugestionado el alma en los procedimientos mágicos. Del tipo de imagen inducida se derivará una *imago mundi*, un mapa de afecciones, fobias y dependencias, una estructura de la personalidad y, por eso mismo, una previsibilidad en las conductas. El mago buscará prever determinados tipos de conductas y experiencias internas ante ciertos estímulos sacando alguna rentabilidad del proceso de cosificación descrito. La magia tendrá, por tanto, uno de sus referentes básicos en el manejo de *phantasmata*, y en la fijación de estos en el *hegemonikon* o parte rectora del alma. El resultado de lo dicho no serán sino esos modos de identidad evanescente que desplazan el centro del alma de la conciencia y del intelecto y la dirigen sobre determinadas representaciones mentales. De lo dicho se deducirá esa previsibilidad en los sentimientos y la conducta que vendrá dada por esas afecciones, fobias y dependencias. Consideremos que este es precisamente el empeño de los imagólogos o de los psicólogos sociales en sus pretensiones operativas: programas la libido, prever conductas y diseñar identidades...

De esta manera, la magia y la psicología antigua servirán una descripción nítida de muchos procedimientos psico-operativos de la sociedad contemporánea, como por ejemplo es el caso de la publicidad y del marketing como técnicas de diseño del deseo y condicionamiento de la personalidad. A buen seguro resultará paradójico que una sociedad en la que la magia es considerada como la más absoluta estupidez sea precisamente la que haya realizado operativamente las reflexiones más desmesuradas de los viejos magos...

La “racionalista” sociedad en la que vivimos desconoce casi todo de la capacidad de los flujos de imágenes de interferir en la *imago mundi* que nos es propia, en el estado de nuestra alma y en nuestra capacidad de experiencia. De hecho las imágenes, en tanto símbolos, son el lenguaje constituyente del alma y por supuesto enhebran, apriorísticamente, los postreros desarrollos de la racionalidad humana. Tal desconocimiento está en la raíz de nuestra indiferencia ante los flujos de imágenes. Por eso mismo el bombardeo de imágenes de contenido alegórico al que nuestra conciencia es sometida ininterrumpidamente no tiene parangón en toda la historia humana. En este sentido Gilles Deleuze llega a hablar de la instauración de un régimen de control continuo⁷² a través de estos flujos de imágenes a los que permanentemente estamos expuestos. La permanente exposición a los mismos aseguraría, para Deleuze, un régimen de control muy singular, ya que no habría necesidad alguna de que el poder impusiera pautas disciplinarias específicas o coercitivas.

La finalidad de tales imágenes, simétricamente a las de la magia, responderá invariablemente a determinadas intencionalidades operatorias ya previstas, que se plasman en ciertos métodos de intervención sobre la conciencia humana. Se trata de vender deseos, de construir identidades y de modelar imágenes del mundo sobre las que descansan determinados

⁷² Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en G. Deleuze, *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 1995).

intereses e intenciones... Todo desde la gestión del deseo del hombre y su conciencia. Y es que las prácticas de publicistas e imagólogos coinciden milimétricamente con las de la magia manipulativa.

A nadie debe caberle duda alguna de que cualquier mago antiguo, desde sus propias categorías de análisis, consideraría nuestra sociedad como una implantación política de la magia. No le faltaría cierta razón, sobre todo si constatamos el completo naufragio y la absoluta alienación de los valores ilustrados y las libertades políticas en la sociedad de mercado y en los procedimientos imagológicos que saturan las relaciones sociales. Así las cosas, nuestras sociedades se constituyen unívocamente en una libertad entendida como la des-represión del deseo para su posterior realización en el mercado. De ahí la ficción de una epidérmica libertad que, paradójicamente, vive instalada en una permanente crisis de identidad. Por esto mismo urge una nueva manera de entender la libertad que la radique en el interior del alma y en el supremo poder del espíritu como medio de hacer frente a los titánicos desafíos del presente. Y es que las tremendas concentraciones de poder desatadas por la técnica, por la administración de la vida y por la permanente asignación de todo tipo de rentabilidades sobre toda vida y todo hombre operan privilegiadamente sobre nuestras conciencias. Ahí es, precisamente, donde se las puede plantar cara a través de la liberación de las enormes potencias de la conciencia humana. Hay que ser consciente de que la alienación y la falta de libertad sólo es posible “donde la libertad se ha domesticado y diluido en un mero concepto de sí misma”⁷³.

La sociedad de mercado y su curiosa manera de entender la libertad, siempre remitida a la actuación de estímulos externos, se basa en el consumo, el valor de cambio y en la acción de todo estímulo-deseo. De tal suerte que es algo irrelevante que ciertos deseos se constituyan sobre identidades o percepciones del mundo tan interesadas como alienadas. Así, un hombre evanescente, sin identidad ni criterio alguno, por poder tales asuntos constituir posibles barreras al consumo, parece ser el tipo humano exigido en la sociedad de hoy. Michel Houellebecq nos describe magistralmente en sus novelas y ensayos al hombre de hoy en día, evanescente e intercambiable en toda posición de consumo⁷⁴.

Estamos, pues, ante un hombre completamente transcultural, y no precisamente por cosmopolitismo alguno. Al contrario, se trata de que, ausente de perfiles y singularidades culturales que puedan hacer emerger diferencias y criterios, y por tanto barreras al consumo, la única matriz que le constituya sea la del mercado y sus flujos de imágenes. Por ello, su supuesta tolerancia, lejos de ser una afirmación cosmopolita capaz de reconocer la pluralidad, no es más que el reverso de su incapacidad para ser, y de la imposición totalitaria de su evanescente virtualidad. Nada más ajeno a él que la determinación del carácter y la propia diferencia que éste traza, ni más afín que un permanente estado de disposición y afectación hacia todo tipo de imágenes y estímulos.

En el artículo hemos hablado de la ductilidad y la capacidad para toda forma como plenitud de lo humano y de esa Nada divina irrumpiendo en la conciencia del hombre como cenit de las potencias de lo humano. Tal estado interno requiere la movilización de grandes dosis de energía interior, una enorme determinación e imperturbabilidad, un perfecto equilibrio interior y la gratuidad de la Nada divina. La más absoluta actividad en la total receptividad... En definitiva, una personalidad completamente integrada que sólo así se vea abierta más allá de los límites de su singularidad en una completa percepción del *pneuma* universal. Nada más lejos de ese hombre evanescente y de su nadez sin forma, previa a toda personalidad y diferenciación, que la tremenda actividad de esa tablilla en la que nada está escrito y que todo lo integra de la que nos habla Aristóteles. Si comparamos este hombre del

⁷³ Ernst Jünger, *La emboscadura* (Barcelona: Tusquets, 2002), p. 57.

⁷⁴ Michel Houellebecq, *Partículas elementales* (Barcelona: Anagrama, 1999) y *El mundo como supermercado* (Barcelona: Anagrama, 2000).

consumo con el hombre neumático, aquel parecería su más lograda parodia. Ambos tendrían en común un estado de permanente disposición. En el primero tal disposición sellaría su total alienación y su falta de carácter, en el segundo una capacidad plenificada de integración dialéctica capaz de trascender, desde sí, su carácter y la diferencia que éste traza. Considerar ese hombre contemporáneo, cincelado a golpe de publicidad e imágenes sociales, frágil en su total carencia de identidad y por eso dispuesto a la interferencia de cualquier imagen externa, como el más libre de la historia no es más que parte de la virtualidad a la que parece lanzarse nuestra sociedad. Y es que, como afirma Ernst Jünger en su genial obra *La emboscadura*, la libertad tiene bien poco que ver con la actuación de nuestros deseos y sí con esa capacidad para investir con nuestra personalidad la necesidad que nos teje⁷⁵.

Los procesos de la sociedad de mercado como expansión de una determinada virtualidad evanescente y su comparación con la operatividad de la magia manipulativa ha sido ya algo apuntado por gentes como Umberto Eco⁷⁶, José Saramago⁷⁷, Mircea Eliade, Theodore Rozak⁷⁸ o Ion P. Culianu, lo cual vendrá dado por la aplicación de las categorías de la magia a la sociedad de la imagen. Si confrontamos estos paralelismos con los análisis de un Guy Debord⁷⁹ a las relaciones sociales, por las que éstas son constituidas desde imágenes de consumo que suplantán la propia vida, las conclusiones acerca de la textura mágica del presente serán sorprendentes. Y es que la evanescencia en la que nos adentramos, que para Debord aliena, desde esas imágenes de consumo, la propia experiencia de la vida y toda alteridad real, también parecería una inversión o parodia de esa Nada divina a la que todo se remite y cuya presencia todo vivifica. De esta manera, el ineludible nihilismo de la tecnología moderna, necesariamente alienante en su permanente tarea de cosificación, administración y control de lo real, encontraría su culminación en la generación de una “realidad” virtual constituida en la trama de imágenes de las sociedades contemporáneas. Desde luego no es casual que una tecnología, tan vecina en su génesis y parentesco con la magia, termine por generar, en tanto tecnocracia, un constructo mágico tan evanescente y aparentemente onniabarcante como el descrito. No olvidemos que la magia era sobre todo capacidad, poder y dominio.

Esta suplantación de la vida que realiza el consumo en el trepidante contexto actual de expansión del Capital la explicaría la psicología antigua a través de la alienación que los *phantasmata* realizan, no ya sólo de las potencias inteligibles del alma, sino de las potencias puramente sensibles y de la capacidad de atención a las mismas. Consideremos que estas imágenes se constituyen precisamente desde su carácter irrealizable, siendo el objeto sensible que las detona una mera excusa de procedimiento. Las imágenes generarán así una virtualidad mixtificada, tejida desde los diversos entramados pasionales y dependencias que suscitan tales *phantasmata* que sólo aparentemente aludirían a algo real.

En el sentido de lo dicho, no deja de ser curiosa la correspondencia que podemos establecer entre esa Nada divina, en cuyo seno todo es *phantasma* y al tiempo plenitud, y esta otra nada de la sociedad de la imagen que, suplantado a la vida, es capaz de generar una ilusión de inmortalidad y bienestar en el consumo. Se tratará, por tanto, en ambos casos, de imágenes y de insustancialidad. En un caso, tales imágenes sirven a la capacidad cognoscitiva del hombre en el desvelamiento de lo Uno; en el otro, al cierre solipsista y autorreferencial del alma humana. La primera Nada exigirá el necesario paso por la dualidad y los contrarios, es decir por el dolor, la insatisfacción y su integración dialéctica, en definitiva, por todo el

⁷⁵ Ernst Jünger, *La emboscadura*, p. 44.

⁷⁶ Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados* (Barcelona: Lumen, 1968) y *La estrategia de la ilusión* (Barcelona: Lumen, 1999).

⁷⁷ José Saramago, *La caverna* (Madrid: Alfaguara, 2000).

⁷⁸ Theodore Rozak, *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil* (Barcelona: Kairós, 1970).

⁷⁹ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*.

proceso de la personalidad. La segunda nada, la completa entrega a una realidad evanescente aparentemente capaz de desplazar la confrontación con el dolor y la necesidad desde el universo virtual que genera. Con todo, los límites de la naturaleza siempre terminan por emerger desvelando toda virtualidad posible. Tal emerger no será sino el emerger del *logos*; de ahí lo irracional de todos esos desplazamientos. Siendo el deseo de unificación el deseo de todos los deseos, la virtualidad de la sociedad de la imagen pareciera generar una suerte de unidad de ficción sin paso alguno por la dualidad.

Modas como las de Harry Potter no deben extrañarnos, ya que expresa a la perfección el cariz del tiempo presente en lo que tiene de huida hacia adelante de los límites naturales. Tampoco deberá sorprendernos que tal moda sea encarnada por un niño. En realidad, la mentalidad de ese hombre del que nos habla Michel Houellebecq no es sino la de ese niño que desplaza frívolamente todo encuentro con la alteridad, con el dolor propio o ajeno, con la responsabilidad hacia la vida y, en general, con los límites de la existencia. No es casual que esta descripción de lo humano sea tan paralela a esa que al principio del presente artículo describía los perfiles más irracionales de la magia. Ni que la unidad, tan placental como virtual, a la que atiende el consumo sea el perfecto sucedáneo y la perfecta parodia de ese anhelo de Unidad realizable exclusivamente a través de la asunción y la integración dialéctica de los antagonismos. De hecho, el moderno consumo de imágenes, la blandura caracteriológica y la ausencia de identidad y criterio del tipo humano de la sociedad de la sociedad del espectáculo, no suponen sino la reversión de lo humano en un estadio placental e infantil incapaz para la Vida. Consideremos que el desarrollo del proceso dialéctico de la personalidad es, en realidad, lo único capaz de abordar satisfactoriamente la cuestión del dolor y los antagonismos en la medida en que su integración excluye, precisamente por hacerlo consciente, su desplazamiento. Por esto mismo nos dirá Ernst Jünger: “Cuando nos acercamos a los puntos en que el ser humano se muestra a la altura del dolor o superior a él logramos acceder a las fuentes de las que mana su poder y al secreto que se esconde tras su dominio”⁸⁰. Nada más lejos de este perfil de lo humano que el del evanescente hombre contemporáneo y su completa vocación de unificación placental con las imágenes de consumo.

Sobre la vigencia de la magia, Ion P. Culianu nos dirá: “Seguimos viviendo en un mundo en el que la magia tiene un papel importante y ocupa un lugar preferente”⁸¹. Las ubicuas imágenes del presente vendrían a responder a la *phantasia akalektike* de la psicología antigua. La suplantación de la vida vendrá de la mano del primado de esa *phantasia akalektike* o no cognoscitiva respecto de los objetos del mundo sensible. De esta manera el deseo humano quedará fijado en tales representaciones mentales, siendo administrado por instancias completamente ajenas al hombre. Por lo que se refiere a la vigente sociedad de la imagen, no se tratará tanto de la fijación del alma a una imagen específica sino del fomento de la ilimitada capacidad de aquella para recibir todo tipo de imágenes. En realidad, ese miedo raíz al encuentro con una dualidad que permanentemente queda desplazada en el consumo de imágenes será el condicionamiento genérico de un alma así configurada. Así, tales imágenes se centrarán en la permanente excitación del deseo humano en su anhelo de unificación. El ciclo del consumo será entonces frenético, ya que tal deseo de unificación sólo podrá ser satisfecho en la integración dialéctica y nunca desde el permanente desplazamiento de la dualidad y los antagonismos.

La difusión masiva que estos procedimientos de control mental tiene en la moderna sociedad de la imagen muestran, de facto, la aplicación de una psicología general a gran escala, tejida desde un preciso conocimiento de las pulsiones eróticas del hombre, y capaz de construir una inmensa red de carácter psíquico, completamente cerrada sobre sí, que desplaza

⁸⁰ Ernst Jünger, *Sobre el dolor* (Barcelona: Tusquets, 2000), p. 13.

⁸¹ Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 25.

las relaciones de los humanos con la vida. Un nombre y una obra acaso se eleven en el tiempo, por lo que a estos temas se refiere, como el perfecto intérprete de nuestro tiempo. Me refiero al tratado *De vinculis in genere* de Giordano Bruno. En palabras de Mircea Eliade, “Bruno siguió hasta las últimas consecuencias las posibilidades operacionales de la magia erótica. Todo puede ser manipulado por la imaginación, es decir, por los fantasmas de naturaleza y origen eróticos suscitados en un sujeto y en una colectividad cualquiera”⁸². Es curiosa la actualidad de este extraño libro de Bruno en el que se describe una praxis de manipulación social general desde la administración y fijación de imágenes en las almas y desde el *eros* que éstas suscitan, algo tan actual como impensable en su época. Para Bruno la operatividad mágica se dirigirá a la imaginación humana. La intención será incidir establemente en su capacidad generadora de mundos sobre la base de una administración del deseo a través de las imágenes y desde un preciso conocimiento de los mecanismos del alma. En este sentido Bruno nos dirá: “La fantasía es verdadera, actúa realmente, puede ejercer realmente una fuerza sobre el objeto”⁸³. El *eros*, las imágenes y la potencia generadora del alma humana a la hora de materializar simbólicamente su propia fantasía serán, por tanto, los grandes instrumentos de manipulación. No olvidemos cómo la psicología antigua confería al alma humana la capacidad de manifestar diversas secciones de lo real desde la orientación de su *eros*. Tales operaciones serán algo ubicuo en la sociedad de mercado. Culianu nos dirá a este respecto: “El mago del *De vinculis* es el prototipo de los sistemas impersonales de los medios de comunicación, del de la censura indirecta, la manipulación global y los equipos de expertos que ejercen su control sobre las masas”⁸⁴. Para Bruno, estos vínculos fijados en el alma delimitarán una percepción del mundo y empaparán las funciones sensibles, el ojo, la boca, la lengua, el conocimiento en general, el goce en general, el afecto en general⁸⁵. Incluso nos hablará de las determinaciones que la fijación al alma de tales *phantasmata* termina por catalizar. Las reflexiones de Bruno a este respecto muestran una sorprendente vigencia, ya que si algo se revela como propio del presente, y aún más del futuro, es la psicología general en tanto disciplina que prevé y diseña las relaciones sociales y la intimidad de los hombres. De la mano del imperio de la sociedad de mercado la psicología se transforma en imagología, y eso es precisamente la magia. Será por tanto en la magia del Renacimiento de Ficino y, sobre todo, de Bruno donde encontraremos la más sofisticada exposición de los procedimientos operativos de la magia, de ahí la tremenda vigencia de su obra.

Regirse desde instancias ajenas no será un asunto superfluo. Consideremos que de la *phantasia* creadora dependerá una determinada *imago mundi* y de ésta la racionalidad, en el sentido moderno de la palabra, el modo de vida y la manera de entender el mundo. De esta manera, una imagen acogida por un alma humana a través de un vínculo erótico “ejerce una especie de vampirismo sobre todos los otros *phantasmata* y pensamientos”⁸⁶ de ese alma objeto de la operación mágica. Esto es, al imponer el operador mágico una determinada *imago mundi* tenderá a ordenar toda ese alma desde la imagen en cuestión, pudiendo quedar finalmente estructurada la vida interior y su expresión exterior desde el rectorado del *phantasma* introducido. En este caso el alma del hombre quedará completamente mediatizada desde el *phantasma*, por lo que estando el alma totalmente articulada desde tal *phantasma* resultará que “el *phantasma* es en adelante el alma”⁸⁷. Esto es, el *phantasma* se convertirá en el agente unificador del alma, desplazando al *hegemonikon* o instancia superior e unificadora del alma (el alma intelectual). Por esto mismo se es lo que se desea, precisamente por que lo que uno responde exactamente a la instancia que da forma a la totalidad del alma. Se

⁸² Mircea Eliade, en el prólogo a Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 12.

⁸³ Giordano Bruno, *De vinculis in genere*; cf. Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 141.

⁸⁴ Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 132.

⁸⁵ Giordano Bruno, *De vinculis in genere*; cf. Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 139.

⁸⁶ Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 62.

⁸⁷ Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 63.

entenderá por qué no resulta desmesurado el término de vampirismo, que utiliza Coulianu, para describir cuando un *phantasma* usurpe al alma intelectual como polo atractor de la totalidad del alma, ya que el que así vive vivirá como propia, de modo inconsciente, una vida que le es ajena al encarnar tal *phantasma*. Retomo lo ya dicho sobre la magia erótica de Ficino. Si el objeto amado es en realidad un símbolo de transformación del alma, el abismamiento erótico servirá un nivel superior de conciencia. Si es un *phantasma* no cognoscitivo, servirá su más completa alienación e incluso la muerte en vida del alma.

Es interesante reiterar que el objeto real al que se remite la imagen sólo será una mera excusa en todo este proceso. Tales perturbaciones no vendrán de la mano de los objetos sensibles, sino de las imágenes que de los mismos se quedan grabadas en el alma. Estas imágenes responderán a esos complejos procesos emocionales que siempre tendrán su origen en un *eros* no refinado en el discernimiento y en el carácter permanentemente frustrado de ese deseo. Por esto mismo serán capaces tales *phantasmata* de alienar incluso la experiencia sensible y el encuentro con la vida. De ahí la alienación transversal de la vida que sirven los circuitos de imágenes. Lo dicho será especialmente cierto por lo que se refiere al supuesto objeto de consumo, al proyectar y falsear el mismo desde todo ese entramado de imágenes y pasiones internas. Paradójicamente, el objeto de deseo sólo encubrirá los padecimientos de la propia alma, siendo en este sentido una mera excusa para tales padecimientos. Estaremos por tanto ante una vía adaptatoria fallida de la dualidad por la que la conciencia quedará conmocionada y desgarrada internamente. Así, refinar el *eros*, lejos de mostrar prejuicio alguno, será liberar el *eros* en su apertura a lo sensible, a lo inteligible y en el proceso de integración que se deriva de todo ello.

La vigencia de lo dicho en la sociedad actual, saturada de esas imágenes de socialización que sirven imagólogos y publicistas, no puede ser mayor. De ahí la lucidez de los análisis de Debord a la hora de describir la sociedad de consumo en la que nos adentramos como una praxis que desplaza el encuentro con la vida. Y es que hoy en día, en palabras de Coulianu, tienen un carácter mágico “las relaciones públicas, la propaganda, la prospección de mercados, las encuestas sociológicas, la publicidad, la información, la contra-información... nada ha reemplazado a la magia en el terreno que le es propio: el de las relaciones intersubjetivas. Al mantener una función operacional, tanto la sociología como la psicología y la psicociología aplicada representan, hoy en día, la continuación directa de la magia”⁸⁸. De la misma manera que el operador mágico, tales disciplinas buscarán incidir en la conciencia vinculándola y reteniéndola en determinadas imágenes y afectos⁸⁹ y en un marco identitario, conductual, perceptivo y pasional completamente previsto de antemano.

Si traemos a colación la identificación que hacía Aristóteles, en el texto ya citado, entre intelecto, placer y vida, las duras expresiones de los *hermetica* a la hora de describir la existencia del alma alienada como más propia de un cadáver que de un alma humana, o su insistencia en identificar el despliegue de las potencias cognoscitivas como la apertura a la vida, nos haremos una idea del áspero calado de la significación del tiempo presente en tanto culminación de la magia.

Dados los paralelismos entre la magia y tantas disciplinas vigentes de la sociedad actual, no deja de ser llamativo el enorme velo de desprestigio que rodea a ésta en las sociedades contemporáneas. La saturación de procedimientos mágicos en la presente sociedad del espectáculo nos debe llevar a tomar conciencia de los efectos de la situación descrita. Y es que los marcos educativos que las imágenes imponen al alma no son irrelevantes para la capacidad perceptiva de la misma. Consideremos que de esa capacidad perceptiva dependerán asuntos tan importantes como la felicidad, la insatisfacción y el dolor que experimenta. En

⁸⁸ Ion P. Coulianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 149.

⁸⁹ La palabra griega “*pathe*”, generalmente traducida por “afectos”, resulta mucho más completa que la española y comprende tanto el sentimiento como la pasión.

este sentido, Jung era muy consciente de la tremenda pérdida que la crisis de las religiones tradicionales, y de sus repertorios de imágenes, liturgias y símbolos, suponía para la psique humana. Desde su punto de vista, tal crisis privaría al alma de todo un repertorio de figuras y modelos que aludían simbólicamente a diversas pautas de desarrollo interior de la vida del alma capaces de integrar la experiencia de los contrarios. Y dado que el alma encuentra una de las funciones cognoscitivamente más importantes en la imaginación, dejar su educación a las imágenes generadas desde los circuitos de producción y consumo quizá no sea un asunto tan irrelevante. El propio Jung nos dirá que privar a la psique humana de los símbolos de transformación inherentes a las diversas tradiciones espirituales, y de la pedagogía que suponían para el alma, en realidad sólo supondrá arrojársela a los pies de su “inframundo psíquico”⁹⁰.

No se puede dejar de tener claro la importancia de las imágenes en la educación, en la vida del alma. La existencia de un imaginario social de referencia como parte de un entorno educativo integral o *paideia*⁹¹ no es algo que se pueda obviar tan fácilmente como la Ilustración ha pretendido, ya que la *phantasia* creadora es una parte constitutiva del alma, y en esa medida subyace a todo modo de racionalidad. Tanto será así que el hueco generado por la secularización será necesariamente rellenado por otra pedagogía de la imaginación, a saber, la propia de la sociedad de mercado y de la permanente expansión del Capital. De ahí el tremendo valor antropológico de las culturas tradicionales y sus repertorios de imágenes, no en un sentido de religión institucional, sino como patrimonio simbólico y pedagógico de los hombres. En este sentido, la utilización que una determinada institución religiosa pueda realizar, desde sus intereses políticos, de tal patrimonio simbólico, mistagógico e icónico es algo de consecuencias necesariamente desastrosas. Este es el caso patente, sin ir más lejos, del Cristianismo y de su degradación simbólica en los últimos siglos.

En la medida en que tales símbolos de la transformación del alma son una de las claves de su desarrollo y de nuestra capacidad de sublimar conciencia, realidad y deseo, Bruno no dudaría en calificar los circuitos de imágenes de la sociedad de mercado como un gran acto de magia operativa a gran escala con enormes repercusiones sobre nuestra capacidad perceptiva. Otra de las cosas de la sociedad actual que le llamarían poderosamente la atención es el desprestigio general de la fe como algo irracional, ya que la fe para Bruno es la praxis constituyente de nuestra capacidad cognoscitiva, precisamente por ser la condición de posibilidad de apertura a todo símbolo. Consideremos que, desde la perspectiva apuntada, todo conocimiento será simbólico, siendo la razón una mera facultad que se desarrolla desde la *imago mundi* que el conocimiento simbólico sirve en tanto lenguaje originario del alma.

“La fe es el vínculo de los vínculos, de él provienen todos los demás”⁹², nos dirá Bruno. En este sentido, la fe será sobre todo un *eros* de apertura, es decir, un vínculo erótico de recepción capaz de alumbrar las diversas secciones de la Cadena del Ser y, por tanto, condición de posibilidad de la activación de las potencias cognoscitivas del alma y de la psique creadora. Por eso mismo no puede haber creatividad en el alma, ni vida del alma, ni razón, sin fe. De ahí que, en realidad, ésta siga necesariamente vigente, como en cualquier otra sociedad, ya que de la fe, es decir del vínculo y la recepción de un determinado símbolo, dependerá la facultad imaginativa y creadora del alma. Vista así la fe se revela como cimiento ineludible del psiquismo humano y de la vida entera del alma. Desde el preciso conocimiento que esgrime Bruno de la psique humana no le pasaría inadvertido cómo la fe es tan operante en nuestra sociedad como en cualquier otra, con la diferencia de que la fe del pasado, dirigida hacia diversas imágenes teúrgicas, se ha capilarizado sobre las imágenes siempre cambiantes

⁹⁰ Carl Gustav Jung, *El hombre y sus símbolos* (Barcelona: Caralt, 1997), p. 91.

⁹¹ El concepto helénico de *paideia* responde a un marco educativo integral que atiende a la imaginación, la creatividad, la estética y la razón, en definitiva a lo humano.

⁹² Giordano Bruno; cf. Ion P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 136.

de la sociedad de mercado. Y es que los procesos cognoscitivos de orden simbólico y la tremenda dinamicidad de la psique creadora, por mucho que ésta sea obviada, es connatural a la vida del alma.

Acaso la imaginación creadora y las potencias creativas del alma sean no sólo un paradigma de psicología que integra lo interior y exterior, la psique y el cosmos, sino también la perfecta atalaya que da cuenta del sorprendente y creciente aroma mágico que muestra la contemporánea sociedad del espectáculo. Y es que el control de las emociones mediante la manipulación de las facultades imaginativas del hombre define tanto la magia como la muy vigente imagología. Pareciera que, en palabras de Coulianu, “los *phantasmata* eróticos se hubieran convertido en una especie de pan espiritual cotidiano”⁹³.

⁹³ Ion P. Coulianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 365.