

José Ricardo Chaves

Magia y ocultismo en el siglo XIX

Tres momentos de la magia en Occidente

Al emprender la tarea de presentar algún tópico de la magia decimonónica, se me ocurrió que, en vez de hilar fino sobre un aspecto particular, podría más bien abocarme a la labor de presentar un panorama general de los principales nombres y corrientes, en los centros de actividad más importantes de la época, Francia e Inglaterra. Esta visión panorámica y reticular, que luego podría manifestarse en tópicos y autores específicos susceptibles de ampliación en otros ensayos, se torna más necesaria cuando se tiene en cuenta el enorme desconocimiento sobre el acervo mágico de la pasada centuria, tan sólo comparable en su riqueza al apogeo renacentista; ignorancia y prejuicio que se extienden incluso entre los estudiosos del fenómeno mágico en distintas épocas de la historia.

Quizás por tener tan cerca a los magos del XIX, les tenemos más desconfianza, pues sus poses y engaños se nos vuelven más evidentes, con lo que nos mal predisponen de antemano. Y, sin embargo, esto no les resta encanto ni misterio a sus prácticas y doctrinas. Las vidas turbulentas y apasionadas por la magia de un Cornelio Agripa o de un John Dee son perfectamente comparables en intensidad de búsqueda y aun en dramatismo a la de una Madame Blavatsky o a la de un Aleister

Crowley. En todos ellos conviven, como Caín y Abel en un solo cuerpo, el taumaturgo y el charlatán, el erudito y el bufón. Dicha ambivalencia no los descalifica necesariamente. Su fuerza expositiva, la calidad de sus ideas, el impacto de sus doctrinas: éstos son algunos de los elementos que nos hacen tomarlos en cuenta.

El siglo XIX constituye el ámbito temporal en que la magia inicia su tercer gran momento histórico en Occidente. Sin pretender más que dar algunas señales, los otros dos momentos corresponden a lo que podría llamarse la magia “clásica”, la de la Antigüedad grecorromana, donde se imbrican de una manera coherente neoplatonismo, hermetismo y gnosticismo. Para entonces estamos ubicados en los primeros siglos de nuestra era y algunas de las referencias importantes en esta fase son los *Oráculos caldeos*, un conjunto de sentencias atribuidas originalmente a Zoroastro, pero que la investigación histórica y filológica ha definido como producto de Juliano el Caldeo, quien vivió en tiempos del emperador Trajano (97-118). Sin embargo, fue su hijo Juliano el Teúrgo quien reunió, completó y registró por escrito los oráculos que su padre expusiera oralmente, ya en la segunda mitad del siglo II.

Otras referencias valiosas en esta primera fase, y con un matiz marcadamente neoplatónico, son Jámblico y su obra *De Mysteriis*, donde el autor “defiende los sacrificios, la mántica, la teúrgia, etc., contra Porfirio con habilidad y garbo, partiendo de la proposición de que sólo se puede alcanzar lo superior a través de lo inferior y que, por lo menos el hombre no puede, por su naturaleza sensible, menospreciar estas meditaciones materiales” (Zeller, 1988, 465). Otro filósofo relevante es Proclo (410-485), quien dio a la filosofía neoplatónica la forma definitiva con que pasó a la tradición. Sus escritos teúrgicos, con excepción de algunos fragmentos, fueron destruidos por sus adversarios cristianos, pero se conservaron algunas de sus obras filosóficas que mantuvieron vivos ciertos conocimientos de filosofía platónica y hermética.

De esta fase seminal de la magia en Occidente falta mencionar los escritos herméticos redactados entre los años 100 y 300 d.C., en particular el *Asclepio*, que “se propone describir la religión de los egipcios junto a sus ritos y fórmulas mágicas, mediante los cuales conseguían transmitir a las estatuas de sus dioses los poderes del cosmos” (Yates, 1983, 19), y el *Corpus Hermeticum*, que agrupa una colección de quince diálogos, de los cuales sobresale el primero, el *Pimandro*. Ahora bien, esta literatura hermética no sólo fue importante en su propia época (hasta la instauración del cristianismo y su consecuente represión de las doctrinas paganas), sino también muchos siglos después, en el Renacimiento, con lo que entramos de lleno en el segundo momento de esplendor de la magia.

Hacia mediados del siglo xv llega a manos de Cosme de Médicis un manuscrito del *Corpus Hermeticum*, quien de inmediato encarga su traducción al filósofo neoplatónico Marsilio Ficino. Éste interrumpe su trabajo de entonces (la traducción de las obras de Platón) para cumplir el encargo del soberano. Ya esto nos da una idea del entusiasmo generado por el hallazgo: la traducción del *Corpus Hermeticum* fue prioritaria a la del corpus platónico. Dada la gran influencia de Ficino en su medio cultural, muy pronto las ideas herméticas fueron leídas tanto en sus fuentes como en sus interpretaciones por otros estudiosos como Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Johannes Reuchlin (1455-1522), el celeberrimo mago Cornelio Agripa (1486-1535), el teúrgo isabelino John Dee (1527-1608) y Giordano Bruno (1548-1600), entre los autores más renombrados. Fiel a su carácter ecléctico, la magia renacentista une a sus dos tradicionales componentes (neoplatonismo y hermetismo) algunas ideas de místicos cristianos como Dionisio el Areopagita—autor de las *Jerarquías Celestiales* y de los *Nombres Divinos*— y sobre todo la cábala judía, que desde entonces pasará a ser un elemento esencial en las diferentes

presentaciones del discurso mágico occidental, una cábala por supuesto cada vez menos ortodoxamente judía, cada vez más “cristiana”, aunque no por esto menos importante para el historiador de las ideas .

Con lo dicho hasta ahora, el lector puede darse cuenta de que nuestro concepto de magia nada tiene que ver con la idea popular de magia como ilusionismo circense ni tampoco con cierta presentación antropológica de ella que la hace sinónimo de folclor y superstición popular –aunque haya algo de esto último en ciertas manifestaciones. La magia aquí estudiada es fruto de una reflexión filosófica, metafísica si se quiere, sustentada en un anhelo religioso, y opera con una serie de supuestos de los cuales el principio analógico quizás sea el más importante, en todo caso el denominador común entre las diversas presentaciones de la magia a través de las épocas. En palabras de Eliphas Lévi, el principal mago decimonónico: “la Magia es la ciencia tradicional de los secretos de la naturaleza, que nos viene de los magos” –es decir, de los sacerdotes de Zoroastro– (Lévi, 1975, 31). Más adelante habrá oportunidad de abundar un poco más en esta aparentemente circular definición de Lévi; por ahora, lo que conviene tener presente es que la magia aquí abordada corresponde a una magia culta, es decir, desarrollada por filósofos, eruditos, estudiosos, opuesta en cierta forma a una magia popular, de hechizos y curanderismo.

Esta división entre magia culta y magia popular es tan sólo tentativa y provisional, pues ambas magias operan sobre el mismo trasfondo analógico, y lo de “culto” o “popular” alude sobre todo a la inserción social y cultural de sus protagonistas. Es una separación operativa, que funciona bien en especial en los dos primeros momentos, el clásico y el renacentista, no tanto en el tercero, en el romántico, donde las supuestas barreras entre la magia culta y la popular parecen sucumbir ante la “democratización ocultista”.

El representante de la primera es el mago, el de la segunda es la bruja. Y si quisiéramos añadir a esta somera caracterización la dimensión de “género”, tendría que decirse que la magia culta es sobre todo masculina, mientras que la segunda es femenina, tanto en su producción como en su consumo. Otro detalle: mientras los representantes de la magia culta tienen nombre y apellido, las de la segunda no los tienen, poseen un carácter anónimo, aparecen confundidas en la colectividad popular.

“The Magical Revival” y sus prolegómenos

Algunos estudiosos de la historia de la magia y del esoterismo en general ven en el siglo XIX un lapso de reavivamiento de “lo oculto”. Uno de estos autores es Christopher McIntosh, quien en su libro *Eliphaz Lévi and the French Occult Revival* utiliza dicha expresión, *occult revival*, para referirse al período que va, *grosso modo*, desde los años de la Revolución Francesa hasta más o menos la Primera Guerra Mundial. McIntosh vincula estos periódicos reavivamientos con momentos de crisis social:

The occult revival began when the old order was crumbling. Revolution was in the air. It was a time of disillusion and uncertainty. The same conditions prevailed in Rome during the period of political turbulence that preceded the coming to power of Julius Caesar; and again later on when the Roman Empire was crumbling. All of these periods gave birth to a variety of extravagants cults (1974, 12-13).

Resulta tentadora (aunque no contundente) esta asociación entre crisis social y reanimación ocultista, sobre todo si añadimos a los ejemplos de McIntosh el auge mágico renacentista y el fin de la Edad Media, con lo que resultaría que los tres

grandes momentos de la magia en Occidente coinciden con reacomodos sociales a gran escala. Al último de ellos, al auge decimonónico, corresponderían en lo sociopolítico los estragos de la revolución burguesa y, en lo económico, la revolución industrial.

Por otra parte, aunque he hablado de tres momentos significativos de la historia de la magia, esto no significa que ella no haya estado presente en los lapsos intermedios, por ejemplo, la Edad Media o los siglos xvii y xviii. Tan sólo se han subrayado tres momentos importantes en especial de la llamada magia culta, pero la otra magia (¿la misma?), la popular, ésta ha acompañado casi siempre a la cultura oficial de sello cristiano, de forma más o menos velada.

Sobre esta continuidad de la magia, llaman la atención las ideas de un escritor de amplia repercusión en el pasado fin de siglo, J.-K. Huysmans, vocero de simbolistas y decadentes, y muy interesado él mismo en estos asuntos mágicos y ocultistas. En una de sus novelas más famosas, *Là-bas* ("Allá lejos"), contrapuntea los ambientes satanistas del París decimonónico con la historia del Mariscal Gilles de Rais, noble medieval que combatió al lado de Juana de Arco, que después se lanzó a la práctica de la hechicería y del crimen masivo —sobre todo de niños y adolescentes—, hasta que fue detenido y ajusticiado. Pues bien, en dicha novela encontramos el siguiente diálogo:

—¡Qué época tan extraña! —repuso Durtal...—. Precisamente en el momento en que el positivismo está en todo su apogeo, se despierta el misticismo y comienzan las locuras del ocultismo.

—Pues siempre ha ocurrido así; los finales de siglo se asemejan. Todos vacilan y se turban. Cuando el materialismo se sobreexcita, se alza la magia. Este fenómeno reaparece cada cien años. Para no remontarnos más atrás, piensa en el declive del siglo anterior. Al lado de los racionalistas y de los ateos te encuentras con Saint-Germain, Cagliostro, Saint-Martin,

Gabalis, Cazotte, las sociedades de los Rosa-Cruces, los círculos infernales, lo mismo que al presente... (1986, 311).

No es necesario aceptar la hipótesis de Huysmans sobre el eterno retorno de la magia cada cien años para, sin embargo, darnos cuenta de la justa observación del escritor sobre los paralelismos culturales entre el fin de siglo XVIII y el fin de siglo XIX en lo que a la magia y al ocultismo se refiere. Y es que, como normalmente se tiende a identificar el siglo XVIII como el “Siglo de las Luces”, de la Razón, atribuirle a dicho ambiente ilustrado un activo movimiento ocultista parecería un contrasentido y, sin embargo, es un hecho histórico que dicha actividad acompañó a la Revolución Francesa y preparó el florecimiento mágico del siglo XIX. En alguna literatura de la época, junto al conspirador y al cortesano, nunca falta el mago —aunque sea un charlatán—, y a veces las tres figuras se unifican. Pensemos por ejemplo en Cazotte y su novela *Le diable amoureux*, o en las *Memorias* de Casanova. Según Francis King:

...esa misma “era de la Razón” fue testigo no sólo de los triunfos y fracasos de taumaturgos y charlatanes como Saint-Germain y Cagliostro, sino de la extraordinaria explosión de supuesto vampirismo en Austria y Hungría, del florecimiento de la masonería “escocesa” y otras sociedades secretas irracionales, y del falso medievalismo asociado con los gustos literarios y arquitectónicos de personajes como Horace Walpole (1988, 17).

En el siglo XVIII creció, junto a las ideas racionalistas e ilustradas, una vasta red de pensamiento mágico y místico, ejemplificado por corrientes como el martinismo —seguidores de Martines de Pasqually y Claude de Saint-Martin—, de amplia influencia no sólo en Francia sino también en Alemania, y de capital importancia en la gestación de la filosofía románti-

ca, como nos lo recuerda Albert Béguin en su libro *El alma romántica y el sueño*. En especial por intermediación de Franz Von Baader, las ideas de Saint-Martin llegaron a pensadores románticos como F.W. Schelling y G. H. Schubert (este último incluso traduce algunas de las obras martinistas al alemán). Mucho del aporte filosófico de la *Naturphilosophie* —ese desmesurado esfuerzo romántico por unir ciencia, poesía y religión— es incomprensible sin sus lecturas y referencias al corpus ocultista, no sólo de su propio siglo, como el martinismo, sino también de más atrás, como la magia renacentista.

Otra manifestación del esoterismo del siglo XVIII, paralelo a su Ilustración, es el crecimiento de la masonería. Aunque algunos masones proclamen sus orígenes medievales, y algunos hasta egipcios, lo cierto es que el movimiento masónico en su forma moderna data de 1717, cuando se estableciera la Gran Logia de Londres. La primera logia francesa se fundó pocos años después, en 1721, aunque una logia local oficialmente reconocida por la Gran Logia Inglesa sólo la hubo hasta 1743 aproximadamente, en París. En tan sólo diez años, de 1779 a 1789, año de la Gran Revolución, el número de logias masónicas en Francia pasó de poco más de cien —104 para ser exacto— a 629.

El caso de la masonería es especial en el orbe esotérico en la medida en que su ideario se acopló a muchas de las propuestas políticas de la Ilustración. Gran parte del impulso místico y especulativo de la masonería se convirtió en liberalismo y revolución, como lo demuestra su papel no sólo en Europa en la lucha contra las monarquías, sino también en América, primero para lograr la independencia de las naciones, después en la implantación de formas republicanas. Los masones, por su exitosa forma de funcionar, llegan a servir de modelo a los propios ilustrados, como puede verse en la carta que Voltaire escribe a Helvetius: *Let the Philosophers unite in a brotherhood like the Free-Masons, let them assemble and support*

each other; let them be faithful to the association (citado por McIntosh, 1974, 39).

Podría seguir mencionándose una gran cantidad de autores y grupos ocultistas que actuaron a lo largo del Siglo de las Luces, compartiendo muchas veces sus iluminaciones místicas con los iluminados racionalistas. Al lector interesado en ello, lo remito al buen libro de McIntosh y especialmente a *L'Esotérisme au XVIII siècle*, trabajo amplio, erudito y riguroso de Antoine Faivre. Se encontrará allí, entre muchos, con Pernety y los Iluminados de Avignon, con Oberlin, con Cagliostro y con los teofilántropos, en fin, el muestrario es amplio y matizado. No obstante esta variedad, creo que, además de mencionar a los masones y a los martinistas como ejemplos elocuentes del ocultismo del XVIII, conviene mencionar a dos autores que, sin ser propiamente de la órbita esotérica, también van a tener una enorme repercusión en la magia del siglo XIX. Ellos son un místico sueco, E. Swedenborg, y el pionero del hipnotismo, el austriaco F. A. Mesmer.

Swedenborg, antes de convertirse en un místico, había tenido una sólida formación científica, en especial en matemáticas, con publicaciones sobre el movimiento terrestre, álgebra, cálculo diferencial e integral. Sin embargo, a partir de 1743 tiene una serie de sueños premonitorios y simbólicos que registra en un diario y que marcan su conversión mística. Se dedica al estudio de la Biblia, y publica como primer resultado de su exégesis *Arcana Coelestis* (1748), a la que seguirán muchas otras obras teosóficas y visionarias. Su universo está lleno de ángeles y vastos planetas espirituales por los que el alma humana puede vagar cuando se libera de su peso material. Swedenborg hace un uso extensivo del concepto de "correspondencia" entre la naturaleza, el hombre y la divinidad, concepto que luego será retomado por Baudelaire. A juicio de Faivre: *Aucun mystique n'a eu sur la littérature française du XIXe siècle une influence aussi profonde, aussi durable, que*

Swedenborg, Balzac, Baudelaire, Nerval, George Sand lui doivent beaucoup, mais aussi Strindberg et de nombreux écrivains parmi les plus grands (1973, 104).

El otro autor, Mesmer (1734-1815), también tenía una formación científica en Viena. En su tesis doctoral de medicina postuló la idea de un fluido sutil presente en todos los cuerpos y entre ellos, que se manifiesta tanto en los movimientos de los planetas como de los seres más pequeños. Cuando la circulación de este fluido en el interior del organismo humano no está en armonía con el ritmo universal, entonces sobrevienen los desórdenes nerviosos y mentales. Después de un tiempo en que se habló mucho de Mesmer, debido en parte a algunas curaciones exitosas, sus ideas decayeron hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, hasta que, en 1815, justo el año de su muerte, comenzó una nueva onda expansiva, sobre todo en Francia. El “magnetismo animal” fue objeto de debate científico y en 1831 se elaboró un informe por parte de una comisión de nueve miembros de la Academia de Medicina, cuyo dictamen fue favorable a las ideas de magnetismo, clarividencia y precognición. Este espaldarazo de parte de una institución científica generó tanta polémica, que la propia Academia decidió no publicar el informe, aunque sí fue firmado por los nueve científicos. Como resultado, el mesmerismo salió del debate más fuerte que antes, convirtiéndose en uno de los elementos clave del discurso ocultista del siglo XIX, una vez que Eliphas Lévi transformara el “magnetismo animal” en la “luz astral”, materia prima de toda operación mágica.

Características generales de la magia en el siglo romántico

El último cuarto del siglo XVIII, que en lo político vio producirse la Revolución Francesa y que en lo económico fue testigo

del avance incontenible de la revolución industrial, en el campo literario y filosófico vio surgir al pensamiento romántico. En algún grado, su génesis puede concebirse como una reacción a la dirección racionalista que seguía la civilización europea. El romanticismo, nutrido parcialmente del pensamiento renacentista, no rechaza la ciencia sino que busca interpretar sus descubrimientos bajo una perspectiva espiritual. Nada más ni nada menos que esto es el objetivo de los llamados “filósofos de la naturaleza”. Ésta es concebida como un organismo viviente, como un reflejo ampliado del ser humano (o éste como un reflejo disminuido de aquélla), y entre ambos extremos es posible establecer una cadena de analogías, según una lógica de especularidades. Teológicamente se trata de una naturaleza y de una humanidad caídas pero reintegrables a una condición divina excelsa y original.

El romanticismo decimonónico busca revertir (quizás vanamente) la dirección secularizante tomada por la civilización moderna, que se manifiesta por una disminución progresiva de la fe religiosa, una descristianización general —aun cuando permanezcan las iglesias— y por el desarrollo del positivismo y del espíritu científico. El anterior proceso de “secularización” ha sido estudiado desde un punto de vista sociológico por varios autores, siendo Max Weber quien inició dicha veta con su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Desde una perspectiva en cierto modo complementaria —en la que lo social cede su preeminencia a lo imaginario—, Ioan Couliano, en su libro *Eros et Magie à la Renaissance*, habla de una censura de lo fantástico en la civilización moderna a partir de la Reforma, entendida ésta en sentido amplio, es decir, incluyendo tanto a la Reforma propiamente dicha, de carácter protestante, como a la Contrarreforma católica, ambas ramas unidas —pese a sus diferencias de dogma— en su lucha contra la cultura paganzante del Renacimiento. Con su triunfo se produce una modificación sustancial de la imaginación hu-

mana con base en la censura de lo imaginario y el rechazo de la cultura renacentista. Couliano concluye que:

La civilisation occidentale moderne représente, en son entier, le produit de la Réforme –d’une Réforme qui, vidée de son contenu religieux, en garda néanmoins les formes.

Sur le plan théorique, la grande censure de l’imaginaire aboutit à l’apparition de la science exacte et de la technologie moderne.

Sur le plan pratique, son résultat est l’apparition des institutions modernes.

Sur le plan psychosocial, c’est l’apparition de toutes nos névroses chroniques, dues à l’orientation trop unilatérale de la civilisation réformée, à son refus principal de l’imaginaire (1984, 291).

Cabe decir, sobre esta postura de Couliano, que, a mi juicio, no se trata de un rechazo absoluto de lo imaginario sino más bien de su circunscripción, en la nueva sociedad burguesa, a la esfera del arte y, en menor medida, a la de la religión (atacada como reducto de la superstición). No es que lo imaginario deje de existir como tal, sino que se le reprime como pernicioso y en tanto fuente de error en todo hombre sensato, racional y científico, en todo hombre que no sea artista o místico. En la *episteme* posrenacentista la imaginación deja de ser vía de conocimiento del mundo para transformarse en obstáculo por vencer y para esto debe quedar sujeta a la razón. El romanticismo puede ser visto como el último gran intento por darle a la imaginación el alto *status* de que gozara en el Renacimiento y en algunas franjas ideológicas de la Antigüedad, como el neoplatonismo. Pues bien, en esta cruzada perdida de antemano contra la secularización generalizada, no es extraño que los románticos echen mano de la magia para sus propósitos espiritualistas y que, a la inversa, los magos se “romanticen” en su estilo y en su visión del mundo, ya que, después de todo,

ambos comparten un mismo malestar en una cultura de vocación materialista.

Esta “romantización” de la magia se aprecia tanto en el estilo desigual y florido de Éliphas Lévi —que a ratos nos remite a la prosa altisonante de un Victor Hugo o de un Jules Michelet—, como en las ilustraciones gotizantes de *El mago* (1801), de Francis Barrett, un libro de gran importancia en el resurgimiento de la magia en Inglaterra en el siglo XIX, en especial en su primera mitad.

Además de esta influencia recíproca y apoyo mutuo que se dieron magia y romanticismo, otro rasgo de la magia y del esoterismo en general en el nuevo siglo fue su “democratización”, es decir, su extensión a un público cada vez más amplio y ya no sólo reducido a grupos de eruditos, sociedades secretas o individuos aislados. En esta conquista de cada vez más lectores (ya no sólo de libros, sino también de revistas y de periódicos que surgen aquí, allá y acullá), Lévi es quizás uno de sus principales detonadores, y en esto contribuyó sin duda su propio estilo literario (pues, además de mago, era poeta, novelista y escritor político). Sobre este punto nos dice McIntosh:

...probably the most widely read of all occult writers was Éliphas Lévi, the influence of whose works was enormous. After the appearance of Lévi's books the number of writings on occult themes increased dramatically. Lévi was not alone responsible for the increase, but he did contribute to it than any other single author (1974, 202).

Cabe acotar que esta afirmación sobre Lévi es válida sobre todo en lo que se refiere al pasado siglo y antes de la aparición de los escritos de H. P. Blavatsky, la gurú de la teosofía finisecular, y de sus seguidores como A. P. Sinnett, Annie Besant y C. W. Leadbeater, quienes también lograron grandes éxitos como escritores de lo oculto.

Un tercer rasgo de la magia y del esoterismo en el pasado siglo es lo que podría llamarse su “cientifización”. Seguramente debido al paradigma científico dominante, muchos de los practicantes esotéricos comienzan a hablar de “leyes ocultas” que actuarían junto a las leyes de los científicos, pero que aún no habían sido descubiertas o estaban en vías de serlo (como la transposición del “magnetismo animal” de Mesmer a la “luz astral” de Lévi). También se comienza a hablar de “ciencias ocultas” (verdadera contradicción en los términos, pues la ciencia, para ser realmente tal, debe ser de conocimiento público en mayor o menor grado), encargadas de investigar los campos que la ciencia oficial, por prejuicio o ignorancia, no explora (por ejemplo: el tercer objetivo de la Sociedad Teosófica de Blavatsky dice literalmente “Estudiar las *leyes* inexplicadas de la Naturaleza y los poderes latentes en el Hombre”).

El impacto social de la teoría de la evolución de Darwin también se hace sentir en los ámbitos mágicos, sólo que con una interpretación espiritualista: junto a la evolución de las especies en el plano material hay una evolución de las almas en el plano espiritual, siendo este incesante cambio dirigido por la inteligencia divina hacia una meta de reintegración del hombre y de la naturaleza a una esfera metafísica superior. Así, el mito de la caída y de la reconquista de la condición adánica se torna compatible con la tesis darwinista. Finalmente, ante el abismo que separa a la ciencia de la religión tradicional, la magia y el ocultismo pretenden ser el puente que une ambos bandos, en donde se concilien la fe y la razón. Al respecto, nos dice Lévi en su *Historia de la magia*:

...la Magia combina en una sola *ciencia* lo que es muy cierto en filosofía, lo que es eterno e infalible en religión. Reconcilia perfecta e irrefutablemente esos dos términos, tan opuestos a primera vista: la fe y la razón, la ciencia y la creencia, la

autoridad y la libertad. Proporciona a la mente humana un instrumento de certidumbre filosófica y religiosa tan exacta como la matemática, dando incluso razón de la infalibilidad de la matemática misma (1988, 7).

Parecidas intenciones mostrará Madame Blavatsky, la fundadora de la Sociedad Teosófica, cuando en el último cuarto del siglo intente conciliar ciencia y religión a la luz de una enseñanza de tipo gnóstico.

Ya que se ha mencionado a Helena Petrovna Blavatsky, hay que decir que un último rasgo del esoterismo decimonónico, del que la magia es apenas una de sus partes, es la creciente participación femenina. La “democratización” del ocultismo había cuestionado la tradicional separación entre magia culta y magia popular, no aboliendo pero sí debilitando sus fronteras. Esto se hará no sólo poniendo al alcance de nuevos lectores los conocimientos hasta entonces reservados a élites, sino también subvirtiendo la división sexual dominante, que asignaba la Alta Magia a los hombres y la magia popular a las mujeres. El feminismo creciente en la sociedad occidental (en especial en la segunda mitad) también se va a hacer notar en el ámbito ocultista, el que experimentará como nunca antes en su historia la incorporación de las mujeres, ya no sólo como administradoras de alguna doctrina sino como instauradoras y dirigentes de sociedades iniciáticas.

El caso más notable fue justamente el de Madame Blavatsky, quien en 1875 fundó la Sociedad Teosófica en Nueva York junto con otros miembros, y cuya irradiación intelectual fue decisiva en el rumbo seguido por el ocultismo en Occidente, por lo menos hasta mediados del siglo xx. A través de una serie de libros, en especial de la monumental *Doctrina Secreta*, Blavatsky modificaría la trayectoria del esoterismo occidental con la incorporación de elementos procedentes de tradiciones hindúes y budistas. Después de Blavatsky, el ocultismo en Oc-

cidente se bifurca en una corriente orientalizante y orientalizada (que es la que representa su teosofía en el panorama esotérico, aunque no exclusivamente) y otra que pretende no desviarse con budismo, hinduismo, taoísmo y otras doctrinas orientales, asiáticas, sino más bien concentrarse en la propia tradición “occidental”, de inspiración hermética y cabalista (por ejemplo, tal será la actitud adoptada por los rosacruces franceses de fin de siglo XIX —Péladan, De Guaita— o la Orden Hermética de la Aurora Dorada en Inglaterra, en la que militaron Aleister Crowley y W. B. Yeats).

La teosofía blavatskiana, que funciona con más fuerza en el ámbito anglosajón, es una doctrina ecléctica que combina neoplatonismo, hermetismo, cábala, brahmanismo y budismo, pero esto no tendría nada de raro en el *modus operandi* esotérico, dado que el eclecticismo teórico ha sido un atributo secular del ocultismo y de la magia (por esto resulta curioso el surgimiento de una autoconciencia de una supuesta tradición “occidental” en el fin de siglo XIX en el bando opuesto). Lo importante en Blavatsky es la incorporación y ensamblaje de ideas “extremo-orientales” al caudal tradicional usado en Occidente. Madame Blavatsky es la primera mujer de relieve en el esoterismo europeo y con ella vendrán otras más, sobre todo en el área teosófica, con lo que se modificó el predominio masculino hasta entonces vigente. Para la mentalidad moderna, el eclecticismo es una actitud teórica de la que se desconfía, que se juzga poco rigurosa. Se prefiere pensar por medio de sistemas filosóficos cerrados y consecuentes consigo mismos, excluyentes de otras maneras de pensar. Es la vía única del monoteísmo judeocristiano. Por el contrario, la magia funciona según una visión politeísta y pagana, con una lógica pluralista, multívoca. Justamente este rasgo centralista y autoritario unificó a la Reforma y a la Contrarreforma en su lucha contra la paganizante y mágica cultura renacentista.

Incluso un sector ocultista exclusivo para hombres, como la

masonería, sintió en sus filas el embate feminista. Fue así como el 14 de enero de 1882 la logia francesa *Les Libres Penseurs* inició a una mujer, Marie Deraismes, una conocida escritora y conferencista que se había destacado en actividades humanitarias y en el movimiento feminista. Así, Marie Deraismes se convirtió en una Eva masónica en una logia de adanes. Desde entonces comenzó a funcionar la Orden de la Co-Masonería Universal, de carácter mixto, claramente separada de las logias tradicionalistas, exclusivamente masculinas, regidas sobre todo por la masonería inglesa. De hecho, la separación entre los masones franceses y los ingleses había comenzado desde tiempo atrás, cuando los primeros -influidos sin duda por el legado revolucionario- consideraron que no era obligatoria para sus miembros la creencia en Dios.

Breve intermedio terminológico

El lector seguramente habrá notado que, al llegar al siglo XIX y hablar de magia, es inevitable no usar los términos asociados de esoterismo y ocultismo. Ya habíamos visto que en el caso de la magia nos referimos a un sistema de ideas y prácticas fundadas en la analogía, cuyos orígenes están en la literatura hermética, neoplatónica y gnóstica del Imperio romano. En el caso de la palabra “esoterismo”, podemos tener en cuenta la opinión de Lalande expuesta por Faivre:

Il (Lalande) écrit que le mot “ésotérique” (ou “acroamati-que”) désigne d’abord l’enseignement qui, à l’intérieur des écoles antiques, est dispensé aux disciples complètement instruits; au contraire, on appelle “exotérique” l’enseignement public et populaire. Par métaphore, l’ésotérisme est la doctrine suivant laquelle une science ne doit pas être vulgarisée mais communiquée à des adeptes connus et choisis en raison de leurs qualités. Enfin, dans l’histoire moderne, le mot est

devenu souvent synonyme d'occulte, d'occultisme (terme inventé au XIX^e siècle) pour s'appliquer à la magie, aux manies, à la Kabbale (1973, 5-6).

De acuerdo con lo anterior, vemos que esoterismo y ocultismo, en tanto sinónimos, representan los términos amplios que engloban, entre otros, el término más específico de magia. Importa resaltar que el término "esotérico" es de mucho mayor antigüedad (remontándose a las antiguas escuelas de misterios) que el de "ocultismo", cuya acuñación filológica se debe a Éliphas Lévi, que fue retomado por H. P. Blavatsky (quien incluso escribió un pequeño tratado llamado *Ocultismo práctico*) y que a la larga ha venido a igualar en uso e importancia al más culto de "esotérico". El neologismo francés se extendió y pasó a otras lenguas.

Faivre caracteriza al pensador esotérico como aquel que trabaja sobre tres líneas: una visión analógica del universo, la idea de una tradición o iglesia interior (a la que se accede por iniciación externa o por iluminación interior —*gnosis*—) y un sistema teosófico que comprende una cosmogonía, una cosmología y una escatología (descripción, función y finalidad). Así, al hablar de la magia o teúrgia, nos dice *qu'il n'y a pas théurgie sans mythe unifiant, c'est-à-dire sans une cosmogonie expliquant ce que sont les anges, sans une cosmologie enseignant leur rôle dans l'économie présente du cosmos, sans une eschatologie justifiant l'action rédemptrice conjuguée du théurge et des esprits divins* (1974, 18).

Las definiciones dadas aquí de magia, ocultismo y esoterismo, se resumen en la que hace otro estudioso, Robert Amadou, cuando escribe:

El ocultismo es el conjunto de las doctrinas y de las prácticas fundadas en la teoría (de las correspondencias) según la cual todo objeto pertenece a un conjunto único y posee con todos y

cada uno de los elementos de dicho conjunto relaciones necesarias, intencionales, no temporales y no espaciales (1954,21).

Visto lo anterior, el esoterismo o el ocultismo representarían el marco general, el conjunto de ideas y doctrinas que inducen determinadas prácticas, mientras que la magia sería justamente una de estas prácticas, como la astrología y otras mancias o la alquimia. En palabras de Amadou: “La magia es una práctica que suministra un medio de actuar sobre un elemento del universo utilizando las correspondencias analógicas que dicho elemento posee con otro elemento del universo” (1954, 142), o las correspondencias de dicho elemento con las palabras que le son propias, habría que añadir, ya que en el mundo mágico el signo no es arbitrario (como en la teoría lingüística contemporánea), sino que entre él y el objeto referido hay vínculos de intercausalidad que pueden ser aprovechados por el mago conocedor.

La magia en Francia. Antes y después de Éliphas Lévi

Para retomar nuestro recuento histórico de la magia en el siglo XIX conviene separar los dos centros de irradiación más importantes, Francia e Inglaterra. En este apartado nos referiremos al primero y en el próximo al segundo.

Sin ninguna duda, la gran figura de la magia y el ocultismo francés en el siglo XIX es Éliphas Lévi, pero su influencia se hace sentir sobre todo en la segunda mitad del siglo, una vez publicados sus libros más importantes en la década de los cincuenta: *Dogma y ritual de la Alta Magia* e *Historia de la magia*, que le darían gran celebridad dentro y fuera de su país. No obstante, antes de él hay una serie de autores que le vienen preparando el camino, de manera que, vistas en perspectiva, muchas de las aportaciones de Lévi ya se perfilan en las cróni-

cas de una magia anunciada por gente como Court de Gébelin, Eteilla y Favre d'Olivet.

El primero de ellos fue un excéntrico teólogo protestante del Languedoc que había sido curado por Mesmer de su insomnio de cuarenta años. Seguramente en esas interminables noches sin sueño fue cuando concibió la idea de escribir una obra monumental, *Le monde primitif*, que abarcaría muchos más volúmenes de los que efectivamente abarcó. Después de todo, aún vivía en el siglo del enciclopedismo, por lo que ese tipo de empresas intelectuales no era algo inusual. Pues bien, dicha obra habría caído en el total olvido si no fuera porque, en el volumen ocho, dedica un pasaje a hablar de un antiguo libro que resumía la sabiduría de los antiguos egipcios y que había pasado inadvertido al inquisidor ojo europeo ante sus propias narices, con la salvedad de que se trataba de un libro elaborado no con letras sino con imágenes —en concordancia con el carácter jeroglífico de la escritura egipcia. Dicho libro que no se atrevía a decir su nombre, no era otro que el tarot, ese conjunto de cartas cuya presencia en Europa se remonta por lo menos hasta el Renacimiento.

Entre las personas que se tomaron en serio las afirmaciones de Court de Gébelin estuvo un hombre llamado Alliette, que se ganaba la vida humildemente dando clases de matemáticas y que, entusiasmado con los escritos de Gébelin, cambió de actividad laboral y se dedicó a leer las cartas tras adoptar el anagrama de su propio nombre, Etteilla, trabajo que seguramente le generó mejores ingresos que su antiguo oficio de maestro. Amplió considerablemente su educación mágica y con el tiempo comenzó a presentarse como filósofo cabalista, practicante de astrología, alquimia, quiromancia y *cartomancia*, siendo esta última una técnica de su invención, pues mezclaba la adivinación por las cartas con la adivinación por los nombres. Etteilla amplió considerablemente la leyenda sobre el tarot en sus propios libros sobre el tema, según los



La cabra sabática, grabado de Éliphas Lévi, edición de 1896.



Magia trascendental, grabado de Éliphas Lévi, edición de 1896.

cuales habría sido concebido por el propio Hermes Trimegisto y elaborado por 17 magos bajo su tutela durante 4 años. Su verdadero nombre era *Libro de Thoth*. Más allá de las extravagancias de Etteilla (como la de crear una “Sociedad literaria de asociados libres de intérpretes del libro de Thoth”), su importancia radica en que fue el primer ocultista francés en popularizar una forma de “cabalismo”, patrimonio hasta entonces de eruditos y órdenes esotéricas.

Mientras Etteilla popularizaba su versión cabalística a nivel popular —en estrecha asociación con el tarot y el arte de adivinar el futuro—, otro autor, Favre d’Olivet, propagaba otra forma de “ocultismo hebraizante” a un nivel más culto y erudito. Egiptólogo y estudioso de griegos y latinos, publicó, en 1813, *Les vers dorés de Pythagore expliqués* y, tres años después, la que sería su obra más famosa, *La langue hébraïque restituée*, con la tesis de que el hebreo había sido adulterado, por lo que se imponía una verdadera reconstrucción lingüística a tres niveles, correspondientes a cuerpo, alma y espíritu. En dicho libro tradujo los diez primeros capítulos del Génesis en el segundo nivel solamente, el espiritual, no atreviéndose a hacerlo en el tercero (el gnóstico) para no profanar los misterios ahí implicados. Lo importante tanto de Etteilla como de Favre d’Olivet es que, en diferentes medios sociales y culturales, ayudan a expandir las referencias cabalísticas y hebreas en general como elemento básico en la conformación del discurso ocultista y mágico del siglo XIX, y que llegarán a su apogeo con Éliphas Lévi.

La figura de Lévi (1810-1875) es todavía más pintoresca que la de estos antecesores, en la medida en que su personalidad combina otros elementos aparte del estrictamente mágico. Su nombre cristiano era Alfonse-Charles Constant y estudió para sacerdote, aspiración a la que renunció poco tiempo antes de ordenarse, según algunos por asuntos amorosos, según otros —y es lo más probable— por una real crisis de vocación.

Por cierto que fue en el Seminario de San Nicolás de Chardonnet donde comenzó a estudiar hebreo, lengua que después le sería tan útil en su carrera como ocultista. Sin embargo, su atracción por el catolicismo nunca se perderá, aún en lo más brillante de su trayectoria mágica, cuando intente reestablecer “la alianza original del cristianismo y de la ciencia de los magos”. Poco antes de morir pidió los sacramentos católicos. Incluso su radicalismo y sus simpatías socialistas, que se desarrollaron tras su salida del seminario, están marcados por esta afinidad católica, al mezclar revolución y advenimiento del Paraclete, en una utopía regida no por el proletariado sino por el Espíritu Santo.

En su etapa de activista político conoce a la célebre feminista y socialista Flora Tristan, de la que se hace muy amigo, y cuando ella muere, edita y anota el manuscrito que ella le había dado bajo el título *L'emancipation de la femme ou testament de la paria* (1846). Resulta llamativo que, a pesar de esta estrecha relación entre Flora Tristan y Lévi, éste no haya sido muy afectado en sus opiniones sobre la mujer en el sentido de una renovación o una apertura en el tema de la condición femenina, pues una característica de sus escritos es precisamente su misoginia, amparado en una lectura conservadora de la relación entre los sexos, con predominio masculino. Por su parte, Lévi, quien para entonces todavía se apellida Constant (Éliphas Lévi es su nombre mágico y lo adoptará sólo posteriormente), escribe sus propios poemas y panfletos políticos. Uno de estos, *La Bible de la liberté*, tiene como resultado que lo encarcelen. Él aprovecha su tiempo en la celda leyendo a Swedenborg.

Las lecturas ocultistas de Lévi se habían dado desde su juventud en el seminario, pero habían sido asistemáticas. Su conocimiento del hebreo le había permitido incursionar en la cábala en sus propias fuentes; estaba familiarizado con la *Kabala Demudata* del cristiano Knorr von Rosenroth, conocía el

gnosticismo, había leído a Jacob Boheme, a Saint-Martin, a Swedenborg, a Favre d'Olivet. Pero fue su contacto con un emigrado polaco, Hoene Wronski, lo que vendría a definir su vida por el lado de la magia de una manera más fuerte. En palabras de McIntosh:

The effect of Wronski's influence was to reconcile a number of opposing elements in Constant's thinking. Hitherto the staunch Christian in him had conflicted with the socialist, the rationalist with the mystic. Wronski's writings were to show him the possibility of a glorious synthesis of rationalism, religion and a belief in human progress. Hence Wronski's influence on Constant is of the utmost importance (1974, 98).

Es justamente bajo el signo de Wronski que Lévi exterioriza el mago hasta ahora reprimido y comienza a escribir la que será su obra más famosa (y cuyo título muestra la impronta católica, *malgré tout*): *Dogma y Ritual de la Alta Magia*. Primero apareció el *Dogma* y luego el *Ritual*, hasta que en 1856 se publicaron juntos, que es como pasarían a la posteridad. Es entonces cuando Alfonse-Charles Constant adopta su nombre mágico: los equivalentes hebreos de sus dos nombres cristianos: Alfonse/Éliphas-Charles/Lévi. A veces utiliza la transcripción del tercero: Constant/Zahed.

Es en esta época cuando viaja por primera a Londres, donde conoce al escritor y político Sir Edward Bulwer-Lytton, autor de la exitosa novela *Los últimos días de Pompeya* y de otra de tema ocultista, *Zanoni*, con artistas indecisos y rosacruces inmortales, invocaciones mágicas y una sanguinaria Revolución Francesa como trasfondo. Es en este viaje a Inglaterra cuando Lévi ejecuta su trabajo mágico más célebre, la evocación del teúrgo de la antigüedad, Apolonio de Tiana, descrita con detalle y suspenso romántico en *Dogma y Ritual*. Tras el segundo viaje a Inglaterra en 1861, aparece en París la novela de Lévi *Le Sorcier de Meudon*. Ese mismo año es visitado en la capital

francesa por Kenneth MacKenzie, un inglés miembro de la Societas Rosacruciana in Anglia (a la que también pertenecía Lord Lytton) y futuro historiador del ocultismo y de la masonería. Estas visitas mutuas entre Lévi y los magos ingleses inician un intercambio entre ambos centros, París y Londres, que se prolongará hasta principios del siguiente siglo, por lo menos. Estos centros, junto con Alemania, conformarán el triángulo de la magia decimonónica en Europa.

La fama de Lévi crece con cada nuevo título. Es apreciado por escritores como Victor Hugo, Catulle Mendès (quien se refiere a Lévi como “un pensador de singulares ideas y estilo desigual, pero un artista prodigioso”) y su esposa Judith Gautier—hija del esteta Théophile—, así como por los simbolistas y decadentes finiseculares. En este aprecio influyen no sólo las ideas ocultistas de Lévi (que podían compartirse en mayor o menor grado, o incluso rechazarse), sino también su condición de escritor, su estilo a ratos chispeante, a veces ladrillesco, siempre misterioso; su apología de la imaginación como “el espejo de las visiones y el aparato de la vida mágica”, que tanto agradó a poetas y pintores; su perfil contradictorio de católico, mago, activista de la Revolución y del Espíritu Santo.

Lévi no se mostraba muy riguroso en apegarse a la tradición doctrinal mágica, a pesar de que la conocía bien; entre sus representantes menciona—entre muchos— a Tritemio, Paracelso y Cornelio Agripa (al que se refiere en varias ocasiones como “el grande e infortunado Agripa”, “el menos mago de todos, y a quien el vulgo se obstina en considerarle como el mayor hechicero del mundo, porque era a veces satírico y misticador” (1975, 13). De esta manera, Lévi retoma la vieja idea renacentista difundida por Ficino de una tradición de sabios, *prisci theologi* al tiempo que *prisci magi*, que conservan una serie de conocimientos sólo para iniciados, entre los que se suele mencionar a Hermes Trismegisto, Zoroastro, Pla-

tón, Pitágoras, Orfeo, Moisés, por citar unos cuantos. Para Lévi, la magia es justamente la quintaesencia de esa antigua sabiduría, “la ciencia de los magos”, “la ciencia de Abraham y Orfeo, de Confucio y Zoroastro, que Enoc y Trismegisto grabaron en tablas de piedra” (1988, 8).

Lévi también introduce cambios en el corpus cabalístico tradicional: en vez de los cuatro mundos (*Atzilut*, el mundo de las emanaciones; *Briah*, el de la creación; *Yetzirah*, el de la formación, y *Assiah*, el de la acción, el mundo en que vivimos y que percibimos), Lévi unifica dos de ellos para quedarse con tres (¿influencia de la trinidad católica?). A diferencia de los viejos cabalistas, que hablaban de diez *sefirot* y una falsa *sefirá*, *Daat* o Conocimiento, que tiene un papel muy limitado, casi nulo, en el funcionamiento del Árbol de la Vida, Lévi otorga a *Daat* más importancia, y con él lo harán otros grupos ocultistas posteriores que también trabajan con el esquema *sefirotal*.

Sin embargo, la innovación más importante de Lévi se refiere a la conexión que estableció entre la cábala y el tarot, entre las 22 letras del alfabeto hebreo y los 22 arcanos mayores del tarot, entre las cuatro letras del hebreo *Tetragrammaton* o Nombre de Dios y las cuatro series o palos del tarot (que constituyen los arcanos menores), y las diez cartas numeradas de cada palo con las diez *sefirot*. Hay que tener presente que no hay ninguna evidencia histórica que muestre tal conexión entre cábala y tarot, y que los antecesores de Lévi que hablaban de ambos campos, Court de Gébelin y Etteilla, los mantuvieron separados y no establecieron una conexión sistemática entre ellos, como sí lo hizo innovadoramente Lévi, con lo que amplió las irradiaciones imaginarias de cada uno de esos temas. Así, el tarot pasó de ser un juego de mesa a un objeto de meditación cabalística, con un hondo trasfondo filosófico, y por su parte, la cábala adquirió una conformación iconográfica novedosa, sin perder sus elementos tradicionales. Este vínculo

tarocabalístico que Lévi estableciera, se consolidó y se amplió en el ocultismo subsiguiente hasta la fecha, sobre todo en el de tendencia mágica y “occidentalista” (no blavatskiana).

La importancia de Lévi en la historia de la magia es más teórica que práctica, en tanto compilador y renovador de la tradición. Con él, la magia adquiere un matiz más psicologista, en la medida en que la función principal del mago es, más que lanzarse al reino de la imaginación o de adquirir control sobre otros, la de aprender a dirigir su propia voluntad de manera efectiva; para esto debe conseguir un equilibrio interior, un adecuado balance entre lo masculino y lo femenino, entre la luz y la sombra: la conquista de una androginia espiritual. Quisiera acabar esta presentación de Lévi con una cita de McIntosh que dice así:

What then is Lévi's significance in the history of occultism? It is this: that he helped to change the popular concept of magic. Whereas magic had hitherto been regarded by most people as a means of manipulating the forces of nature and by many as a dangerous superstition, Lévi presented it as a way of drawing the will through certain channels and turning the magician into a more fully realised human being. This has, of course, always been the real purpose of theurgy as opposed to the cruder forms of magic, and Lévi was not the first to express it in writing, but he was the first to popularise it on a large scale (1974, 152).

Para completar este panorama de la actividad mágica en Francia durante el siglo XIX, hay que mencionar que, tras la muerte de Lévi en 1875, quien toma la estafeta mágica es un joven médico de origen español llamado Gérard Encausse (1865-1916), mejor conocido por su nombre mágico de Papus, quien escribe gran cantidad de libros, entre los que destacan *Traité élémentaire de science occulte* (1888), *Traité méthodique de science occulte* (1891) y, en especial, *Le tarot des*

Bohémiens, donde continúa con la dirección de Lévi de interrelacionar cábala y tarot. La importancia de Papus es ante todo como divulgador y como promotor de diversos grupos ocultistas, así como de revistas esotéricas como *Le Voile d'Isis*, cuya publicación se extiende de 1890 a 1898, y *L'Initiation*, de 1888 a 1912.

Entre los diversos viajes que realiza, destaca el que hace a Rusia en 1905, donde es muy bien recibido pues acababa de publicarse la traducción al ruso de su *Traité méthodique*. Para entonces hay una gran efervescencia ocultista en Rusia, donde un historiador como McIntosh ve *an exact parallel to the flourishing of such movements before the French Revolution and again in the periods leading up to the various crises of the nineteenth century* (1974, 220). Según la leyenda, el mago francés llega a ser presentado a la familia imperial. Conversa con Nicolás y Alejandra, y organiza un gran ritual mágico donde Papus evoca el espectro del padre de Nicolás, Alejandro III, a quien su hijo pide consejo dada la candente situación política por la que atraviesa el país. Haciéndole competencia a Rasputín, Papus afirma que su poder mágico es capaz de contrarrestar la catástrofe predicha por el fantasma del anterior zar, a condición de permanecer él, Papus, en “el plano material”. Desgraciadamente, nuestro mago murió en 1916 y al año siguiente los bolcheviques tomaron el poder... Papus había contraído la tuberculosis mientras trabajaba como médico durante la Primera Guerra Mundial. Con su muerte, según la profecía, vendría la inminente ruina del zarismo. Algo parecido auguró Rasputín, el consejero siberiano de los zares, sobre su propia muerte. Si ésta sobrevenía por mano humana, la ruina caería sobre la familia imperial y sobre toda Rusia. Fue asesinado y al poco tiempo vino el derrumbe de los Romanov. ¿Apresuraría la muerte de los magos, Papus y Rasputín, la corriente de la historia? Lo curioso es que la historia coincidiera con las profecías de los dos videntes.

Otros ocultistas importantes que formaron triunvirato con Papus fueron Stanislas de Guaita (1861-1897) y Joséphin Péladan (1858-1918). De Guaita fue poeta y estudioso. Entre sus libros de poesía están *La muse noire* (1883) y *Rosa Mystica* (1885). Tras leer a Lévi por recomendación de Catulle Mendès, se dedicó por entero al ocultismo. Luego publica varios libros como *Le Temple de Satan* y *La Clef de la Magie Noire*. En 1888 funda la Orden Cabalística de la Rosa-Cruz, en la que participan tanto Papus como Péladan. Los miembros de dicha orden pasaban por tres grados iniciáticos: bachillerato, licenciatura y doctorado en cábala, y había tres objetivos declarados: estudiar los clásicos del ocultismo, entrar en comunicación con lo divino a través de la meditación y difundir algunas enseñanzas entre los no iniciados.

No pasaría mucho tiempo sin que surgieran diferencias entre De Guaita y Péladan, quien también era escritor, en este caso de novelas (*Le Vice suprême* --1884--, *Curieuse* --1886--, entre muchas). Con mucho del espíritu del dandi, le gustaba llamar la atención por todos los medios y, como Lévi, unía a su gusto ocultista una inclinación por el catolicismo. Así que fundó su propio grupo, la Orden de la Rosa Cruz Católica, que tenía no sólo objetivos mágicos sino también estéticos. Fue así como se organizaron montajes de “teatro idealista”, conciertos y exposiciones de pintura, los famosos “Salones de la Rosa Cruz” que tanto éxito tuvieron y en los que se presentaron artistas como Gustave Moreau, Jean Delville y Fernand Khnopff, entre varios, sin que ello significara que pertenecían al grupo de Péladan. Bastaba con que compartieran algunas de sus premisas estéticas de tipo idealista y simbolista.

Vistos en conjunto, los seguidores de Lévi, Papus, De Guaita y Péladan (y otros nombres menores a ellos asociados), son de poca importancia teórica y su trabajo es más bien de organización y divulgación. Aparecen asociados estrechamente, sobre todo De Guaita y Péladan, a los medios artísticos y

literarios, lo que por un lado permite que la magia permee otros ámbitos culturales pero, por otro, le resta consistencia y la debilita en sus propósitos específicos. En contraposición con sus colegas ingleses de fin de siglo, aparecen más bien como magos diletantes.

Dorado florecer de la magia en Inglaterra

Podría remontarse la magia en Inglaterra al Renacimiento con John Dee (1527-1608) o Robert Fludd (1574-1637), pero baste por ahora indagar la situación al amanecer del siglo XIX. Así, recién empezada la centuria industrial, en 1801 se publica *El mago*, de Francis Barrett, que tendría una importante repercusión entre ocultistas británicos y norteamericanos

El título completo del libro es *The Magus or Celestial Intelligencer; being a Complete System of Occult Philosophy*. ¡Qué mejor descripción de su contenido que el compendio que adviene inmediatamente después del título!:

IN THREE BOOKS:

Containing the Antient and Modern Practice of the
Cabalistic Art, Natural and Celestial Magic, etc; shewing the
wonderful Effects that may be performed by a Knowledge of the
*Celestial Influences; the occult Properties of Metals, Herbs, and
Stones,*
and the

APPLICATION OF ACTIVE TO PASSIVE PRINCIPLES.

Exhibiting

THE SCIENCES OF NATURAL MAGIC;

Alchymy, or Hermetic Philosophy;

also

THE NATURE CREATION, AND FALL OF MAN;

His natural and supernatural Gifts; the magical Power inherent in
the Soul, etc; with a great Variety of rare Experiments in Natural
Magic:

THE CONSTELLATORY PRACTICE, or TALISMANIC
MAGIC;

The Nature of the Elements, Stars, Planets, Signs, etc; the
Construction and Composition of all Sorts of Magic Seals, Images,
Rings, Glaffes, etc;

The Virtue and Efficacy of Numbers, Characteres, and Figures, of
good and evil Spirits.

MAGNETISM,

AND CABALISTICAL OR CEREMONIAL MAGIC;

In which the secret Mysteries of the Cabala are explained; the
Operations of good and evil Spirits; all kinds of Cabalistic Figures,
Tables, Seals, and Names, with their Use, etc.

THE TIMES, BONDS, OFFICES, AND CONJURATION OF
SPIRITS.

To which is added

*Biographia Antiqua, or the Lives of the most eminent
Philosophers, Magi, etc.*

The Whole illustrated with a great Variety of
CURIOUS ENGRAVINGS, MAGICAL AND
CABALISTICAL FIGURES, ETC.

(Barrett, 1990, 7).

Dicho temario es firmado por Francis Barrett, *Proffessor of Chemistry, natural and occult Philosophy, the Cabala, etc. etc.* En síntesis, de los tres libros, el primero trata de magia natural y magia talismánica; el segundo, de magia cabalística y ceremonial mágico; y el tercero, de biografías de magos eminentes. Nótese que, además de los aspectos tradicionales de todo tratado mágico (los abordados en los dos primeros libros), hay un tercer tratado fuera de lo común y síntoma de la nueva edad moderna: una conciencia histórica, el recurso de una cadena iniciática a lo largo del tiempo, ya no en abstracto, como en Ficino, donde Zoroastro se agregaba a Hermes o a Orfeo en igualdad de condiciones, sino diferenciados culturalmente, con una conciencia histórica por parte del nuevo mago, el romántico. Esta idea de tradición histórica, de sentirse un eslabón de una cadena mágica a través de los siglos, no es propia sólo de Barrett, sino también de otros exponentes del ocultismo decimonónico, como los ya mencionados Éliphas Lévi con su *Historia de la magia*, o la propia Madame Blavatsky, quien en la introducción de su *Doctrina Secreta* escribe:

En dichos volúmenes (los de L. D. S.) se hará una breve recapitulación de todos los Adeptos principales conocidos en la historia; y se dará noticia de cómo los Misterios decayeron, después de lo cual comenzó a desaparecer y a borrarse de la memoria de los hombres, al fin de modo definitivo, la naturaleza verdadera de la Iniciación y de la Ciencia Sagrada. Desde aquel tiempo sus enseñanzas se hicieron ocultas, y la Magia fue conocida muy frecuentemente bajo un nombre venerable, pero a menudo expuesto a interpretaciones erróneas, de Filosofía Hermética (1974, 63).

En todos ellos hay el mismo anhelo de *historiar* la magia y quizás sea un rasgo de cómo afectan los tiempos modernos a la conciencia mágica, cómo la obligan a llevar un registro y

una interpretación de sus exponentes históricos a lo largo de los siglos.

Del autor, Barrett, se sabe poco. Parece que llegó a formar su propia sociedad mágica, de la que Montague Summers declara:

He oído que Francis Barrett fundó una pequeña cofradía de estudiosos de estos oscuros y profundos misterios, y que bajo su dirección... algunos avanzaron en el camino... Al menos uno de ellos era un hombre de Cambridge... Existen motivos para creer que éste inició a otros y hasta fecha reciente... la tradición de Barrett se ha mantenido en Cambridge, aunque de manera muy reservada, transmitiéndose sus enseñanzas a los discípulos prometedores (citado por King, 1988, 17).

A pesar de la influencia de Barrett en la tradición inglesa, el gran estímulo para la explosión de fin de siglo vendrá del francés Éliphas Lévi quien, como vimos antes, mantuvo fuertes vínculos con los ocultistas ingleses. Después de todo, fue en Londres donde unos misteriosos magos le proporcionaron los medios para hacer su célebre evocación de Apolonio de Tiana y fue allí donde trató al autor de *Zanoni*, Bulwer Lytton. Los magos ingleses, como Frederich Hockley, conocían su trabajo y otros estudiosos lo visitaron, como MacKenzie, quien resucitó la magia enoquiana de John Dee, sepulta por más de dos siglos. Uno de los fundadores de la *Golden Dawn*, la más importante sociedad estrictamente mágica del siglo XIX, Mac Gregor Mathers, habló de él elogiosamente, y Aleister Crowley, poeta y quizás el más significativo teurgo (o goético) del siglo XX, creía ser la reencarnación del propio Lévi.

La Orden Hermética de la Aurora Dorada fue fundada sobre la base de unos manuscritos ritualísticos supuestamente rosacruces, de procedencia alemana, a finales de los años ochenta. Su propuesta mágica se funda sobre una vinculación sistemáti-

ca entre varios conjuntos simbólicos como la cábala, tarot, astrología, alquimia, hermetismo, todos ellos pertenecientes mayoritariamente a la llamada "tradición occidental", aunque esta afirmación debe relativizarse, pues un elemento clave en la formación del adepto "aurodorado", la visión de *tattwas*, procede del tantrismo indio y fue sistematizado por Rama Prasad, vinculado más bien a la orientalista Sociedad Teosófica, en su libro *Las fuerzas sutiles de la naturaleza*. La Orden tuvo su apogeo entre 1890 y 1900 y a ella pertenecieron, además de magos y ocultistas eruditos, como Mac Gregor Mathers (1854-1918) y Wynn Wescott, escritores como W. B. Yeats, Arthur Machen, Aleister Crowley y Bram Stoker. Sobre esta sociedad dice el eminente historiador inglés en su documentado libro *Los magos de la Golden Dawn*:

Ninguna fraternidad mágica u oculta anterior había ofrecido: a) una instrucción en teoría y práctica de la magia que pudiera compararsele, junto con b) un sistema jerárquico complicado y, por tanto, intrigante, y c) una serie de nueve rituales que incorporó con eficacia al esmerado simbolismo de la Orden (1990, 26).

La Aurora Dorada funcionó por unos quince años y luego se deshizo por pugnas intestinas, aunque otras órdenes surgidas de sus facciones continuarían en el siglo xx su labor mágica pergeñada sobre la síntesis de Mathers y Wescott, de gran contenido simbólico y numinoso. Si bien no tuvo el éxito en cuanto al número de miembros, ni la permanencia de otras organizaciones como la Sociedad Teosófica, también es cierto que no puede compararseles tan a la ligera, pues mientras la primera fue una sociedad secreta, la segunda se planteó desde el principio como un grupo abierto, sin restricciones de ingreso, aunque en su interior funcionara una sección esotérica concebida por la Blavatsky para estudiantes especiales, la cual en algún momento tuvo sus vínculos con la Aurora Dorada,

sobre todo por mediación de Wynn Wescott quien, por ejemplo, realizó una traducción del *Sefer Yetzirah*, el clásico cabalístico, para consulta de ambos grupos.

Los magos de la *Golden Dawn* realizaron una labor de síntesis de sistemas esotéricos “occidentales” y le dieron una utilidad ritual e iniciática que influye todavía hoy en el ocultismo del siglo xx. Hubo al mismo tiempo una gran cantidad de traducciones de clásicos de la tradición mágica, como los *Oráculos caldeos*, *La Kabala Develada*, de Rosenroth, *La tabla de Isis* o el citado *Sefer Yetzirah*, así como de antiguos grimorios. La Aurora Dorada convive cronológicamente con los rosacruces franceses, católicos o no, de fin de siglo, pero los británicos son más sistemáticos, más rigurosos, menos diletantes. Son menos estetas que los galos, aunque de sus filas haya salido un poeta del alto calibre de Yeats.

En vez de conclusiones, aperturas

Sin duda, la figura crucial en el panorama de la magia en el siglo xix es Éliphas Lévi, cuyos libros de mediados de siglo tanta difusión tendrían, tanto en el ámbito francés como en el inglés. Pero mientras sus seguidores franceses no logran consolidar un sistema mágico tan efectivo, los magos ingleses de la *Golden Dawn* sí lo logran. La prueba empírica de esto es que, mientras De Guaita o Péladan prácticamente cayeron en el olvido de los magos prácticos y quedaron como referencias eruditas, los rituales y escritos de la Aurora Dorada sí siguieron influyendo en el ocultismo del siglo xx, sobre todo por medio de Aleister Crowley e Israel Regardie, que a partir de los años sesenta tuvieron un nuevo público de jóvenes deseosos de conectarse con otros mundos, si no por las drogas, sí por la magia o el misticismo, y a veces por las tres cosas.

Es notoria la estrecha vinculación que la magia establece con la literatura en el pasado siglo. Esto se entiende mejor cuando pensamos que, dada la represión que la cultura reformada ejerció sobre el imaginario renacentista, la magia se vio desplazada en la correlación de ideas. Ya no fue compañera o siquiera rival de la ciencia. Dados los éxitos de ésta y la evidente transformación del mundo que conllevaba la aplicación de sus descubrimientos, la magia dejó de ser cada vez más un medio para transformar el mundo exterior, y sólo o principalmente el lado interno de ella, reflejado en la propia personalidad. De esta manera, la magia comienza a “psicologizarse” con Éliphas Lévi, proceso que se intensificará en el siglo xx, sobre todo por el impulso que sin quererlo vendrá a darle la psicología de Jung. El mejor ejemplo de esta fusión es el seguidor de Crowley y la *Golden Dawn*, Israel Regardie quien, en su libro *El pilar del medio*, habla de la necesidad de la terapia psicoanalítica como correquisito de la práctica mágica, sobre todo en el principiante, para su proceso de autoconocimiento.

Si durante el Renacimiento la magia estuvo ligada a la ciencia, al arte y a las humanidades, a partir del siglo xix las referencias culturales de la magia serán más restringidas, sobre todo al arte y la literatura. No es extraño que miembros de grupos esotéricos sean también escritores o pintores, y algunos de ellos sobresalientes. En la nueva división imaginaria de la sociedad burguesa, la magia, si quiere sobrevivir, debe reubicarse y pasar al campo de la fantasmagoría confesa de la ficción; debe, pues, tornarse literatura. No lo hace del todo, y logra conservar su identidad como discurso propio, como teúrgia separada de estética. El orden industrial del siglo xix no logró destruir el discurso mágico tal como las teorías de los ilustrados y positivistas pretendían. Lo que sí lograron fue arrinconarlo entre el arte y la religión, reducir sus aplicaciones al mundo interior y no a la naturaleza, psicologizarlo, circunscribir sus pretensiones demiúrgicas y narcisistas.

Bibliografía

- AMADOU, Robert, *El Ocultismo. Esquema de un mundo viviente*. Cía. General de Ediciones, México, 1954.
- BARRETT, Francis, *El mago*. Editorial Ibis, Barcelona, 1990.
- BLAVATSKY, Helena P., *La Doctrina Secreta*. Vol. I. Editorial Kier, Buenos Aires, 1974.
- COULIANO, I. P., *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*. Flammarion, París, 1984.
- FAIVRE, Antoine, *L'Ésotérisme au XVIIIe siècle. En France et en Allemagne*. SEGHERS, París, 1973.
- HOWE, Ellic, *Los magos de la Golden Dawn*. Editorial Kier, Buenos Aires, 1990.
- HUYSMANS, J.-K., *Allá lejos*. Bruguera, Barcelona, 1986.
- KING, Francis, *Magia*. Editorial Debate, Madrid, 1988.
- , *Modern Ritual Magic. The Rise of Western Occultism*. Prism-Unity, 1989.
- LÉVI, Éliphas, *Dogma y Ritual de la Alta Magia*. Editorial Kier, Buenos Aires, 1975.
- , *Historia de la magia*. Editorial Kier, Buenos Aires, 1988.
- MCINTOSH, Christopher, *Éliphas Lévi and the French Occult Revival*. Samuel Weiser Inc., New York, 1974.
- PIERROT, Jean, *L'imaginaire décadent (1880-1900)*. Presses Universitaires de France, París, 1977.
- REGARDIE, Israel, *The Middle Pillar. A Co-Relation of the Principles of Analytical Psychology and the Elementary Techniques of Magic*. Llewellyn Publications, Minnesota, 1991.
- YATES, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Ariel, Barcelona, 1983.
- ZELLER, Eduardo, "El Neoplatonismo", en Plotino, *Selección de las Enéadas*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.



Acta poetica 17,

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefe del departamento de publicaciones

Sergio Reyes Coria,

se terminó de imprimir en los talleres de J.L. Servicios Gráficos,
el día 25 de junio de 1996.

La composición fue elaborada por
Gabriel Enríquez Hernández
y estuvo al cuidado de
Patricia Villaseñor, Esther Cohen y Gabriel Enríquez.
La edición consta de
500 ejemplares.

Acta poetica es una publicación anual editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Circuito Mario de la Cueva, s. n., Ciudad de la Investigación en Humanidades, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, C. P. 04510. Editor responsable: Esther Cohen y Patricia Villaseñor. Número de Certificado de Licitud de Título: en trámite. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 3624. Número de Reserva al Título en Derechos de Autor: 268-90. Distribuido por FOMENTO EDITORIAL de la UNAM, Av. del Imán 5, Ciudad Universitaria.